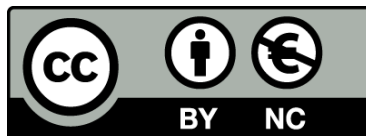




UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El cross-dressing en el context català del segle XXI

Alba Barbé i Serra



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial 3.0. Espanya de Creative Commons**.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial 3.0. España de Creative Commons**.

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial 3.0. Spain License**.



Estudis Avançats en Antropologia Social

Dpt. Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica

Facultat de Geografia i Història

El cross-dressing en el context català del segle XXI

Tesi Doctoral realitzada per:

Alba Barbé i Serra

Dirigida per:

Verena Stolcke

Cristina Larrea Killinger

Barcelona, setembre del 2015

I am convinced that there are ways of
thinking that we don't yet know about.

Adrienne Cécile Rich. 1977

ÍNDIX

RESUM	I
ABSTRACT	II
AGRAÏMENTS	III

PRÒLEG

INTRODUCCIÓ	3
-------------------	---

PART I. *TRANSVESTITEN, CROSS-DRESSING, TRANSFORMISTES, TRAVESTÍS...* LA CONSTRUCCIÓ HISTÒRICA D'ALGUNES CATEGORIES IDENTITÀRIES

1. La Mania Taxonòmica: La producció de les *inversions* o com el discurs medicopsiquiàtric ha gestionat allò [temporalment] “inintel·ligible”

35

1.1. El *transvestiten* fins a la Segona Guerra Mundial: desplaçant la direcció i la temporalitat a nocions estables d'identitat

36

1.2 L'escissió del *transvestism* i el *transsexualism*: Un camí entre les parafilies i la impressió als manuals psiquiàtrics

48

Per cloure: (Transvestidament) desordenat

64

2. La configuració de la “travesti” en el context català: Trajectòria legislativa i sociopolítica

66

2.1. La Barcelona canalla i els seus “baixos fons”

67

2.1.1. Respostes a les “immoralitats” dels *efeminats* i transformistes als carrers i als escenaris

67

2.1.2. Ley 16/1970, sobre Peligrosidad y Rehabilitación Social

76

2.2. El *boom* eroticosexual dels subterranis del tardofranquisme i la “transició”

81

2.2.1. “*Mundo travestido, mundo divertido*”. L'eclosió dels moviments d'alliberació sexual i les distincions a l'interior dels activismes

88

Per cloure: Un destorb en les línies estratègiques de la “sortida de l'armari”

100

PART II. RE-EMMARCAT VELLES APROXIMACIONS PER A CAMPS EMERGENTS

3. Reflexions etnogràfiques: Repensar la investigació entre l'acadèmia i l'activisme	107
3. 1. Entrada i delimitació del camp	110
3.2. Escrivint el Secret: Contradicció per se? Implicacions d'un <i>dispositiu</i> d'anàlisi interpretativa	114
Gravació documental	118
3.3. La Contingència del Contacte	121
3.3.1. L'antropòloga "políticament incorrecte": Desplaçant les nocions dels centres i les perifèries	123
Mai escrit: "Això no és el camp"	124
3.3.2. Dinàmiques eròtiques, negociació i reconeixement (o menys-reconeixement) al camp	130
Del meu diari personal: Reconsiderant posicions entre la complicitat i l'impacte del desig	137
Per cloure: Desplaçant la frontera abans que esdevingui línia final	140

PART III. EL CROSS-DRESSING EN EL CONTEXT CATALÀ

4. Què és el cross-dressing	145
4.1. Memòries: La(es) història(es) del "posar-se roba de dona"	146
4.1.1. "Intentar esbrinar... si havia estat un impuls o això anava a més... I sortir de la confusió"	147
4.1.2. Altres "bitxos <i>raros</i> " existeixen. Ubicant-se [en] i configurant un nou sistema de relacions	155
4.1.3. Emergències: Arribar a port per continuar navegant	164
4.2. El Cross-dressing: Imaginaris, representacions i contextualització en relació a d'altres categories	178
4.2.1. "I ara, què sóc?"	180

4.2.2. “M’haig de poder <i>encasillar</i> per poder-me <i>desencasillar</i> . Haig de tenir un punt de referència”	202
4.2.3. “Jo t’hauré d’explicar què és [ser] cross-dresser. ‘Travestí’ ... ja em categoritzaràs en un lloc on no vull estar”	210
Per cloure: Les frontisses del gènere	221
 PART IV. EL CLUB ENFEMME	
5. EnFemme	225
5.1. Del “ <i>zulo</i> ” a un “armari de 120m quadrats”	225
5.1.1. El club	225
5.1.2. La interacció del club amb el carrer	238
5.1.3. El domini pràctic del temps i la gestió de les informacions	242
5.1.4. Les fotografies	249
5.2. Una “escola de feminitat”	253
Per cloure: Testimonis i garants d’una existència col·lectiva	268
 PART V. TRÀNSITS	
6. Trànsits: Materialitat, administració corporal i espai de governança en l’elaboració de l’experiència del gènere	273
6.1. Tècniques i estratègies de producció corporal del cross-dressing	274
6.2. Administració i co-administració dels trànsits en l’obertura d’un nou marc d’accés a l’hormonació	291
6.2.1. “Són les hormones les que em fan plorar”. La interpretació de l’experiència [de gènere] i transformacions en els processos de subjectivació	295
Per cloure: “Al·lucino amb la potència de l’hormona”. La <i>química</i> dels discursos	310
 PART VI. LES PARELLES, MATRIMONIS I FAMÍLIES	
7. “Quan jo surto de l’armari, ella entra”. Quan “les dones de les dones” esdevenen garants del secret públic	315
7.1. La Confessió. “Si no coneixes, no veus. I si no veus, com pots donar validesa?”	318

7.2. “Jo em vaig casar amb un home”. La revelació crea el “sagrat” enlloc d’ofendre allò que es considera sagrat	329
7.3. Negociacions i pactes	342
Per cloure: “Saber què s’ha de saber”. Una base per a la detonació del Secret	348

PART VII. EL ROL DE L’EROTICOSEXUAL

8. Què és allò a desitjar: L’encontre eròtic i els ideals d’amor entre persones qui practiquen el cross-dressing en un club liberal de la ciutat de Barcelona

8.1. “Una ocasió única...” Per a què? El Fidelité, un dels escenaris de l’ambient liberal a Barcelona	357
8.2. “M’agraden els homes romàntics”. El flirteig, l’esfera eròtica i la co-producció del reconeixement	363
8.3. La gestió del cos i la percepció (o no) del plaer en la construcció del cross-dressing	374
Per cloure: Desplaçar el llaç romàntic	382

PART VIII. JURISPRUDÈNCIA, PROCEDIMENT PENAL I PERCEPCIÓ INTERSUBJECTIVA

9. La raó de “l’Expressió de Gènere” en el corpus jurídic. Els Delictes d’Odi des d’una anàlisi interseccional de la(es) violència(es) trànsfoba(es)

9.1. Els Delictes d’Odi: Hereves de la constitució de la jurisprudència en el panorama legislatiu nacional i internacional	392
9.2. “L’Expressió de Gènere” en el corpus jurídic	398
9.3. Esdevenir subjectes de dret: l’aproximació d’EnFemme a la “Llei 11/2014 per a garantir els drets de Lesbianes, Gais, Bisexuals, Transgènere i Intersexuals i per a Eradicar l’Homofòbia, la Bifòbia i la Transfòbia”	411
Per cloure: Una anàlisi interseccional de les lleis. L’abordatge de múltiples violències que es desprenen del gènere	418

PART IX. EL CROSS-DRESSING A L’HORITZÓ DEL SEGLE XXI

Reflexions finals: El cross-dressing a l’horitzó del segle XXI. Agulla nàutica del temps emergent	425
--	------------

De què parlo quan parlo de violències trànsfobes, i de la seva producció i impacte
en i a través del cross-dressing? 433

Claus politicoestratègiques que brinda el cross-dressing a les lluites
per eradicar les violències trànsfobes 444

BIBLIOGRAFIA..... 453

ANNEXOS

Annex 1. Taula de les entrevistades

Annex 2. Esglaons del Cd_Susanna

Annex 3. Termes del consentiment lliure i informat

RESUM

Aquesta tesi pretén ser una aproximació a la *pràctica cross-dresser* a través d'una etnografia realitzada, principalment, al club EnFemme de Barcelona. Avui dia, el club es defineix com un grup de recolzament per a “persones transgènere: cross-dressers, transvestits i transsexuals”.

El cross-dressing es caracteritza per una contemplació i expressió del gènere no persistent en el *temps* i en l'*espai*. Refereix a la presentació i representació social del propi cos i per tant del gènere, depenent de les esferes socials en què aquest s'expressa; en particular, entre persones assignades i llegides com a homes, i moltes qui s'identifiquen com a heterossexuals. Revela l'experiència dinàmica de les identitats i la flexibilitat classificatòria, així com les ambivalències i la complexa situació que pot viure o percebre la persona en relació a la identitat de gènere o a l'expressió del gènere en les societats occidentals modernes. Sols s'explica a través d'un acoblament d'altres posicions com la classe social, l'edat, l'indret de procedència, etc. La tesi mostra com les decisions entorn el seu mode de producció i d'expressió, sovint a través de l'ocultació en el sí dels entorns més immediats com la família, no poden desvincular-se dels processos de construcció sociocultural.

L'abordatge teòric parteix de la concepció del sexe-gènere-sexualitat com un fet cultural. És hereu dels estudis que han problematitzat les organitzacions categòriques basades en sistemes binaris polaritzats, i han proposat la necessària desnaturalització de les identitats [de gènere] com a alternativa històrica, en termes simbòlics, materials i polítics. La investigació no dissocia la producció acadèmica, dels feminismes i els activismes. L'atenció rau en com prenen forma entre ells. Més enllà dels reconeguts mètodes qualitatiu usats, la comprensió final ha emergit de les dinàmiques de contacte, negociació i reconeixement al camp.

La recerca s'ha orientat en comprendre la forma que pren el Secret del cross-dressing, els impactes que genera el contacte i vincle amb una comunitat, així com els processos de diferenciació del cross-dressing en relació a d'altres persones i col·lectius: transformistes, travestis, transexuals, etc. Al final del recorregut, ha estat possible sintetitzar tímidament la qüestió que m'orientà a la recerca: què entenc per violències trànsfobes. En particular, la seva producció i impacte *en i a través* del cross-dressing.

ABSTRACT

This dissertation aims to approach cross-dressing through an ethnography mainly carried out in EnFemme club of Barcelona. Nowadays, it is defined as a support group for “transgender: cross-dressers, transvestites and transsexuals”.

Cross-dressing is characterised for a contemplation and gender expression no persistent in *time* and *space*. It refers to a presentation and social representation of the own body, and therefore gender, depending on the social spheres in which this is expressed; in particular, among people socially interpreted and assigned as men, and many who identifies as heterosexual. It reveals the dynamic experience of identities and the flexibility of classifications as well as the ambivalences and complex situation that the person can live and perceive in relation to gender identity or gender expression in modern Western societies. It is only explained through an assemblage of other positions such as social class, age and place of origin, etc. The dissertation shows how decisions about modes of production and expression of cross-dressing, often carried out through concealment within the immediate surroundings and the family, cannot dissociate from the process of cultural construction.

The theoretical approach is based on the idea of sex-gender-sexuality as a cultural phenomenon. It inherited the studies that problematize categorical organizations based on polarized binaries systems. They have proposed the necessary denaturing of [gender] identities as a historic alternative, in symbolic, material and political terms. The research does not split academic production, Feminisms and activisms. The attention is how to shape between them. Beyond the known qualitative methods used, the final understanding has emerged from the dynamics of contact, negotiation and recognition in the field.

The research has focused on understanding how Secret of cross-dressing is shaped, the impacts generated by the contact and bond with the community, as well as the processes of differentiation of cross-dressing in relation to others individuals and groups: transformists, transvestites, transsexuals, etc. Finally, it has been possible to synthesize the research question that orients me: what I understand as transphobic violence. In particular, its production and impact *on* and *through out* cross-dressing.

AGRAÏMENTS

EnFemme és la mà que m'acompanya, també a mi, a passar aquest llindar. Són moltes les persones del club a qui es deu la recerca. No totes les puc anomenar. A elles i per a totes elles, per obrir "les portes". Perquè desitjo no fer justícia al Secret, agraeixo de cor a: Ágata, Carol, Dafni, Dayanna, Dorita, Helena, Isabel, Jeïna, Jessica, Judit, Júlia, Kim, Marta D., Marta H., Mònica D., Mònica S., Mònica V., Patricia, Paula, Paula O., Pepa, Raquel, Sandra, Susanna, Patrícia A., Tatiana, Tina, Xesca i Wendy. En especial, a l'Alexa, la Mar i la Sofia; per la seva perseverant proximitat i confiança enmig de l'onatge. A les famílies: Aurora, Griselda, Carme P., Carme, Glòria, Jordi, Berta i Alba, Matilde i Maria Josep; per *veure-hi* en la boira baixa. A aquelles qui m'han introduït al desconegut món del *swinging*: Patricia Z., Maite, Jordi, Josep i Manel. A l'art de la Soberbia Dolce i al Nazario Luque. A aquelles d'altres qui són al peu del canó: Eugeni Rodríguez, Lupe, Joana López i Gina Serra. A les professionals de la UTIG: Esther Gómez i Teresa Godás. A Miguel Ángel Aguilar de la Fiscalia, per la seva revisió acurada dels aspectes jurídics i sobretot, anomenar l'indispensable. Agrair, especialment, a la Soraya, la Rosa Almirall i l'Eva Vela per fer possible Trànsit. Per treballar, dia a dia, anhelant fer sostenible la vida.

Si amb qualcú sóc en deute és amb la meva família: la mare, el pare, l'Estel i el Joanan. Elles han hagut de gestionar l'obsessió i aïllament que ha comportat aquest procés. Els seus ànims per tirar endavant han estat imprescindibles. Com amb tot a la vida. Sóc en deute immens amb la Bruna i l'Ona, i aquell o aquella qui ve. Per fer-nos esclatar la riulla, i fer-nos memòria d'allò important de la vida. Com ho ha fet i ho fa "la tribu", una de les dues altres artèries que remouen la substància de la vida: la Lidia, la Neus, la Berta, la Fiu, la Puidgo, la Duna, la Laia, l'Helena, la Sílvia i en Manel. L'altra, la Sara: per tot i amb tot. Per confiar, per creure en mi i per crear, de prop i en la distància, d'altres imaginaris possibles. A la meva comunitat diaspòrica: la Livia de Palermo, la Ceci de Torino, la Miren de Donosti i l'Andrea de Madrid. Algú digué que l'esperança és l'últim que es va perdre. Perquè ens aferrem entre nosaltres d'un bri d'esperança i convenciment.

La tesi és un assemblatge de temporalitats, intensitats i desplaçaments. Formentera ha estat una de les llars. A les que ho han fet possible: Jordi i Laia, Irene, Laura, Raül i Dani. Al Pepe i a en Saïd, que sempre m'hi ajuden a creuar. L'altra llar ha estat Brighton. No puc deixar d'agrair l'enorme ajut d'Andrea Cornwall en obrir-mes les portes de la Universitat de Sussex. Espai que m'ha donat l'empenta i el material, el respir i serenor. I m'ha guiat a vosaltres: Helen, Olga i Mipsie. Un agraïment a Judith Halberstam, qui m'ha atorgat un *insight* necessari que sols l'autoritat que li atorgo em podia fer moure de lloc.

La recerca ha estat finançada amb una beca FI de la Generalitat de Catalunya. Recolzada pel Grup de recerca en Exclusió i Control Social: paraigües afectiu, polític i acadèmic on hem construït la Línia de Recerca i Acció entorn els Cossos, Gèneres i Sexualitats. Dec un agraïment especial a Manel Delgado, qui m'ha recolzat i encoratjat des del primer pas. I dec enriquidors debats a la Cati, en Josan, en Jordi, la Mercè, la Livia i l'Anna; i a aquelles que hi són entrant. A en Beppe, l'immens recolzament. A la Sònia Moll, els detalls lingüístics. Agraeixo de tot cor a l'Ignasi Terrades, per l'empatia, perquè és qui m'ha permès entreveure llums enmig de l'ofec i la foscor. Juntament a Marco Aparicio, han fet la revisió del capítol "Els Delictes d'Odi". A l'assessorament de Sandra Fernández. I, sens dubte, a Mari Luz Esteban, per les seves revisions entorn el *swinging*, juntament a Begonya Enguix. Però sobretot, per ser-me un referent intel·lectual i polític. Finalment, agrair sincerament a les meves directores Cristina Larrea i Verena Stolcke, una orientació i crítica sense la que no hagués estat possible la recerca. Ha estat un honor ser al costat d'acadèmiques a qui admiro des del primer dia que començà el viatge antropològic.

A totes, moltes gràcies.

PRÒLEG

INTRODUCCIÓ

A l'esmentar el mot “cross-dressing” en quasi qualsevol context no-anglosaxó, una es troba amb que la persona a qui interpel·la no l'ha sentit mai o bé intenta lligar-ne caps fent-ne la traducció: vestir-se [amb roba o de manera] *creuada*. Després del silenci, la reacció consegüent a un meu intent vague d'explicació, continua sent la desorientació o bé: “ah... les *travestís* de tota la vida”, amb to d'interrogació o exclamació. Sols fortuïtament i quan la curiositat les empeny [algunes m'insisteixen envà en llegir-hi morbo]: “i sols ho fan *homes*?”, “no són *homosexuals*?”, “no ho fan *per sexe*?”, “però... no es volen *canviar de sexe*?”. Sovint aquestes tres darreres, amb to ambigu de pretesa conclusió. Sempre s'hi entra amb sospites. No hi ha un consens social. Però no és possible parlar de cross-dressing sense retornar a tals nocions. D'aquí, tot allò de la tesi que se'n deriva.

Amb el *boom* d'internet de finals dels norantes, principis del segle XXI, un número considerable de persones de pobles i ciutats del territori català contacten a través de les xarxes amb la noció anglosaxona del cross-dressing (m'atreveria a dir centenars). Amb ella, coincideixen amb els discursos que s'hi associen: narratives del *heterosexual male crossdresser* que calen entre sectors a qui no els havia encaixat la imatge que oferí i deixà en herència *la travestí* en l'eclosió dels moviments d'alliberació sexual durant el tardofranquisme o “la transició”. Cala també entre les generacions més joves, qui ara tenen entre vint i trenta anys. EnFemme, del francès *en dona*, és un club que s'obrí l'any 2006 a Barcelona. Als seus inicis, orientat a “homes heterosexuals” i quasi en particular “per a casats”. Local “no destinat al sexe”, única “regla” la transgressió de la qual n'és considerada un sacrilegi¹. En un primer moment era un refugi on resguardar les robes fins llavors “embotides i brutes al *zulo*” de les llars, metàfora de la precarització percebuda d'ésser ocultes dins l'*armari* (espai social de gestió del secret, històricament usat en referència a l'homosexualitat). Però sobretot, era un indret on i a través del què ubicar la pròpia experiència, traçar connexions i saber que no s'era sola: doncs “*somos una legión*”. Així ho repeteix la Sofia, qui n'ha estat durant anys la presidenta.

¹ Ésser un club desvinculat de la relació “Cd-sexe”, fou el que apropà a molta gent. Temps en temps es mormoleja, i alguna de les sòcies que té el club en fa gran queixa, com qualcú ha pogut passar-hi la nit, o

Simone de Beauvoir (1949: 13) formulà la cèlebre declaració: *On ne naît pas femme, on le devient* [no es neix dona, s'arriba a ser-ho]. I dedicà part dels seus escrits al següent interrogant: com poden les dones, aquelles oprimides, esdevenir subjectes per propi dret? És indiscutible el seu llegat, i en ella s'han fonamentat part de les teories postmodernes i postestructuralistes, de les teories sexuals radicals (o *queer*²). No obstant, han passat uns quants anys de la declaració i unes quantes revisions de la categoria *universalista* “dona” per part, entre d'altres, dels feminismes negres i dels feminismes del “Tercer Món”, o postcolonials. L'atenció en la coexistència i articulació de múltiples criteris de classificació del subjecte, i en particular, la centralitat dels processos de formació de la “raça” i la classe social en la constitució del gènere i la sexualitat, ha estat plantejada per Combahee River Collective (2012 [1977]), Angela Davis (1981), Norma Alarcón (1981), Cherríe Moraga i Gloria Anzaldúa (1981), Chandra Talpade Mohanty (2008 [1985]), Gayatri Chakravorty Spivak (1987), Patricia Hill Collins (1990), Valerie Smith (1998) i Verena Stolcke (1974, 2010a [1993], 2010b), entre tantes d'altres. Esdevenir dona/dones... simplement *esdevenir*, inclou les indefugibles dimensions d'*espacialitat* i de *temporalitat*. Elles són l'eix a través de què es desenvolupa la meua tesi.

Jasbir Puar (2007: xvii) amb la noció “*the tempo of always becoming*” basant-se en Achille Mbembe (2001) en l'ús del “*emerging time*”, ha problematitzat la noció de temporalitat basada en una lectura uni-direccional del procés i en patrons cíclics d'estabilitat i ruptura³. Ambdues autores han suggerit comprendre la no-linealitat del temps i desestabilitzar l'oposició estabilitat-ruptura; idea que aquí emmarco en relació a la producció del gènere i de la sexualitat. Argumenten que la no-linealitat, ha estat adoptada simplement com a *caos*.

² De l'anglès *estrany*, traduït com a “teoria torçada”. El terme “*queer*” circulà des del segle XVIII com a insult, per referir a totes aquelles que amb la seva presència qüestionaven la norma social. “*La palabra servía en realidad para trazar un límite al horizonte democrático: aquel que llamaba a otro “queer” se situaba a sí mismo sentado confortablemente en un sofá imaginario de la esfera pública en tranquilo intercambio comunicativo con sus iguales heterosexuales*” (Preciado 2009a: 15). Des dels anys vint, comunitats als EEUU s'hi comencen a identificar. Als vuitantes amb la crisi de la sida, grups el reclamen com a espai de resistència a la normalització. LSD és el primer grup feminista a l'estat espanyol, a denominar-se “*queer*”. Apareix a la revista *Non Grata* nº0 que el col·lectiu publica l'any 1994 (Gracia Trujillo 2009).

³ L'obra de Puar (2007) m'ha estat indispensable per pensar en el marc de comprensió de les interseccions i assemblatges. S'insereix però a un camp aparentment allunyat: de la bio- i la geopolítica contemporània; de la incorporació de certs subjectes *queer* al cos de l'estat-nació a partir del terrorisme, el patriotisme i l'excepcionalisme als EEUU.

El *caos*, pel que pertany al cross-dressing, ha ressonat per analogia amb el fetitxisme, la perversitat o la malaltia mental. Si no hi ha un *continuum* coherent i ininterromput, quelcom ha de passar o algú ha de “passar” (expressió usada per referir a l’emascament o al passar desapercebuda). És totalment adient per encabir-ho i engruixir la taxonomia *sexualis*, al mateix temps productora originària de moltes d’aquestes categories. Sobretot, la del *transvestiten*, així motejat pel discurs medicopsiquiàtric des de Magnus Hirschfeld (1991 [1910]). L’encaix del *transvestiten* hagués estat difícil, s’hagués escapat de les mans del què Michel Foucault (2005 [1976]) en digué la *scientia sexualis* o hagués restat fora d’allò permès i allò prohibit [contra-natura] segons la moral sexual cristiana, en cas de romandre com a *ars erotica*. És a dir: comprenent el “*to cross-dress*” com a pràctica, traçada i viscuda com un plaer o un desig sense un criteri d’utilitat o funcionalitat social. El *transvestiten* s’hagués escapat de lleis, psiquiatres i manuals. Seguint a Foucault, Puar anota: “*ars erotica is not simply outside of, but is opposed to, the knowledge-power configuration of the telling of sex in the Christian west*” (Puar 2007: 75).

Retornant a la interrogació de De Beauvoir, punt que ens ajudarà a comprendre la partença, part de la trajectòria i allò que clausurarà la tesi: “com poden les persones qui practiquen el cross-dressing esdevenir subjectes per propi dret?”. Com es pot haver observat, la distinció que he fet amb de De Beauvoir rau en dos detalls substancials. En primer lloc, en el desplaçament de: “les dones”. Es podria establir un símil amb allò que havia augurat o catalitzat Sojourner Truth quan reivindicà la seva pròpia identitat com a dona, el lloc d’on se l’havia negat, en el discurs en què interroga reiteradament “*Ain’t I a Woman?*”⁴.

El cross-dressing podria partir de la categoria de *negació*: “no-dona”. Amb diferència cabdal a l’herència citada però, es funda damunt la categoria d’*afirmació*: “home” (no exempt de problemàtiques que aniré desenvolupant). A partir d’aquí cal tenir en compte

⁴ Discurs pronunciat a la Convenció dels Drets de la Dona a Akron (Ohio), el 29 de maig de 1851. Coneguda i traduïda com “¿*Acaso no soy una mujer?*” (vegeu Jabardo 2012: 28). El discurs fou transcrit parcialment al *New York Tribune* del 6 de juny de 1851, i complet al *Anti-Slavery Bugle* del 21 de juny del mateix any. Pren el títol citat a l’edició de Barker Gage al 1863. Es popularitza a partir del llibre de bell hooks *Ain’t I a Woman. Black women and feminism* (1981), en què l’autora denuncia les negligències dels feminismes en l’anàlisi del treball com a força alliberadora, centrant l’atenció en l’explotació de mà d’obra negra i de classe baixa al mercat laboral estatunidenc. Truth, nascuda com a esclava a l’estat de New York, és una de les principals intel·lectuals negres abolicionistes, i lluitadora contra tota forma d’opressió racial i de gènere.

com l'alteritat o la negació que *les dones* han corporeïtzat (unes més que d'altres), ha estat necessària per sostenir el confort, el prestigi i l'existència d'aquest darrer "home". Més enllà, qui practica el cross-dressing es vincula a "les dones" i a allò "femení" que hi uneixen, per una continuïtat en la relació d'*afirmació*, sigui quin sigui el mode o confluència de modes: *sentir-se* dona o *sentir-se com a* dona, *expressar la part* femenina, *admiració* o *estima cap a* les dones, etc.

La polèmica en què s'emmarca la meua tesi continua sent: Què té a veure el *sexe* amb el *gènere*, i viceversa? La investigació desvela la fluïdesa classificatòria del cross-dressing en l'ontologia binària de la societat moderna occidental.

L'interrogant entorn la noció "natural/prediscursiu", és a dir si el *sexe* és una conseqüència *natural* de les diferències corporals, ha estat àmpliament respost en treballs com els de Judith Butler (2010a [1990], 2002a [1993]) o Thomas Laqueur (1994). En el camp de la biologia ho ha fet Anne Fausto-Sterling (1993, 2006)⁵ i en la filosofia de la ciència: Ruth Hubbard (1997 [1990]), Donna Haraway (1991) o Helen Longino (1991), entre d'altres. És especialment rellevant el tret de sortida de Butler (2010a), argumentant que la matèria dels cossos no pot ser la base natural preexistent en el què basar les concepcions del binarisme sexual. Es centra en els *discursos* que el prefiguren, és a dir, l'imaginem o el simulen. L'autora és influenciada per Gayle Rubin (1986 [1975]), qui articula de mode pioner el *gènere* i *cos* amb la *sexualitat*, definint la base del què coneixem com a "sistema sexe/gènere"⁶. Precisament, Butler sostindrà que

⁵ Fausto-Sterling (2006) desvela en estudis com no hi ha diferències regulars entre els sexes, mostrant com el medi interpretatiu modela i opera en la materialitat del cos mateix. Laqueur (1994) dóna la clau en la seva genealogia del "dimorfisme sexual". Hi ha un instant en el pensament mèdic i popular occidental, en què transitem del "model d'un sexe/carn" al "model de dos sexes/carn" (amb influència de Foucault, 2005). Es consolida a finals del segle XVIII, principis de XIX. Coincideix amb el naixement de la biologia de la reproducció, la medicina, etc., que el doten d'infraestructura i llenguatge. Segons l'autor, d'aquí s'organitza la vida política, social i simbòlica basada en tal "fet" (ho vinculo amb la noció de "fets socials totals" de Durkheim 1994 [1895] i Mauss 1969 [1921]). Amb ell emergeix la noció del "sexe oposat", el femení, així com noves diferenciacions a través ja no del cos *visible* sinó d'elements *invisibles*. Un exemple és com la fisiologia cel·lular denomina la passivitat i l'activitat de cèl·lules anabòliques com a "femenines", que conserven i emmagatzemen energia, i cèl·lules catabòliques com "masculines", que en consumeixen (vegeu Geddes i Thompson 1889: 16-31).

⁶ Rubin es pregunta entorn el *sistema de relacions* mitjançant el qual una dona [en diu "*hembra de la especie*"] es converteix en dona oprimida (1986: 96). Segons l'autora, el sistema de parentiu i el matrimoni en són factors claus i presta atenció a les seves implicacions sociosimbòliques. Fa una crítica a l'essencialisme biològic i l'heteronormativitat implícites a les obres de Marx, Freud i Lévi-Strauss. Destaca com la "domesticació de les dones" hi és àmpliament estudiada sota d'altres noms: "*Leyéndolas, se empieza a vislumbrar un aparato social sistemático que emplea mujeres como materia prima y modela mujeres domesticadas como producto*" (ídem).

per mantenir en l'espai i el temps allò *natural* o la ficció d'un *ser pre-social*, es necessita d'una *continuitat* i *coherència*. És el "gènere" el que permet assignar unitat a l'experiència a través del contínuum sexe-gènere-pràctica sexual-desig (Butler 2010a: 72)⁷. Què vol dir això? Que perquè els cossos siguin i/o mantinguin la coherència, hi ha d'haver una associació arbitrària d'atributs físics i de comportament: *masculí* expressa *home* i *femení* expressa *dona*. Coincidint amb Foucault (2005), Adrienne Rich (1980) i Monique Wittig (2006), tal coherència és definida històricament mitjançant la pràctica obligatòria de l'heterosexualitat. És a dir, la identificació i l'orientació del desig s'han d'excloure mútuament: "*quien se identifica con un determinado género debe desear un género diferente*" (Butler 2002b: 76). Quan no s'obeeix la norma, comença el "caos" del *heterosexual male crossdresser*.

Malgrat l'ús que faig de De Beauvoir, desitjo es compregui que no considero el pensament de la diferència sexual com un punt de partida teòric adequat a prendre amb els ulls bandats. Es concep sols gràcies a l'oposició naturalesa-cultura o l'anomenat dualisme cartesià, un supòsit ja des de fa dècades qüestionat a l'antropologia sociocultural. Més aviat i seguint el suggeriment de Wittig "*la Mujer' es una formación imaginaria*" (2006: 58), el considero un punt-trampa per la desnaturalització radical de les categories sexuals. Foucault (2005) havia afirmat prèviament com "el sexe" és una idea formada a l'interior del "dispositiu de la sexualitat"⁸. El pensament modern on es fonamenta la "diferència sexual" és construït a base d'oposicions simbòliques que dissocien la naturalesa i la cultura: humà-no humà/ sexe-gènere, etc.; i les ordena atenent a les idees de la societat, les expectatives bio-socials i als seus usos. El salt

⁷ Referencio aquesta cita perquè inclou "pràctica sexual". No sempre acompanya la tríada al designar la Matriu d'Intel·ligibilitat Heterosexual: la "*rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos*" (Butler 2010a: 292). Ho considero important per dos aspectes: quan la inclou, majorment hi vincula el "desig sexual". El desig s'expressa a través de la pràctica sexual (ídem: 72). A la meua investigació esdevindrà indispensable considerar tal separació sense una relació de conseqüencialitat. En segon lloc, la incloc per donar compte de la naturalització de les pràctiques sexuals que emergeix d'una representació del desig (independentment del desig percebut per part de qui realitza tal pràctica). La forma en què Butler fa la relació denota la influència de Foucault: els desitjos no són entitats pre-existents sinó que es constitueixen en el transcurs de pràctiques socials. Fent tal separació mostro com les pràctiques són reciprocament mediatades per desitjos, però també percepcions sensorials i imaginàries entorn la sexualitat.

⁸ Foucault concep el "dispositiu" com: "*un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments (...)* c'est justement la nature du lien" (Foucault 1977: 299).

interpretatiu del *sexe* al *gènere* s'havia dut a terme, en bona mesura, degut a investigacions etnogràfiques comparatives que mostraven la diversitat dels sistemes de classificació i modes de construcció del sexe/gènere i la sexualitat en diferents societats. Mead (1928, 2006 [1935]) fou una de les precursors⁹. Philippe Descola (2005) n'ha consolidat la discussió amb el que ha denominat *Naturalisme*¹⁰.

No poc obviar tal discussió entorn els binarismes si em vull centrar, seguint a Jane Collier i Michell Rosaldo (1981: 276), en allò que les persones fan i els supòsits culturals de les seves accions. Els supòsits es desvelen en la idea “vestir-se amb roba del *sexe oposat*”¹¹, i es consoliden en la denominació *male crossdresser*, *male transvestite*, *male femaler* o *sex-changer* en investigacions precedents, fetes majoritàriament des d'aproximacions psicologistes com el de Georgina Burgos (2010) o interaccionistes (Garber 1992, Ekins 1997, D'Exaerde 2001, etc.). Peter Ackroyd (1979) en fa el fidel retrat: “*a transvestite never forgets –and never allows to forget- that he is a man in women’s clothes*” (cit. a Lurie 1992: 260).

Faig ús de l'oposició “homes-dones” perquè han emergit al camp com un *punt d'orientació* o una *localització*. Es tracta d'un procés teòric i abstracte de pensar-se i de sentir-se que no es pot desvincular d'un procés totalment corporeïtzat i amb efectes en la seva materialització, doncs es modelen entre ells. A través d'aquest punt, les persones *senten* les fronteres corporals (en el sentit d'Ahmed 2004). També les *veuen*. Raewyn Connell (2010) sosté com en la societat occidental, amb la polarització percebuda del gènere com a efecte dels processos de naturalització, la masculinitat és un concepte inherentment *relacional*: no existeix si no és en contrast amb la feminitat. I viceversa.

⁹ Moore (2009) recorda com no tota societat concep els homes i dones com a categories distintes i contràries. Les feministes dels setantes pertanyents al boom de l'Estudi de/sobre les dones [*Women's Studies*], denunciaren el què Martín-Casares (2008: 20) en diu “l'etno-androcentrisme” intrínsec a la construcció científica: la interpretació de comunitats no-pertanyents a qui investiga des dels propis paràmetres, mediada per una relació de forces inherent a la confrontació etnogràfica.

¹⁰ L'antropologia sociocultural ha fet una contribució clau al respecte, constatant com les classificacions i les relacions de la naturalesa, la distribució de les propietats del què Descola en diu aquells “existents” (animals, plantes, pedres, etc.) així com la concepció de les seves oposicions o continuïtats, divergeixen entre diferents societats (Latour 1991; Viveiros de Castro 1996, 2010 o Descola 2005).

¹¹ El verb “[to] *cross-dress*” es defineix a l'Oxford Dictionaries, així com en d'altres diccionaris, com: “*wear clothing typical of the opposite sex*”. Font: http://www.oxforddictionaries.com/definition/american_english/cross-dress

In our culture, at least, the physical sense of maleness and femaleness is central to the cultural interpretation of gender. Masculine gender is (among other things) a certain feel to the skin, certain muscular shapes and tensions, certain postures and ways of moving, certain possibilities of sex. Bodily experience is often central in memories of our lives, and thus in our understanding of who and what we are (...) The performance is symbolic and kinetic, social and bodily, at one and the same time, *and these aspects depend on each other* (Connell 2010: 52-54).

Rich (1980), Audre Lorde (1984), Spivak (1987), Haraway (1988), etc., pertanyen a les generacions ascendents que m'han brindat marcs de comprensió com la "política de la localització" o els "sabers situats". Però la fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (2002 [1945]) o Thomas Csordas (1994), i en particular la fenomenologia *queer* de Sara Ahmed (2006), m'han facilitat poder acabar de comprendre com moltes de les persones qui practiquen el Cd s'*orienten* a l'hora d'habitar el quotidià¹².

Segons Ahmed (2006), els cossos esdevenen *orientats* per com ells habiten l'espai. Jo emfatitzaria, per com ells habiten l'*espai* i el *temps*. Per correlació, l'espai i el temps es relacionen amb la forma d'habitar-los corporalment. Aquesta forma "d'habitar" es fa a partir d'un *punt d'orientació*: un punt des de, o a partir del que les persones s'orienten. Entre qui practica el cross-dressing, el punt principal és haver estat assignades al naixement com a homes, més ser llegits i triar representar-se al quotidià-públic com a tals, i majoritàriament representar-se i ser llegits com a heterosexuais. Connell (2010) assenyala com a "la ideologia homofòba" (llegeix-se discursos, conceptes, representacions, etc.), la frontera entre l'heterosexual i l'homosexual es mescla amb la frontera entre el masculí i el femení: el gai és imaginat com a home *feminitzat* i la lesbiana com a dona *masculinitzada*, "inversió" amb profundes implicacions per les "pràctiques de gènere" que denomina Mari Luz Esteban (2004: 58)¹³, i per la construcció del "gènere" mateix. D'unes i altres persones diria, de rectes [*straight*] i no-rectes [*torçades*] a aquesta norma. Si la feminitat i la masculinitat continuen sent conceptes *relacionals* per explicar l'orientació del desig eròticosexual, un *home* per ser llegit com a *home heterosexual* haurà d'accionar en masculí. Conseqüentment, serà

¹² Ahmed (2006) treballa la noció fenomenològica d'*orientació* a través de l'orientació sexual, l'orient i l'orientalisme. Beu d'autors com Csordas qui treballa entorn la noció de percepció i *propriocepció*: "*our sense of being in a body and oriented in space*" (1994: 5).

¹³ És deudora de Connell (2010) amb la idea de com el "gènere" implica un mode d'ordenament de la *pràctica social*, una preocupació teòrica amb tret de sortida de Bourdieu (2000, 2006b).

llegit com a *homosexual* si acciona en femení, en gest, moviment, mode de paraula, etc. Aquí resideix el “*caos*” del cross-dressing, en la fluïdesa d’aquestes *relacions*.

És important tal *punt d’orientació* perquè parla de l’assumpció d’una posició particular en el marc de les relacions de gènere. Ho veuré en l’acoblament d’un marc de relacions marcades per criteris de classificació com l’orientació eròticosexual, la classe social, l’edat, l’indret de procedència i residència, etc., que no apareixen sempre cada una amb el mateix grau d’intensitat. El meu propòsit s’emmarca en l’aclariment de Nira Yuval-Davis (2006), Manuel De Landa (2002, 2006) o Puar (2007), en com cada un dels criteris de classificació no és irreductible a l’altra sinó que interactuen i es construeixen l’un amb l’altre: “*the ontological basis of each of these divisions is autonomous, and each prioritizes different spheres of social relations*” (Yuval-Davis 2006: 200-201)¹⁴. És a dir, tenen un component provisional i de la interacció entre els criteris es crea un nou conjunt. De Landa (2006: 19) subratlla com cada un d’aquests *assemblatges*¹⁵ és involucrat en processos de territorialització i desterritorialització. La territorialització estableix la identitat pròpia de l’assemblatge, mentre la desterritorialització la desestabilitza. Tal focus que Puar (2007) ha denominat com a *assemblage theory*, és especialment rellevant perquè em permet traspassar les limitacions de la tendència en sumar les “identitats”, pròpia del marc de la *intersectionality* (Crenshaw 1989). A partir d’aquí, es tracta de pensar les relacions sistèmiques entre allò complet/el cross-dressing i les seves parts/criteris de classificació, assenyalant la complexitat i el dinamisme dels mecanismes que causen una situació de “subordinació”: “*the focus here is not on whether there is a crime taking place, nor determining who is at fault, but rather asking, what are the affective conditions necessary for the event-space to unfold?*” (Puar 2012: 61). Aquestes idees m’atorguen el marc amb què treballar a partir de categories que són per sí mateixes indissociables dels processos històrics, socials, polítics, etc. que les constitueixen.

¹⁴ Idea anticipada per Anthias i Yuval-Davis (1983, 1992).

¹⁵ L’assemblatge segons De Landa (2002, 2006) en una revisió de la noció de “relacions d’exterioritat” de Deleuze i Guattari (1988), és un concepte que permet pensar en les relacions sistèmiques entre allò complet [*whole*] i les seves *parts*. L’assemblatge no és una totalitat en què totes les parts són fusionades, sinó que cada una de les parts manté la seva autonomia i pot ser separada d’un assemblatge i ubicada en d’altres assemblatges.

Tal posició en el marc de les relacions de gènere varia [i mou d'altres relacions] entre les persones qui decideixen fer un procés trans i presentar-se en el quotidià-públic com a transgènere, transexuals, etc.; fenomen *in crescendo* entre qui practica el Cd amb els marcs que s'obren recentment, com és el naixement de Trànsit (servei de promoció de la Salut per a persones Trans de l'Institut Català de la Salut, ICS). He emfatitzat lo “quotidià-públic” perquè aquelles qui trepitgen l'espai públic expressant-se “com a dones” (en el cross-dressing), ho escullen fer en contextos on és difícil que els entorns familiars, laborals, etc., les reconguin. Seguint a Ahmed, el *punt d'orientació* [com a homes] té a veure amb com comencem, com procedim des d'aquí, com signifiquem el camí, i afecta el com *allí* [diuen elles, vestir-se o sentir-se “com a dones”] es presenta a sí mateix.

El gènere és dependent del mode temporal i espacial d'habitar la corporalitat. La dimensió de la *temporalitat social* ha estat treballada per Butler (1998: 297), qui ha sostingut que el gènere és *inconstant* i *contingent*, constituït d'acord amb unes coordenades socioculturals específiques. Ho explica a través de la *performativitat*¹⁶:

La performatividad del género gira entorno a la metalepsis, la forma en que la anticipación de una esencia provista de género origina lo que plantea como exterior a sí misma (...) La performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente (Butler 2010a: 17).

En el cross-dressing, el gènere *masculí/femení* s'habita de manera diversa segons espais i es vincula amb la dimensió d'allò *públic/privat*. “L'armari” o la vivència del Secret conformen la vida de bona part d'aquelles qui practiquen el Cd i delimiten els seus espais d'expressió. El “manteniment cultural” de la performance es vincula a micro-contextos, tal com ha estudiat Goffman (2009 [1959], 2001 [1961]) i l'interaccionisme simbòlic. Més enllà però, el Secret és el que mou l'emoció que explica la història [del “vestir-se”] i és afectat per la història: és el que permet a la història del cross-dressing

¹⁶ Idea anticipada per la psicoanalista anglesa Joan Rivière, a la conferència *Womanliness as a masquerade* de Londres l'any 1929. Marcel Mauss és el pioner en concebre l'any 1934, com els moviments corporals no són programats per la biologia sinó per la cultura, adaptant-los als ordres eficaços per cada societat: “*hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva y individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición*” (Mauss 1992: 340). Anunciava una de les preocupacions de l'escola americana de Cultura i Personalitat, coneguda per les capdavanteres Ruth Benedict i Margaret Mead.

ser efectiva *per se*¹⁷. No es comprèn sense atendre els espais *íntims* o *confidencials* com els que ofereix el club EnFemme o el club liberal Fidelité. Aquest darrer, conegut com a local *swinger* o d'intercanvi eroticosexual, és on he realitzat durant menor temps el treball de camp¹⁸.

Una il·lustració de tals oposicions i que retorna a un fonament essencialista, la trobo en un titular de la Vanguardia: “*La gran mentira de Bruce Jenner*”. Anticipa el reportatge que dies més tard obrirà portada a la revista *Vanity Fair* del 9 de juny de 2015, difós àmpliament entre mitjans de comunicació. No s’allunya del què podria ser una de les tantes representacions del Secret del cross-dressing, referint a una persona qui ha fet una “transició” [ara transexual]:

Jenner empezó a hacer su transición al poco de ser medallista. Incluso cuando viajaba por Estados Unidos haciendo conferencias y protagonizando anuncios, debajo de su ropa de hombre ya vestía pantis o sujetadores. Sin embargo, refrenó la llamada de su naturaleza por el miedo a la reacción pública, al que dirán. Pero recuperó su esencia recientemente (...) Para adaptarse a su nueva identidad sexual, Jenner convocaba en su casa ‘noches de chicas’. Estas reuniones, en las que se cenaba y tomaba vino, le permitieron familiarizarse con su feminidad y que se sintiera comfortable como tal (...) ‘Bruce siempre mintió. Caitlyn no tiene secretos’ (Peirón 2015: 8-9).

En el cross-dressing, cal problematitzar les fronteres espacials. Els processos de “feminització” transcendeixen allò íntim i s’instauren i produeixen el mode de presentació del seu quotidià com a “homes”, a través d’un persistent “treball corporal” (Wacquant 2004) com exercicis gimnàstics, dietes, cures corporals, depilacions, etc. Els permet re-modelar i mantenir determinades formes corporals. La presentació i vivència del gènere emergeix de manera no-lineal i interrompuda en el temps, sent aquesta interrupció part constitutiva de la temporalitat del gènere i que transcendeix els patrons d’estabilitat i ruptura ja criticats per Mbembe (2001) i Puar (2007).

“*Gender reversal*”, “*gender mobility*” o “*gender migration*” són alguns dels termes amb què autors han referit al cross-dressing. No han realitzat però una descripció profunda

¹⁷ Usaré majúscules al referir al “Secret” del cross-dressing pel seu caràcter constituent, i ho faré en minúscules per referir-hi genèricament.

¹⁸ A diferència d’EnFemme, el nom del club liberal no respon al seu nom real. Pretenc vetllar per la confidencialitat d’altres espais d’ús i gaudi del Cd, així com els de persones que són al marge de la recerca. No faig cap referència a la seva ubicació geogràfica. Tampoc el club la fa pública.

de la implicació d'aquesta "mobilitat" temporal (vegeu Ekins i King, 1997: 3). "*Gender blending*" ho denomina Holly Devor (1989: vii) considerant la mixtura de característiques del què en diu "dos rols de gènere estàndards" entre persones qui "indiscutiblement" pertanyen a un sexe i s'identifiquen amb el gènere en correspondència. "*Dedoublement*" ha preferit D'Exaerde (2001) argumentant com les persones experimenten una dualitat connectada, una mena de "*feminine alter ego*" (ídem: 31) que cobreix el gènere masculí percebut com a permanent. D'Exaerde pren la idea de "*a split in the ego*" de Lionel Ovesey i Ethel Person (1976: 234), al mateix temps que s'oposa a ella considerant errònia la definició dels *transvestites* com a homes amb dues identitats de gènere dividides (tal com ho ha fet Evans, 1993: 183).

A partir de les idees recollides als paràgrafs anteriors, centro l'atenció en la contingència dels recorreguts de qui practica el cross-dressing i en allò que fa intel·ligible, quan és possible, la comprensió de la pròpia experiència. Aquí, les categories se'ns tornen provisionals. Es relaciona amb el concepte de "subjecte nòmada" de Rosi Braidotti (2000). L'autora revisa la proposta de Gilles Deleuze i Félix Guattari (1988) entorn *lo nòmada* com un estat de fuga de les fronteres de la territorialitat. El concepte permet treballar en com la idea d'identitat resideix en el procés, moviment o desplaçament (incloent la dimensió d'espai i temps). Braidotti l'aborda en el sentit d'un travessament de categories del subjecte, i d'una posició epistemològica en moviment més enllà dels marcs conceptuals dualistes. L'enfocament m'obligarà a una anàlisi especialment crítica en el context del cross-dressing, i amb ell clausuraré la recerca.

La meva referència a De Beauvoir plantejà: "com poden les persones qui practiquen el cross-dressing esdevenir subjectes per propi dret?". Si la primera distinció amb l'original fou el desplaçament del subjecte "les dones", la segona rau en l'absència d'*aquelles oprimides*. La qüestió-clau consisteix en si es pot parlar d'opressió quan moltes de les persones qui practiquen el cross-dressing són assignades, llegides i trien representar-se en la major part de les esferes socials com a homes. Moltes d'elles¹⁹, en

¹⁹ Usaré el femení per referir-me a les persones qui practiquen el Cd. Usaré puntualment el masculí (determinants, pronoms, o referència directa) per referir a situacions de la quotidianitat en què emfatitzen ser llegides com a homes o bé són percebudes com a tals. Moltes autores usen el pronom masculí malgrat les persones es presentin amb un nom femení a les seves recerques (també tesis contemporànies com la de l'antropòloga D'Exaerde, 2001: 67) En l'escriptura usaré el genèric femení per referir al substantiu el·líptic "la persona" i evitar tota relació entre allò universal-masculí. Wittig proposa referint al francès

relacions afectives/parelles o matrimonis heteronormatius, de mitjana edat, de classe mitja o mitja-alta, funcionals²⁰, i procedents i residents legalment en el context català. Si més no, conté una paradoxa en el règim sociopolític de l'heteronormativitat, sobretot pel que fa al seu valor sexual i visibilitat.

En cas de resposta afirmativa, cal saber com combinar i interpretar tot això; entendre la relació entre les categories i els seus significats. Doncs no es pot fer un paral·lelisme directa amb la *cimarrona* de Wittig (2006) qui defensa que una lesbiana no és una dona, argumentant directament que qui practica el Cd “no és un home” escapant-se de la posició de gènere que li atorga privilegis en el context heteronormatiu. En cas de resposta negativa, cal saber si parlem de privilegis, confort, etc. i saber com ho hem de fer. Plantejant-ho d'aquesta darrera manera, podria considerar-se un oxímoron: no pot esdevenir subjecte de drets qui ja els gaudeix. Si així fos, quedaria invalidada la qüestió que he adaptat de De Beauvoir. Esdevenir subjecte de drets vol dir esdevenir subjecte polític. Tal fet comporta una responsabilitat històrica.

No obstant, si centrem l'anàlisi en el desig de *ser* de la persona, en la percepció d'una mateixa i en la *provisionalitat* de les categories, sense oblidar els inherents efectes dels seus processos de materialització i les jerarquitzacions que crea, l'anàlisi se'ns torna complexa i no reduïble a oposicions. Encara que la provisionalitat i el moviment, a voltes n'intensifiquen els seus efectes: tant poden desplaçar com fixar les fronteres de les categories. Aquesta tesi és inspirada en l'èmfasi de Braidotti, de com els feminismes i els postestructuralismes ens han fet reconèixer “*la complejidad, o sea, 'la presencia' simultánea aunque discontinua de aspectos potencialmente contradictorios de los diversos ejes de subjetividad*” (Braidotti 2004: 98; èmfasi meu).

Des del primer moment d'aproximar-me al cross-dressing, he intuït que aquesta “presència” no podia comprendre's a sense tenir en compte les següents interrogacions:

elles: “el objetivo de este enfoque no es feminizar al mundo, sino hacer que las categorías de sexo resulten obsoletas en el lenguaje” (2006: 112). Un anacronisme del llenguatge que es descompon al llarg de la tesi.

²⁰ Els *Disability Studies* sorgeixen als vuitants en el context anglosaxó. Constitueix un gir epistemològic en la desnaturalització d'un concepte de “discapacitat” fins llavors ineludiblement vinculat al cos. Algunes autores qui n'han fet un abordatge interseccional: Garland-Thomson (2005), McRuer (2006), Slater (2014). Al context estatal: Guzmán i Platero (2012) o García-Santesmases (2014, 2015).

la violència trànsfoba²¹ que sembla travessar la nostra societat, arriba a les persones qui practiquen el cross-dressing? Si és així: De quina manera? Com travessa i modula aquestes pràctiques? Com s'escenifica? Quines són les seves manifestacions? Podria ser que les diferents manifestacions de les violències es relacionessin amb la identitat de gènere, l'orientació eròticosexual, la classe social, l'indret de procedència, etc. de les persones? Si és així, com s'articulen les seves manifestacions amb els significats de gènere i de sexualitat?

La intenció de la meua tesi és comprendre els mecanismes genèrics i les formes específiques a partir de què la societat occidental moderna fa intel·ligibles i “habitables” tan sols unes formes de vida heteronormatives. La hipòtesi consisteix en que existeixen processos sociohistòrics, culturals i simbòlics, que influeixen que les persones qui practiquen el cross-dressing en el context català percebin com a restringida la lliure expressió del gènere, i m'atreuria a dir a més, percebin com a restringides les possibilitats d'existència. Si és així, em pregunto quines i com són les estratègies que les persones posen en marxa per habitar en aquest context. Què és el que les estratègies modelen, desplacen i impliquen. M'interrogo si existeixen vincles de solidaritat i reciprocitat per fer-ho possible. Usant la noció de “*cerrazón*” recollida per Wacquant (2013: 15)²² i fent-la dialogar amb l'herència de Bourdieu (2006a) en relació als mecanismes de diferenciació entre grups socials, em plantejo comprendre els processos a partir dels què en un camp social²³ on els recursos [aquí simbòlics] es poden percebre

²¹ Al llarg de l'escriptura apareixerà el concepte “violència(es) trànsfoba(es)”. Empro el singular com a utilitat estratègica de concebre-la com a categoria, al mateix temps que m'és important apuntar la diversitat de les seves manifestacions. És un terme usat per les comunitats trans per referir a la discriminació per motius “d'identitat de gènere”, així com per diferents operadors jurídics i actors institucionals, també de caràcter internacional [*Transphobic violence*]. Ho ampliaré als darrers capítols de la tesi .

²² Wacquant és desenvolupant una perspectiva de la marginalitat avançada, dels nous règims de relegació socioespacial. Usa la noció de “*Schliessung*” de Max Weber (2002 vol.2: 55): “*designa al conjunto de procesos a través de los cuales un colectivo restringe 'el acceso a las posibilidades (sociales o económicas) que existent en un dominio dado': sus miembros 'usan como argumento ciertas características reales o virtuales de sus adversarios para tratar de excluirlos de la competencia'*” (Wacquant 2013: 15).

²³ Prenc la noció de *camp* de Bourdieu (2006a) referint a un espai d'acció social en el que conflueixen relacions específiques, que no es pot dissociar d'un conjunt més ampli de camps estructurats per influències recíproques i relacions de dominació. Al camp es mouen *capitals* i les persones es mouen per capitals que posseeixen i produeixen, també *simbòlics*. Les fronteres del camp són ambigües: un camp no pot ser explicat sols per les seves qualitats intrínseques.

com a finits, les persones o col·lectius posen en circulació *valors* o *capitals*²⁴ específics; així com restringeixen o veuen restringit l'accés a ells, en una dinàmica d'exclusió a d'altres de la competència (per tant, a d'altres que perceben com “la competència”).

Seguint a Alberto Cardín, centro l'atenció en “*la capacidad de modificación dentro de su propia estructura simbólica que cada cultura soporta, y si tal modificación se da en el sentido de sus propios recursos simbólicos, o mediante la renuncia a los mismos para adoptar otros, disfuncionales y extraños*” (Cardín 1984: 34). En el context britànic, Mary Douglas (2007 [1966]) havia advertit prèviament de la vulnerabilitat dels marges de tot sistema social. Front la vulnerabilitat, tals marges poden ser considerats perillosos i per això cal enfortir les fronteres i gestionar allò transfronterer. És rellevant per la meua tesi, a l'interrogar-me *si* amb el cross-dressing ens trobem (i *com*) davant quelcom transfronterer, i què ens informa això d'on es localitzen els punts d'enduriment, i per tant de vulnerabilitat, de la frontera. Per l'antropòloga, el cos és el principal sistema de classificació i metàfora del sistema social en diferents realitats culturals. És un límit variable, una superfície de permeabilitat políticament regulada que reflecteix el mode d'organitzar la relació amb el món i el mode d'organitzar les relacions socials. El cos ens dóna la pista de la possible modificació d'aquesta estructura a què refereix Cardín. Precisament, com a “símbol natural” (Douglas 1978 [1971]), és a dir, percebut en l'ordre *natural* a través d'esquemes de significació de l'ordre *cultural* que els naturalitza, produeix i transforma en sentit comú de realitat través d'un procés de simbolització. El cos produeix i és l'efecte, i sobretot resisteix i proporciona aquestes i d'altres estructures simbòliques. Serà important a la tesi observar si es fa usant els propis *recursos sociosimbòlics disponibles* o mitjançant la seva *renúncia*. L'antropologia feminista, els estudis *queers*, i els activismes, no ens podem desmarcar de tals llegats. Comprendre'ls ens informa d'on són els límits d'aguant dels sistemes.

Per elaborar tal propòsit i respondre als interrogants inicials, desenvolupo la tesi a partir dels capítols que aquí exposo. En ells s'obren interrogacions o línies d'anàlisi, la resposta de les quals desitjo es trobin en els capítols que segueixen.

²⁴ Avanço que comprenc els *valors* i *capitals* com a “forces a l'interior del camp social” (Bourdieu 1977b); forces relacionals a l'interior d'un espai dinàmic on la distribució dels diferents capitals i valors, i els processos dialògics entre ells, configuren el mateix camp.

La **“Part I. La construcció històrica d’algunes categories identitàries”** és escrita a partir de dos eixos de caràcter històric que contextualitzen i clarifiquen la configuració contemporània de la “travestí” i el seu mapeig en relació a d’altres categories: homosexual, transformista, transsexual, transexual, travesti, travolo, transgènere, *drag queen*, etc. El primer capítol mostra una anàlisi de la producció del *transvestiten* i el *cross-dressing* en la trajectòria de les teories sexològiques (del segle XIX i XX), la seva diferenciació en relació a d’altres categories, i la seva continuïtat als manuals de referència *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) de l’*American Psychiatric Association* i el *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems* (ICD) de la *World Health Organization*. Comprendre tals categories com a efecte i part constituent de l’organització taxonòmica de les societats occidentals a través de la producció medicopsiquiàtrica que se’n deriva (d’influència estatunidenca i nord-europea), em permet aprofundir en les continuïtats però també en la provisionalitat tempoespacial²⁵ i les disruptions que tals categories ofereixen. Sembla la base per entendre els efectes materials i sociosimbòlics de tals classificacions per a la vida de les persones, així com les lectures consegüents que es fan d’elles.

El segon capítol recull la trajectòria legislativa i sociopolítica de la “travestí” en el context català. Ubicar la figura en relació amb espais de la ciutat i d’altres comunitats conceptualitzades d’avantmà, possibilita entendre el vincle amb d’altres experiències que han format part d’un univers de representació comú (també construïdes i regulades jurídicament, mediàticament, etc.). La noció medicopsiquiàtrica “d’inversió” ha mediat la trajectòria de les definicions i pugnes de gran part dels col·lectius i activismes. A través de la seva gestió, de posicionaments i diferenciacions en relació a ella, ha estat possible veure els elements i recursos simbòlics que els diferents col·lectius usen i desplacen a l’arena pública en una situació d’estigmatització.

La **“Part II. Re-emmarcant velles aproximacions per a camps emergents”** introdueix les tècniques i la metodologia de la investigació a partir d’una reflexió epistemològica hereva dels feminismes, la fenomenologia i les disquisicions de les antropòlogues precedents. Indaga en les limitacions i potencialitats analítiques quan la investigadora es situa en l’acoblament de l’acadèmia i l’activisme. En primer lloc,

²⁵ Els mots “espaciotemporal” o “temporal espacial” serien els més correctes en termes morfològics. Usaré quan em sigui necessari el mot “tempoespacial” per fer-ne una contracció i facilitar la lectura, al mateix temps que m’ajuda a assenyalar la primordialitat del “temps” a la recerca.

descriu l'entrada al terreny i la delimitació de la recerca. A continuació, els dilemes i el seu maneig a l'escriure entorn una pràctica caracteritzada per dos trets principals: la seva fluïdesa i que es vertebrava majorment a partir del Secret. Mostro com les circumstàncies que se'n desprenen i l'èmfasi en la confidencialitat, han estat situacions analítiques *per se*. La producció d'un film documental que fou en un primer moment part de la tesi i més tard s'escindí com a projecte en paral·lel, ha estat node d'informació important per comprendre la contingència del col·lectiu. En darrer lloc, aprofundeixo en la "percepció participant", el registre sensitiu de l'experiència i el compromís corporal de la investigadora. Ho faig a través de descriure les dinàmiques de contacte i de reconeixement al camp. En particular, a través del rol de l'eròtic assenyalant com la subjectivitat eròtica de l'antropòloga *pot ser* epistemològicament productiva (Kulick i Willson 1995). Desitjo pugui si més no problematitzar el que Kulick advertí de com l'antropologia sempre ha "traficat" amb la sexualitat de les persones qui estudia. La pregunta subjacent al treball ha estat: és possible una escriptura no-transfòbica per part d'una investigadora *cis*²⁶ a l'ésser immersa en un marc on opera la transfòbia?

L'accés als discursos de què es disposa, i per tant, l'estructura simbòlica que opera a l'hora d'elaborar l'experiència personal i col·lectiva, es plasma a la "**Part III. El cross-dressing en el context català**". En ella entrellaço les històries de les persones d'EnFemme, que aparegueren sovint com a carta de presentació en cada nova interacció al camp (aprofundides en entrevistes). Com advertí David Valentine (2007) en la seva etnografia entorn la categoria *transgender*, les narratives produeixen el fenomen que semblen voler descriure. Ens expliquen quan començaren a "posar-se roba de dona", la seva adquisició, l'ocultació, el carrer i les estratègies del "passar", l'anonimat i l'accés a través d'internet, el contacte amb d'altres persones, etc. A través dels relats pretenc comprendre, què entenen per cross-dressing? Quin n'és el seu ús? Per què calà tal

²⁶ En el camp dels estudis de gènere, *cisgènere* s'usa per descriure a persones qui no s'identifiquen com a trans o transgènere: el gènere assignat al néixer concorda amb la identitat de gènere percebuda. El concepte planteja certa complexitat, puig s'aplica a l'alineació entre la identitat de gènere - gènere assignat i comportament esperat (entre ells, l'orientació del desig i expressió de la sexualitat). Wittig (2006: 43) planteja la polèmica aportació "les lesbianes no són dones". Argumenta que el terme *dona* assumeix un caràcter polític en un context discursiu i cultural que fa de l'heterosexualitat el seu centre. La persona sols es converteix en *dona* a l'entrar en aquest marc de relacions [per una revisió en profunditat: Burgos 2003]. A la present recerca, i més enllà de la meua indiscutible diferència amb moltes de les trajectòries corporals i emocionals trans, opto per usar "cisgènere" reconeixent els efectes materials, discursius i acadèmics d'haver estat llegida i llegir-me com a dona jove i lesbiana.

concepte anglosaxó? Per què entre elles? Què explica el Cd entorn les posicions socioestructurals que ocupen públicament al seu quotidià (identitat de gènere, orientació eròtica, classe social, edat, indret de procedència, etc)? O bé, què revela la interacció d'aquests criteris de classificació entorn la construcció del Cd? Situar les trajectòries de les persones, obliga a una anàlisi de l'assemblatge dinàmic de tots aquests vectors, doncs modelen la forma del Cd i consegüentment, generen una lectura d'altres grups socials. Mostro en particular, com el mode de construcció del gènere i de la classe social, les seves ruptures i continuïtats, problematitza l'associació amb allò homosexual o travesti.

En aquesta part em pregunto com es constitueix i circula el *valor social i moral* (Skeggs 2010) i el *valor sexual* en el cross-dressing. Rubin (1989) amb la seva “piràmide eròtica” m'ha ofert un marc on ubicar l'anàlisi. Ho faig a través d'observar les dinàmiques d'auto-identificació, així com les estratègies per la seva preservació. Les dinàmiques de respectabilitat – no respectabilitat, desvelen el joc de forces constant per desmarcar-se de l'estigma que opera a l'imaginari social i construir un espai habitable pel seu quotidià. El caràcter de *reversibilitat* que acompanya el Cd implica activar unes estratègies i disposar d'uns privilegis en particular.

La “**Part IV. El club EnFemme**” s'endinsa a l'espai principal que ha acollit el treball de camp, el què ha possibilitat per moltes el pas d'una experiència solitària i privada a una pràctica col·lectiva (no sempre pública). Indago com es co-regula el temps de gaudi a EnFemme amb les famílies i els espais laborals, i les estratègies que es posen en marxa per minimitzar els riscos de la revelació del Cd entre aquelles qui les famílies no en coneixen la pràctica: maneig de les informacions, seguretat en les comunicacions, gestió del diner, etc. Abordo la interacció al club com a medidora de la producció del Cd. El vestir i el maquillar són pràctiques corporals situades que no es poden separar del medi en que es duen a terme. Són el mode de presentació social al club. Paral·lelament, ambdues pràctiques regulen els vincles i els afectes entre les persones, mitjançant: els objectes i sabers que circulen, l'exercici de tècniques corporals, la producció de la imatge en la fotografia, etc. A través del club m'interrogo entorn la relació entre les sensacions i la manera en que el cos és emprat, i els discursos entorn el gènere i la sexualitat, l'edat, la classe social, etc.

“Part V. Trànsits” re-empren el fil aprofundint en les modificacions corporals, i la cura i el manteniment del cos, en vistes a un procés de feminització, embelliment i benestar: pròtesis, perruqueria, depilacions, estàtica, etc. Es fa a partir d’una lectura del gènere des de la seva plasticitat, adaptant el cos a les “formes femenines” de manera que convergeixen amb la seva presentació social com a “homes” a la quotidianitat o bé, com a part d’un procés intencional de trànsit en la identitat trans. Presento les tècniques i estratègies de modificació corporal de caràcter reversible (de “feminització” i “masculinització”) i aquelles permanents: les efímeres i les de llarga durada, les visibles i les menys notòries. La dedicació i el treball depenen dels espais temporals i espacials de què es disposa, la gestió del Secret sobretot al sí de la família, de la intencionalitat del trànsit, i del propi imaginari del gènere (femení i masculí).

Més endavant, em plantejo si es pot parlar d’hormonació en el context del cross-dressing, i el com. Presento el nou marc d’accés i consum d’aquesta que s’obre amb la creació de Trànsit de l’ICS, on algunes de les persones d’EnFemme inicien tractaments hormonals. Fins llavors, s’accedia a ella de manera no-regulada o bé a través de la Unitat de Trastorns d’Identitat de Gènere de l’Hospital Clínic –UTIG-. Abordo el programa entorn el gènere que ambdós serveis posen damunt la taula i la seva influència en la interpretació de l’experiència del gènere i els processos d’identificació, a través de la co-administració dels trànsits. Plantejo la inestabilitat de lo “biològic” i lo “cultural” per entendre el cos: les persones “senten” i “veuen” l’efecte de l’hormonació als seus cossos; essent en paral·lel l’efecte de la circulació dels discursos entorn ella. La descripció etnogràfica i teòrica del capítol es completa amb l’anàlisi entorn el procés cultural d’aproximació a les hormones i el paper d’aquest en els processos de sexualització dels cossos, producció de l’experiència del gènere i de naturalització de les idees culturals entorn aquest.

La **“Part VI. Les parelles, matrimonis i famílies”** inicia amb una discussió cabdal i que es reitera entre qui practica el cross-dressing: “quan jo surto de l’armari, ella [la parella] entra”. La “confessió” és un punt d’inflexió a la història de la persona, la parella i la trajectòria en el Cd. Toca les bases de la institució [hetero]matrimonial, un dels espais que se’m revela com a clau en la interpretació, producció i reproducció del gènere a les societats occidentals. A voltes es pre-ponderen calculadament els beneficis i pèrdues de la seva revelació. Sovint, apareix com un secret mai conceptualitzat i desperta emocions intenses. Catalitza fortes interrogacions, genera incertesa i percepció

de no-control en les persones implicades. Sobretot, posa damunt la taula el reconeixement del mode d'existència i la lectura del gènere, tant d'elles com de les seves parelles, al temps que fa moure a totes de la pròpia zona de confort. Interpel·la a les parelles i toca una part important de la identitat. Entre d'altres, a partir de la representació de “la feminitat” que el Cd ofereix.

A través d'algunes de les parelles de persones d'EnFemme que, en primer lloc coneixen el cross-dressing, i en segon lloc me n'han volgut parlar, m'endinso en l'organització dels elements afectius, les dinàmiques de càrrega i alliberació del Secret; així com elles han donat direcció i resposta a la percepció de la vulnerabilitat (i els efectes corporals que han marcat les relacions de proximitat i distància). Presento els mecanismes que es posen en marxa per part de les persones qui practiquen el Cd i de les parelles - independentment o de manera negociada-, per minimitzar el què es percep com a dany actual o potencial. Part important dels mecanismes depenen de la tria de la persona en romandre practicant el Cd o fer un procés trans, així com del seu caràcter públic. Les negociacions són en relació als límits mutus, la circulació del Secret, la convivència de les diferents temporalitats (del trànsit i la seva comprensió), i sobretot, als espais públics i a la família.

A la **“Part VI. Què és allò a desitjar: el rol de l'eroticosexual”** abordo com el desig i el llaç eròtic poden ser productius en termes de construcció del gènere i de la sexualitat, en particular, al desplaçar-se fora dels marcs de la llar. Plantejo la complexa relació del desig amb allò polític i el rol dels ideals d'amor. Tal propòsit ha emergit del treball de camp realitzat menor temps al club liberal Fidelité, l'únic local d'intercanvi eroticosexual a Barcelona que acull de manera exclusiva la pràctica Cd. Em desmarco de la comprensió del cross-dressing com un hereu sense consciència de la història medicopsiquiàtrica que ha vinculat el “transvestisme” amb el “fetitxe” a l'hora de comprendre allò eròtic. Ho desenvolupo a través de com les experiències sensorials actuen com a mediadores de la producció del Cd. És possible parlar d'allò eròtic sense fetitxitzar? Si és que no, com s'ha de fer? L'anàlisi fa la diferència? Quins són llavors els significats d'allò eròtic? És el cross-dressing una experiència eròtica *per se*? Quin vincle existeix entre el cross-dressing i les fantasies eroticosexuals? I amb les pràctiques eroticosexuals? Com s'articulen els ideals d'amor i tals pràctiques? Quan l'heterosexualitat és viscuda com una estratègia i com un espai de comprensió, com es conjuga tal posició amb la direcció del desig i la interacció eroticosexual amb homes?

En relació a aquests darrers, què passa quan l'atracció s'orienta cap algú que s'escapa de les “normes naturals”? I per últim, els llaços romàntics o els ideals d'amor es poden “naturalitzar”?

La “**Part VII. Jurisprudència, procediment penal i percepció intersubjectiva**”, s'escriu a partir de l'aproximació d'EnFemme al procés de formulació del què ha acabat sent la “Llei 11/2014 per a garantir els drets de Lesbianes, Gais, Bisexuals, Transgènere i Intersexuals i per a Eradicar l'Homofòbia, la Bifòbia i la Transfòbia”. La recerca m'ha obligat a integrar la perspectiva sociojurídica i a aproximar-me al fenomen legislatiu des d'una anàlisi interseccional de les lleis (Grabham et al., 2008). En particular, he fet una anàlisi de la discriminació per raó “d'expressió de gènere”, fins al moment no contemplada a legislacions com el Codi Penal espanyol i que s'incorpora a la nova Llei influenciada per l'apropament de les membres del club a actors implicats durant el procés d'elaboració d'esmenes.

Faig una proposta d'abast del dret vinculat al cos de la persona. Pretén desmarcar-se de l'ús simbòlic del dret penal, i destacar la insuficiència dels conceptes jurídics binaris “orientació sexual” – “identitat de gènere”. En la seva traducció, les persones qui practiquen el Cd queden fora de tota protecció integral i garantia de drets. Ho faig a partir d'observar l'evolució en la definició del subjecte de dret i els desplaçaments que comporten certes iniciatives, en diferents nivells institucionals, pel corpus jurídic i els procediments penals. M'aproximo als mecanismes jurídics, procediments penals i definició de la violència a les normatives, que blinden la possibilitat de denúncies front la vulneració de drets fonamentals de qui practica el cross-dressing; o bé obliguen al subjecte a emparar-se en delictes-base del Codi Penal, sense un reconeixement de l'existència d'un Delicte d'Odi²⁷ fonamentat en la “selecció intencional de la víctima, a causa de ser ‘qui és’”. Per fer-ho, prenc la base constitutiva i constituent de l'evolució de lleis punitives precedents a l'estat espanyol, dialogo amb el dret penal i constitucional contemporani, i allò que ofereixen les directives europees i internacionals.

Finalment i a mode de conclusió, la “**Part IX. El cross-dressing a l'horitzó del segle XXI**” pretén una anàlisi en dues direccions. La primera es desenvolupa a través de la dificultat que suposa sostenir l'ambivalència de gènere a les nostres societats

²⁷ *Hate Crimes* o Delictes d'Odi és la nomenclatura usada per organismes internacionals (s'amplia al capítol 9).

occidentals. Pretén respondre a com el cross-dressing s'articula per fer sostenible la vida front les estructures simbòliques binàries del pensament modern. La segona direcció enfoca el què entenc per violència(es) trànsfoba(es), des d'una perspectiva interseccional i en el marc de les violències de gènere. Ho faig a partir d'observar la seva producció *en* i a *través de* el col·lectiu qui practica el cross-dressing, i dels impactes particulars en ell. Clouré la tesi apuntant algunes de les claus politicoestratègiques que considero brinda el Cd als reclams dels col·lectius qui pretenen eradicar tals violències.

Com poden haver observat les lectores i a mode de primera orientació, uso i usaré al llarg de la tesi el mot *emic* “cross-dressing” o “pràctica cross-dresser” (indistintament l'abreviatura usada “Cd”) com a categoria d'anàlisi i acció, així com per referir-me a les pràctiques del col·lectiu amb qui he treballat. El seu ús em permet explicar la diversitat de les expressions de gènere, acollint l'heterogeneïtat de les vivències i/o processos identitaris a partir d'una anàlisi de les seves dimensions temporals. Moltes lectures del cross-dressing són declinacions de l'ontologia binària occidental sense interpretar-ne els desafiaments d'aquest. El gènere o la identitat de gènere entre qui practica el cross-dressing poden percebre's com:

1. *Quelcom fix*. És a dir, existeix una identitat o bé dues identitats amb temporalitats alternes: com a home (en masculí) o com a dona (en femení), o ambdós coexistent de mode paral·lel però diferenciat, concebant la integració de “dues” dimensions. És el model del *heterosexual male crossdresser*, promogut des dels seixantes al context britànic i estatunidenc per associacions com la *Tri-Ess* o *Tri Stigma, Society for the Second Self* nascuda al 1975 (hereva d'altres com la *Foundation for Full Personality Expression* del 1962). Una de les seves bases és “[the] *balance between masculinity and femininity in our total personalities*” (Tri-Ess 2015).

2. *Com a trànsit*. Inclou nocions coexistents de provisionalitat i permanència. El Cd és un espai de comprensió, o bé previ o com una fase d'un procés o transició *cap a* un altre lloc -identitat i corporalitat- estable: concebant un punt de partença (com a dona, home o ambdues) i un punt de destí (sigui dona, trans, transgènere, etc.). És el model que es deriva d'interpretacions que usen el ritus de pas d'Arnold van Gennep (1986 [1909]) com a eina conceptual o que emfatitzen la liminalitat de la posició “interestructural” -

entre estructures- emfatitzada per Victor Turner (2008 [1980]). És també el model promogut durant anys pels col·lectius “transexuals”²⁸.

3. *En trànsit*. Concep una temporalitat dinàmica del gènere, sigui contínua o interrompuda en el temps. Inclou la noció binària, és a dir: la idea que una es pot situar i re-situar en qualsevol punt de la matriu que conformen els dos pols extrems masculí/femení; o bé inclou la noció trinària de les categories de gènere. És el que es deriva de les aproximacions al “tercer gènere” i d’algunes lectures d’allò transgènere des dels moviments trans.

Usaré el substantiu “cross-dresser” com a categoria *emic*, quan les persones així l’usin i/o s’auto-identifiquin com a tal. De la mateixa manera ho faré amb d’altres termes *emic* com: travestí, travesti, trans, transgènere, etc. Seguint a Valentine (2007: 257), els empraré per assenyalar els modes en què les persones prenen la categoria o les categories com a quelcom significatiu per elles, és a dir, que les significa. Usaré travestí, travesti, trans, transgènere, etc. i no cross-dresser (sempre entre cometes), quan així siguin anomenades o identificades per d’altres com a *pertanyents* a tals categories. Hi referiré com a hetero-identificació. Opto pel seu ús del que en referencio la procedència, per assenyalar precisament l’univers de representació del Cd, essent una pràctica poc coneguda en les seves especificitats.

Adverteixo d’una possible dificultat terminològica per les lectores: la distinció entre transvestit, travesti i travestí. La comprensió pot resultar confosa perquè les categories no sempre tenen una ubicació clara, així com tampoc les seves relacions. Sovint apareixen mesclades a les converses, podent-se observar la diversitat d’usos i significacions en el llenguatge. Intento fer una prèvia clarificació:

1. Usaré “transvestit” o “travesti” quan així es desprengui de la classificació medicopsiquiàtrica (del transvestisme) o refereixi directament a ella. Les persones l’usen puntualment, observant-se’n l’herència²⁹.

²⁸ Mas (2014) recull les tensions paradigmàtiques entre el concepte *etic* “transexualitat” creat per la biomedicina, i el concepte *emic* “transgenerisme” creat per les comunitats per tal de desmarcar-se de la gestió biomèdica i proposar d’altres imaginàries alternatius al binomi dona/femení-home/masculí. La categoria-paraiçgues “trans” usada per persones i col·lectius, així com per moltes acadèmiques, és refusada entre aquelles qui pugnen per “la normalització” i la invisibilitat social. Tals persones refusen el terme “transexual” un cop finit el procés terapèutic de modificació corporal, precisament, considerant-se dones-homes “normals”.

2. Usaré “travestí” per referir-me a persones, sobretot llatinoamericanes, que arribaren a Europa a partir de finals dels setantes per inserir-se al mercat del sexe local. Persones que han modificat permanentment els seus cossos, no els genitals, i viuen *com* dones a temps complet (vegeu Vartabedian 2012).

3. Usaré el català “travestí” quan les anàlisis ho precisin. Refereixo a persones que han concebut així la seva pràctica prèviament a conèixer la paraula “cross-dressing”, i també al mode en com han estat llegides. El que pot provocar confusió és l’ús *emic* del terme castellà “travestí” referint a la mateixa pràctica o subjecte a què refereix el català “travestí”. L’ús de la llengua i la constitució d’ambdós vocables sembla relacionar-se, en primer lloc, amb la procedència de les persones: nascudes dins o fora del territori català. Entre les que hi són nascudes, pot relacionar-se amb la seva llengua materna. Per tant, vinculada a la procedència familiar i/o context en què habita. Algunes provenen de famílies migrades durant els cinquantes i seixantes d’altres indrets de l’estat. L’ús del terme pot tenir relació amb l’origen socioeconòmic de la família. A més, l’ús del castellà és un llegat dels anys de dictadura (malgrat la llengua materna de qui l’anomeni pugui ser el català)³⁰. Algunes de les seves primeres referents poden haver estat persones travestis migrades sobretot des dels setantes d’altres indrets de l’estat espanyol i de Llatinoamèrica.

Desitjo amb tal posició entendre a més de les herències, l’ús estratègic i provisional que les persones fan de les categories. Leslie McCall (2005) discutint la “*intercategorical complexity*” dels marcs interseccionals, suggereix situar al centre de l’anàlisi *les relacions* entre els diferents col·lectius. Considero que sempre qualsevol definició estableix els marges que governen les seves relacions. Aquí, la complexitat de la denominació “cross-dressing” és manejada en una tímida comparativa entre grups socials (gais, travestis, transexuals, trans, etc.)³¹. Desvela les relacions d’estabilitat i de

²⁹ “Travestisme”, amb el sufix “isme” hereu del discurs medicopsiquiàtric, és encara usat a les ciències socials, a diferència de l’homosexualisme i el transexualisme. Al context català, en el seu estudi entorn les travestis brasileres, Vartabedian (2012) opta per l’ús de “travestilitat” [del portuguès *travestilidade*]. Nombrosos estudis brasilers li serveixen de referència: Peres (2005), Vale (2005), Patrício (2008), Duque (2009), Pelúcio (2009), entre d’altres.

³⁰ Seria interessant indagar quines foren les influències lingüístiques en el seu mode de circulació, al ser un terme que també s’usà durant la dictadura entre esferes privades o clandestines.

³¹ McCall conceptualitza tres aproximacions a l’ús de les categories analítiques. Les altres dues corresponen, en primer lloc, a la *intracategorical complexity* que refereix al marc de la interseccionalitat. L’anàlisi es centra en un grup social en singular a través del què es desmunten i relacionen les categories

durabilitat que representen les categories socials a qualsevol punt del temps [i de l'espai] per les persones i comunitats.

The intercategorical approach (...) begins with the observation that there are relationships of inequality among already constituted social groups, as imperfect and ever changing as they are, and takes those relationships as the center of analysis. *The main task of the categorical approach is to explicate those relationships, and doing so requires the provisional use of categories* (McCall 2005: 1784-1785).

Desitjo em faciliti, en primer lloc, comprendre *si* existeixen i *com* són els efectes que tals categories han tingut per elles i per modelar la pràctica Cd. Ho considero més pertinent que encaixar cossos/persones a categories que no sempre les poden haver influenciat. Intentaré anar alerta del dogmatisme discursiu acadèmic amb què puc i podem llegir certes experiències del gènere i de la sexualitat, guiades per una voluntat d'aglutinar persones i posicions. D'aquesta manera, cerco abastar *si* existeixen i *com* afecten les violències de caràcter trànsfob a una pràctica que no ha estat estudiada al context català ni estatal. Des del reconeixement de l'heterogeneïtat, en paral·lel als modes de funcionament dels mecanismes intergrupals [de reciprocitats i també competències], pretenc comprendre les possibilitats de vertebrar un front comú vers elles.

És temptador considerar les expressions de gènere temporals diverses a la lògica contínua "sexe-gènere-pràctica sexual-desig" (Butler 2010a: 72), com el síndrome d'un canvi que s'està donant en les societats industrials modernes. Les reaccions primeres, tant des de l'acadèmia (en particular els *Queer Studies* i els *Transgender Studies*) com per part de les comunitats trans, s'orienten en dues direccions. En primer lloc, es considera el cross-dressing com a part constituent de l'horitzó "*transgender*" (categoria-paraigües al context anglosaxó). És a dir, una espècie de *mutatis mutandis*: vàlid per la "fluïdesa" que sembla presentar però canviant detalls accessoris per unificar imaginaris i reclams. En segon lloc, es llegeix l'experiència i la performance del gènere de la persona qui practica el Cd com a reproductora del binomi heteronormatiu, per la dosi de "feminitat" estereotipada que sembla presentar i que s'allunya d'un ideal "transgressor". Ocultar la pràctica és interpretat com una tria de no moure's del què Ahmed (2014) en

analítiques gènere, classe social, "raça, etc. En segon lloc, l'*anticategorical complexity* es basa en el refús categòric propi del post-estructuralisme que "*it interrogates the boundary-making and boundary-defining process itself*" (McCall 2005: 1773).

diu la zona de “confort públic”, on semblen viure moltes d’elles al seu quotidià: com a homes, heterossexuals, blancs, de classe mitja-alta, etc. Fet que introdueix tensions, almenys al sí dels activismes.

Heteronormativity functions as a form of public comfort by allowing bodies to extend into spaces that have already taken their shape. Those spaces are lived as comfortable as they allow bodies to fit in (...) Heteronormativity also becomes a form of comforting: one feels better by the warmth of being faced by a world one has already taken in (Ahmed 2014: 148).

Les tensions es relacionen amb la “piràmide eròtica” advertida per Rubin a l’article *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality* (1984). Rubin descriu com la societat occidental moderna avalua els “actes sexuals” segons un sistema jeràrquic del *valor sexual*. Al cim hi situa els heterossexuals reproductors casats i entre els nivells superiors, tot allò que d’una o altra manera permet la reproducció social del gènere: monògams agrupats en parelles, gais i lesbianes casades (al llindar de la *respectabilitat*), etc. Vincula les conductes que es desmarquen d’aquesta reproducció a l’*estigma* (Goffman 2008). La base de la piràmide és ocupada pel què en diu les “castes sexuals menyspreables”: transexuals, travestís, fetixistes, sadomasoquistes, etc., també, les persones qui amb el seu erotisme transgredeixen les fronteres generacionals. L’autora apunta a la medicina i psiquiatria com a productores de tal mescla terminològica que s’aplica arbitràriament a les persones en base a la seva *orientació* eroticosexual [puntualitzo, sigui vers subjectes o *objectes*, com les peces de roba]. Tals disciplines racionalitzen, entre d’altres com la religió o la política, el benestar dels “*sexualment*” *privilegiats* (afegeixo els mitjans de comunicació i la legislació), així com gestionen la frontera que s’erigeix entre l’*ordre* sexual i el *caos*, que permet contenir el “perill sexual” que podria alterar-ne tal benestar o *public confort* (Ahmed 2014).

Fet tal incís, la principal influència teòrica a que remetent molts estudis en l’abordatge de tensió “transgressió-reproducció” és la discussió recollida en dues obres de Butler (2010a [1990], 2002a [1993]). La seva aproximació a les “identitats performatives” és influenciada per Esther Newton (2011 [1972]) qui escriu la primera etnografia entorn les *female impersonators –drag queens-* als EEUU³². Butler destaca que la reiteració

³² Les *drag queen* o *female impersonators* són definides a la literatura nord-americana com: “*individuals [typically gay-identified men] who publicly perform being women in front of an audience that knows they are men, regardless of how compellingly real (i.e. female) they may appear* (Schacht i Underwood 2004: 4). Noves investigacions han començat a problematitzar la complexitat que es presenta rere la categoria i

performativa dels *actes* de gènere, produeix un procés de re-significació que permet desplaçar-se des d'allò instituït del gènere a allò instituent. És a dir, la performance o la dramatització és transgressora *per se* (la “discontinuitat *subversiva*”, Butler 2010a: 39). Després de les crítiques rebudes, l'autora aclareix que la re-significació no és política per sí mateixa, i precisa que el caràcter polític de la performativitat sorgeix del compromís amb una “pràctica democràtica radical” (Butler 2002a). Això comporta per l'autora fer-se càrrec dels sistemes d'opressió econòmics i polítics en la configuració de les identitats de persones i grups (hereva directe del marc de la “interseccionalitat”). Tal tensió però, és un punt-clau en la literatura entorn el cross-dressing. Mostro dues referències. A l'obra de Garber (1992) el cross-dressing és interpretat com a força que irromp i subverteix, a diferència d'Annie Woodhouse (1989) qui qüestiona la seva recaiguda en estereotips condensats: “*Transvestites see gender as something which is rigidly demarcated (...) through cross-dressing the transvestite creates a synthetic woman*” (Woodhouse 1989: 139, 144). Afegeix que la creença en què el *transvestite* “*might chip away at patriarchal institutions and behavior*” és “*unrealistic*” (ídem: 144).

La intenció de la tesi és desenvolupar una imatge complexa i diferenciada del cross-dressing. Considero el risc de dogmatisme discursiu, tant de l'acadèmia com de les comunitats mateixes, que es pot derivar d'aixoplugar persones sota categories representatives³³. Tal fet pot esdevenir una nova eina d'exclusió tant per qui practica el Cd com per d'altres col·lectius com a conseqüència de concebre'l al seu interior i crear-ne relacions, “*even as it promises to 'include', to liberate, and to seek redress*” (Valentine 2007: 245). Moltes autores situen el Cd a l'interior de la categoria “*transgender*”, comprenent-la com a quelcom permeable en les seves fronteres (Meyerowitz 2002: 10). Ho fan també diluint el “[*to*] *cross-dress*” a un requisit-base per ésser sota aquest paraigües del què no hi ha un consens: “*there is an emerging generic semantic space that is inclusive of all people who cross-dress*” (Bolin 1994: 465); sense atendre la identificació o percepció de gènere. Moltes el situen entre les seves enumeracions:

l'ampli ventall d'identificacions existents. Entre elles: “*transsexual female performers*” que poden haver iniciat les seves carreres com a “*gay-identify male drag queens*”, “*queer-identify*” (vegeu Nixon 2009) o la distinció entre les “*drag queens*” i les “*titty queens*” (Taylor i Rupp 2003), etc.

³³ És d'especial interès la discussió de Vartabedian (2012, 2014) en relació al risc d'etnocentrisme conceptual dels estudis *queer*, en l'aproximació a les identitats travestis com a transgressores i transgenèriques.

[A] variety of different identities are included within the 'transgender' label: cross dressers, or individuals who wear clothes associated with the 'opposite' sex, often erotic gratification; drag queens, or men who usually live and identify as gay men but who perform as female impersonators in gay male bars and leisure spaces... (Viviane K. Namaste 2000: I).

Valentine es pregunta: “*who is included in 'transgender'?*” (2007: 37). Jo interrogo: pot el *trans* incloure en el context català a persones qui practiquen el Cd i no s'identifiquen amb tal terme-paraigües? I si s'hi identifiquen, com és aquesta *inclusió* o bé coexistència, i horitzó? Al context català encara resulta confós. En els estudis anglosaxons no hi ha un enteniment ni un consens. Sovint, les posicions són ambigües. S'exemplifica en Patrick Califia (2003: 198, 256) ubicant els *male transvestites* sota el paraigües *transgender*, i adduint d'altra banda a que no formen part de la mateixa “trajectòria cultural”.

Fent un repàs al què s'ha dit del cross-dressing des de les ciències socials, una ràpidament s'adona com tota obra inclou en un capítol les perspectives occidentals del què les autores en diuen “travestís” (*cross-dressers/transvestites*) o “transgènere” en d'altres societats. La major part de referències provenen de l'antropologia. Si bé és cert que la disciplina ha estat històricament testimoni de la diversitat de les identitats de gènere i de les sexualitats en societats indígenes, tribals, etc., és important estar alerta de l'ús arbitrari i intencionat dels vincles. Part dels estudis es recolzen en “evidències” etnogràfiques *exòtiques* (sovint, exotitzades), amb una intenció similar a què Ned Katz advertí que pretengueren els moviments d'alliberació sexual estatunidencs dels seixantes: situar “*la antihomosexualidad de la sociedad Occidental contemporánea en una perspectiva social e históricamente relativista*” (cit. a Cardín 1989: 17).

Avui dia, des d'estudis etnogràfics delimitats a un sol territori a comparatives transculturals, es tendeix a trobar per arreu pràctiques de gènere no normatives. En els estudis entorn el cross-dressing, a través de les pràctiques es pre-justifica la falta de consistència del model dicotòmic per fer front a la recerca que seguirà. Molts dels estudis, bona part de producció anglosaxona³⁴, usen la categoria “tercer gènere” o bé enforceixen la noció “transgènere” –per trobar un altre referent teòric i polític-, tendint a universalitzar la categoria. Bona part de les referències es concentren en l'àmbit nord-

³⁴ La inabastable producció anglosaxona no es pot comprendre sense assenyalar la important quantitat de recursos i finançament destinat a la investigació (als EEUU i al nord d'Europa). Influència els discursos que circulen, el control de les publicacions acadèmiques (revistes d'impacte, etc.) i la seva difusió.

americà entre el que anomenaren *berdaches* (Callender i Kochems, 1983; Jacobs, 1983; Blackwood, 1984³⁵; Bolin, 1988; Roscoe, 1996). En d'altres contextos: Unni Wikan (1991) amb *xanith* a l'Oman, Serena Nanda (1990) amb *hijras* a l'Índia, Kulick (1998) amb *travestis* brasileres, Terje Toomistu amb *warias* a Papua, etc.³⁶

És difícil adreçar a materials històrics, etnogràfics, filmics, periodístics, etc. entorn el cross-dressing al context català o espanyol; diria inexistents. Seria escàs adduir al caràcter relativament novell de la circulació del discurs anglosaxó amb el *boom* d'internet. Des de llavors i fins l'instant, el cross-dressing ha continuat imperceptible. Part important és que degut a les seves particularitats ha restat fora dels circuits activistes, en particular dels circuits feministes i dels moviments trans o transfeministes³⁷ contemporanis. A causa o conseqüència, s'ha mantingut indiscernible en l'apogeu de les produccions acadèmiques que s'han vinculat a tals circuits. Però no sols i cal mirar enrere: el cross-dressing no és una pràctica novella en la seva expressió individual més elemental. Fins recentment, estava confinat als armaris o a espais privats, fora de la producció popular, artística i acadèmica que esclatà amb el postfranquisme. La figura de la "travesti" sí que hi ocupà un indret important.

Per concloure, vull subratllar l'interès d'acoblar una lectura de les formes de resistència identitària que han estructurat part de les lluites trans, amb una de més àmplia de la

³⁵ Blackwood (1984) s'allunya del terme colonitzador francès *berdache* usant "cross-gender", emprat primerament per Carrier (1980). No menciona però la distinció que existeix amb l'autor, qui treballa amb partint del terme medicopsiquiàtric: "*cross-gender behavior*". *Berdache* prové del terme persa *دبیر* [*barda*], referint a un jove captiu per finalitats sexuals. Tal desplaçament sembla un intent de l'autora per treballar entorn el "rol", usant "*female cross-gender role*". No observo però, que s'usi com a terme *emic*. Més enllà, l'autora l'usa com a substantiu al títol: "*The Case of Cross-Gender Females*". Avui dia, el terme auto-identificatiu "paraigües" és *two-spirit*, fruit de la pugna de les comunitats per desmarcar-se de categories colonials. Combina el terme com a medi i mediador de representació amb aquells emprats per les pròpies comunitats com: *nádleehé* [coneguts com a *navajos*] o *wíjkte* [lakotas]. Fou escollit al tercer congrés anual inter-tribal gai i lèsbic *Native American/First Nations* a Winnipeg, l'any 1990.

³⁶ Vegeu Herdt (1996) per a una anàlisi de la conjuntura *cross-cultural* del "tercer gènere".

³⁷ El transfeminisme és un moviment autònom que pretén articular en un gest de caràcter interseccional, discursos, pràctiques polítiques, artístiques, culturals i afectives, de col·lectius trans-marica-bollofeministes sorgits a finals dels norantes, principis de segle XXI en el context de l'estat espanyol. És influenciat pel pensament i els activismes *queers* estatunidencs. Amb el tret de sortida del *Manifiesto para la insurrección transfeminista* (2009), adverteix la urgència de fer-se càrrec polític de la multiplicitat del subjecte feminista, amb especial referència a trans, travestis, treballadores sexuals, migrades, etc. El Grup de Lesbianes Feministes de Barcelona i Kim Pérez, usen per primer cop el terme a les Jornades Feministes estatals de l'any 2000 a Córdoba.

resistència als modes de precarització de vides que són dignes de ser viscudes³⁸ i que no es limiten a tal categoria o no encaixen en ella. Per tal propòsit, primer cal mostrar la situació profundament heterogènia a l'interior del cross-dressing, que no es pot desmarcar de l'heterogeneïtat existent entre d'altres experiències com les trans. Contemporàniament, ambdues es reforcen mútuament. S'observa amb l'arribada de l'Associació Generem! al panorama sociopolític, nascuda de l'empenta de persones del club EnFemme. És un camí que s'augura no exempt de tensions. Per facilitar-ho, és necessari contextualitzar i reconèixer les diferents trajectòries (sobretot sociohistòriques), problematitzar la composició del que Hill Collins (1990) en digué “vectors d'opressions i privilegis” de les persones i col·lectius, i treballar en vistes a la seva re-organització. Seguint a Crenshaw: “*a través de una consciencia interseccional, podemos encontrar y reconocer mejor la base de las diferencias existentes entre la gente y negociar como se expresan estas diferencias cuando se construyen* [si és que cal construir] *políticas grupales*” (2012: 120).

Armari, *armarium*, *closet*... No tot armari té portes. Alguns les tenen translúcides o de vitralls tintats. Algunes, simplement no tanquen perquè tenen ja rovellades les frontisses. Sobretot, aquelles que s'oxiden amb els anys per la salinitat transportada per la brisa del mar. Barcelona, és ciutat marítima. El club EnFemme és a pocs metres de la seva costa. Tota porta que s'obre, d'alguna manera es tanca. L'interessant, però, és que aquesta lògica sovint funciona a la inversa.

³⁸ M'emparo en el concepte de “*vidas vivibles*” de Pérez Orozco (2014), basant-se en el camp de l'ecofeminisme i l'economia feminista. L'autora segueix a Butler (2010b), al mateix temps hereva del “bon viure” de les cosmogonies indígenes d'Amèrica Llatina que enfronten els discursos neocolonials. Refereixo aquí directament, a les condicions bàsiques d'interdependència, solidaritat i reciprocitat entre persones i col·lectius, com a part del conflicte capital-vida que aborda l'autora. Desitjo haver aclarit aquest matís al cloure la tesi.

PART I.
TRANSVESTITEN, CROSS-
DRESSING, TRANSFORMISTES,
TRAVESTÍS... LA
CONSTRUCCIÓ HISTÒRICA
D'ALGUNES CATEGORIES
IDENTITÀRIES

CAPÍTOL 1. LA MANIA TAXONÒMICA: LA PRODUCCIÓ DE LES *INVERSIONS* O COM EL DISCURS MEDICOPSIQUIÀTRIC HA GESTIONAT ALLÒ [TEMPORALMENT] “ININTEL·LIGIBLE”

La història de la taxonomia sexual és repleta de confusions i complexitats, des dels discursos medicopsiquiàtrics de finals del segle XIX, fins avui dia. No és casual. Per situar allò contemporani del cross-dressing i la centralitat de les classificacions socioculturals per a l'antropologia que l'estudia, hem d'atendre a l'eclosió dels discursos de la sexualitat als cercles jurídics, religiosos i mèdics de l'Europa del nord a partir de finals del segle XIX³⁹. Aquí atendre als discursos de la psiquiatria i la sexologia. Foucault (2005) mencionà com aquestes disciplines feren sorgir noves categories, i destaco noves *relacions*, per diagnosticar les “desviacions sexuals”. La sexologia moderna transformava “aberracions” temporals en “espècies” (Foucault 2005), desplaçant la *direcció* -en el sentit de la fenomenologia *queer* d'Ahmed (2006)- i la *temporalitat* de certes pràctiques, a categories estables “d'identitat”. L'herència d'una idea de “perversió” rere certes pràctiques, en particular eroticosexuals, s'estengué fins als seixantes. Després de la Segona Guerra Mundial hi hagué un gir, o una continuïtat desenvolupada en noves línies, pel què fa al discurs medicopsiquiàtric en relació a les dissidències genèriques i sexuals; o com n'ha dit Rubin, als “dissidents eròtics” (1989: 27)⁴⁰.

Entendre les distincions entorn el “sexe” i la “sexualitat” amb què s'impremtaren els corpus de primers del segle XX, és el punt de partida per orientar-se en les lectures socials contemporànies de certes pràctiques i/o identitats. La trajectòria de les teories sexològiques, em permet comprendre l'organització taxonòmica multiaxial que guia avui dia el DSM-V (APA 2013) i el ICD-10 (WHO 1992), així com el DSM-IV-TR

³⁹ Per a un contextualització històrica de la medicina positivista del segle XIX i principis del segle XX, i els recorreguts de l'Antropologia mèdica, vegeu Martínez (2008). Per a una revisió dels paradigmes que modelaren la contingència històrica de la nostra concepció del dimorfisme sexual, i el seu vincle amb les teories sexològiques, vegeu Laqueur (1994). Consultar Fox-Keller (1991) per a una anàlisi de les influències de la postura epistemològica de Bacon, i l'estructura del pensament simbòlic (les metàfores sexuals) en l'articulació del coneixement científic.

⁴⁰ Rubin (1981, 1989) ha usat diferents termes: “*sexual dissenters*”, “*sexual dissidents*”, “*erotic dissidents*”, “*dissident sexuality*”.

(2004) encara present com a guia en les investigacions i les pràctiques professionals. Després del llarg recorregut, el “*Transvestic Disorder*” [302.3] al DSM-V (2013) és la darrera categoria diagnòstica reservada al que aquí em pertany.

No fora de tals trajectòries, es comprenen les aliances històrico-contingents de les comunitats cercant el suport de les investigadores en la legitimació de les pròpies experiències i el reconeixement de drets. Les categories que aquí apareixen: transsexual, pre-operatiu, post-operatiu, transgènere, transvestit, travestí, travesti, cross-dresser, etc., són l’efecte, i en paral·lel el punt de tensió, del camp de forces on operen el discurs medicopsiquiàtric (també jurídic i comercial) i el posicionament de les comunitats. El diàleg o pugna pren força i visibilitat quan aquestes es reconeixen com a “comunitats”, i quan com a “comunitats” es perceben directament interpel·lades per tals discursos. A diferència de molts dels contextos anglosaxons, no ha estat el cas del cross-dressing al context històric català o de l’estat espanyol. Entre d’altres, per la fràgil vinculació o reconeixement de les persones amb el concepte medicopsiquiàtric del transvestisme que ha estat operant. I cal dir, molt més des-identificades de les comunitats gais -on s’ubicaren gran part de les travestís- o bé, de les incipients comunitats trans -en particular transexuals- de partir de finals dels setantes a les grans zones urbanes estatals.

1.1. El *transvestiten* fins a la Segona Guerra Mundial: desplaçant la direcció i la temporalitat a nocions estables d’identitat

La categoria “*transvestiten*” és introduïda pel sexòleg alemany Magnus Hirschfeld a l’obra *Die Transvestiten* l’any 1910 (traduïda com a “transvestit”). És a partir de llavors que es separa com a categoria específica. Les investigacions anteriors havien concebut el “vestir-se amb roba del sexe contrari” [*to cross-dress*] en dues direccions: la primera, com a activitat que incloïa la interacció entre dues persones “del mateix sexe”. Westphal (1869) l’anomenà “*konträre Sexualempfindung*” o “sentiment sexual contrari”⁴¹. Historiadors de la sexologia com Foucault (2005) o Bullough (1989) situen en el què Westphal considerà com un “fenomen” quasi “congènit”, el començ de la

⁴¹ Westphal (1869) l’anomena per vertebrar la seva teoria en una de les dues històries que presenta, la d’una dona i la d’un home. La direcció del desig sexual no es desprèn de l’estudi de cas.

medicalització de l'homoerotisme o homosexualitat⁴². La segona direcció és vinculada al “fetitxe”, tal com es desprengué de la cèlebre obra *Psychopathia Sexualis* de Krafft-Ebing al 1884, i apareix als apartats “*Fetichism*” (152-157) o “*Female attire as a fetich*” (167-180)⁴³. Krafft-Ebing s’inspirà en l’assaig *Le Fetichisme dans l’amour* de Binet (1887), amb el punt de partida en la correlació del contacte o l’ús de peces “femenines” al desig i a l’excitació sexual [en homes heterosexuales]. És a dir i en síntesi, el “vestir-se amb roba del sexe contrari” s’havia forjat de manera escindida en la base d’una teoria de “l’homosexualitat” i en la base d’una teoria del “fetitxisme” (s’havia forjat en les seves bases, i les forjava recíprocament).

En relació a la *direcció* vinculada al “fetitxe” vull destacar dos exemples interrelacionats del vincle “contacte - excitació sexual”. Es troben en el recull de les diferents pràctiques sexuals “perverses” i “no-reproductives” de Krafft-Ebing. Són, en primer lloc, el “fetitxisme de les sabates”: “*by a transference through association of ideas (...) [the] shoes may obtain the significance of a fetich*” (Krafft-Ebing 2012: 21). En particular tal com es repeteix a l’obra, vinculada als talons alts. Aquests seran objecte d’atenció psiquiàtrica al llarg de la història sexològica. Tal “fetitxe” es reitera al capítol *Masochism*: 93, 97, 113, 114, etc., i apuntant en certes ocasions a la seva vinculació amb “crims”: vegeu els casos 68, 87, 88. Una lògica del contínuum medicojudicial o psiquiàtricojudicial tant advertida per Foucault (2005) i esgrimida a l’època per Lombroso (1876).

El segon exemple és el “*foot fetichism*”, agrupat entre aquells en que el “fetitxe” és una part del cos femení. No obstant, Krafft-Ebing destaca la rellevància de la sabata o la bota no sols com un “fetitxe”, sinó pel seu reemplaçament del “*naked female foot*” (Krafft-Ebing 2012: 161). Mostra casos com la persona és “absolutament indiferent” al

⁴² Els mots “*homosexualität*” i “*heterosexualität*” són documentats com a encunyats per l’escriptor hongarès Karl Maria Benkert al 1869, sota el nom Károly Mária Kertbeny. És contemporani a les teories sexològiques de Westphal (vegeu Herzer 1985-86). Foucault (2005) situa el naixement de l’homosexual com a “espècie” amb Westphal. No refereix a un tipus de relació sexual, sinó a una “*determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino (...) una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma*” (Foucault 2005: 45). Imaginar des d’aquest punt d’altres subjectes històrics per extensió, com lesbianes i trans, ignoraria la complexitat del context tempoespacial de producció taxonòmica, així com les especificitats del reconeixement dels subjectes en i vers la ciència de l’època.

⁴³ Existeixen informacions discordants entorn l’any de publicació original de *Psychopathia Sexualis*. L’edició amb què treballa data la primera publicació l’any 1884 amb el prefaci escrit l’any 1882 pel traductor Charles Gilbert Chaddock. Moltes d’altres fonts citen l’any 1886 com a publicació original. També data del 1886 a l’exposició que visito al *Institute of Sexology* de Londres, on hi ha una col·lecció temporal entorn la història de la sexologia.

peu mateix [vegeu: cas 87]. Conseqüentment per ell, el “*shoe-fetichism*” forma part del grup del “*dress-fetichism*” (idem), en què l’objecte és separat de “la dona” i obté un valor independent. Segons el psiquiatre, la direcció de la *vita sexualis* occidental és connectada amb el “peu cobert”; s’observa el seu joc positivista de visibilitat/invisibilitat, interior/exterior. Havelock Ellis anys més tard respondrà a Krafft-Ebing en una pretesa anàlisi transcultural, i colonial. Ellis ho vincularà amb el què en deia “el costum del bandatge de peus” d’algunes regions del sud de la Xina, en què per un marit, els peus de la seva muller són més “interessants” que la seva cara (The Institute of Sexology 2015).

En relació a l’herència de la teoria de l’homosexualitat basada en la “inversió sexual” [del “rol sexual”, masculí/femení]⁴⁴: *Sexual Inversion* d’Ellis i Symonds es publicava l’any 1896⁴⁵. Tal teoria és indispensable per comprendre la lectura que se’n desprèn avui dia de la correlació “homosexualitat = rol sexual invertit”, o millor dit “rol sexual invertit = homosexualitat”. Em permeto alterar l’ordre dels factors per atendre a la primera associació d’idees que es desprèn, com veurem, del cross-dressing. Els autors apuntaren l’homosexualitat com a quelcom “innat”, una expressió de la “naturalesa” arrelada a l’*instint* i consolidada durant la pubertat. Eren la punta de llança d’un debat iniciat al 1850 als cercles mèdics, en què es distingiren les característiques sexuals “innates” i “adquirides”. Si la criatura “invertida”, d’invenió científicomèdica, revertia el desig sexual, els rols “sexuals” establerts immutablement a la natura havien de ser també revertits. És a dir, una *direcció* eròticosexual *invertida* no podia presentar-se exempta d’un *rol* “sexual” *invertit* (la manera de residir i relacionar-se amb el món). Però si la diferència romanien en “la genètica”, al·legoria d’allò continu i immutable, les persones no podien ésser subjectes de punició per simple exempció de responsabilitat. Tal fet tingué un gran impacte en l’atmosfera nord-europea de criminalització de l’homosexualitat, i al context anglès en particular en relació a la *Criminal Law*

⁴⁴ Uso aquí *rol sexual* malgrat pugui ser confós. Apareix a la literatura com un “paper social” (rol) que es vincula a la “identitat” (*natural*). És previ a la conceptualització de Money i Ehrhardt, que faran anys més tard, usant el “rol de gènere” com l’expressió conductual de la convicció de la “identitat de gènere”. El rol de gènere és: “*everything that a person says and does, to indicate to others or to the self the degree in which one is male or female or ambivalent*” (Money i Ehrhardt 1972: 4). Les sexòlogues popularitzen la idea que el *sexe* i el *gènere* són categories separades.

⁴⁵ L’any 1887 es publica en versió anglesa. Pren el nom de l’obra *L’Inversion Sexuelle* del Dr. J. Chevalier (Ellis i Symonds 1994: 33). Ellis re-visited i afegeix històries a les edicions dels següents volums de *Studies in the Psychology of Sex*, de 1901 i 1915. Symonds és mort i la seva família ha pretès destruir totes les còpies de l’obra conjunta.

Amendment Act de 1895 (a l'estat espanyol la punició apareix a la reforma del Codi Penal de 1928).

L'herència del “rol sexual invertit” [propi de *la natura*] bevia d'altres forces com la moral sexual victoriana en què es considerava com a “invertit/da sexual”, aquella qui incidís en l'ordre masculí/actiu – femení/passiu (Chauncey 1989). Anys més tard, Ellis (1936) desafiava el sistema “sexual” de tal ideologia a l'apuntar com el transvestisme era un fenomen heterosexual, separant “l'objecte sexual” del seu “propòsit” (Hill 2005). Clarificant, per Ellis l'homosexualitat implicava una *inversió* sexual de *la direcció* del què en deia “l'instint sexual” (Ahmed 2006: 70), és a dir, de l'*orientació* del “propòsit”. Se'n dedueix una qualitat del temps malgrat que *invertit*, permanent, al comprendre l'instint sexual com a “natural” i “innat”. D'altra banda, considerava com amb el “transvestisme” la persona s'aproximava d'una forma particular a “l'objecte sexual”, entès aquí com al “vestit”, però no deixava el seu rol “actiu”. La “inversió” en l'esfera del vestit -a diferència de la “inversió sexual”- era intrínsecament relacionada amb una dimensió temporal i espacial particular, en una relació de contacte o distància contingent amb “l'objecte” sexual, el vestit.

En el darrer dels seus set volums *Studies in the Psychology of Sex* (1936 [1928]), Ellis concebé entre el que anomenà “anomalies sexuals intermediàries”, “l'*eonism*”⁴⁶ o “*sexo-aesthetic inversion*”, anomenada originàriament en un article de 1913. Les seves aportacions entorn les “anormalitats” ja des de l'any 1896, estaven sent d'especial influència per les teories entorn les “aberracions sexuals” de Freud (1962 [1905])⁴⁷. També eren d'influència per d'altres psicoanalistes com Wilhelm Stekel (1930 [1922]) o Emil Gutheil (1930 [1922]), qui traçaren distincions entre el transvestisme i el fetitxisme. Aquest darrer, fins i tot distingia d'arrel la *temporalitat* dels seus propòsits: a diferència del fetitxista qui reconstruïa escenes infantils, el transvestista projectava el

⁴⁶ Pren el nom de Chevalier d'Eon, figura històrica francesa del segle XVIII-XIX. Ha estat àmpliament documentada per ésser infiltrada a la cort de l'emperadriu Isabel de Rússia, “presentada com una dona”. El sexòleg el considera un “*pseudo-transvestist*” (Ellis 1936: 2).

⁴⁷ A la primera pàgina de *Three Essays on the Theory of Sexuality*, Freud (1962 [1905]) reconeix el deute amb Krafft-Ebing, Moll, Moebius, Ellis, Schrenck-Notzing i Hirschfeld, entre d'altres. Destaca també el deute amb el *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* (1901), obra d'autoria anònima en què en el seu tercer volum, sota el títol *Vom Weibmann auf der Buehne* traduït com a *Woman-Man Onstage*, l'autor/a examina catorze “*female impersonators*” (Hirschfeld 1991: 142). Les interpretacions dels sexòlegs com Hirschfeld, seguien sempre el mateix esquema de re-consideració dels “casos”: “*of these, eight were married, five of them without children but apparently happy marriages (...) five of them purely heterosexual, three heavily suspected a homosexual co-tendency*” (idem).

seu desig en un futur i anticipava el miracle de la seva metamorfosis sexual (veurem la relació amb Krafft-Ebing, 1884). Gutheil conclouïa que el fetitxisme era retrospectiu i el transvestisme prospectiu en el “propòsit”.

Ellis influencià en particular, a la conceptualització de Freud del “*absolute invert*”, aquell per qui l’objecte sexual era exclusivament del propi sexe, el “*amphigenic invert*” o el què en digué l’hermafrodita psicosexual sense una d’exclusivitat en l’objecte sexual, i el “*contingent invert*”. Malgrat la “inversió” representa *per se* un terme espacial i direccional (Ahmed 2006), el “*contingent invert*” es caracteritzava per les oscil·lacions periòdiques de la seva libido i per l’apropament a “l’objecte” “*under certain external conditions*” (Freud 1962: 3), bàsicament d’inaccessibilitat. Per tant, aquesta lectura incorporava amb claredat una dimensió tempoespacial de l’impuls sexual [també del desig], però al mateix temps, una dimensió contingent de la figura mateixa del “*invert*”. Paral·lelament, es distingia la noció “d’accessibilitat”. Tal detall que podria passar per alt, serà important a la trajectòria dels DSMs. La primera escriptura del DSM-I al 1952 referirà a la “*Sexual Deviation*” [000-x63] essent classificada com a “*psychopathic personality with pathologic sexuality*” incloent l’homosexualitat, el “*transvestitism*”, la pedofília, el fetitxisme i el sadisme sexual, sense esmentar el mot de parafília. Diferentment, el DSM-II de 1968 separarà les “*sexual deviations*” -ara sí parafilies- de persones qui “performen” tals actes sexuals perquè els “objectes sexuals” [aquí, d’altres persones] no són accessibles per elles.

Retornant a la “inversió sexo-estètica”, Ellis considerava que afectava a aquelles persones qui es sentien en el “sexe” contrari i adoptaven en la mesura del possible els gustos, hàbits i formes de vestir d’aquest, mentre que *la direcció* de l’impuls sexual romaní “normal”. És a dir, el que es desplaçava era l’*espai* de residència (s’entreveu la influència de Hirschfeld). Un dels dos tipus d’*invertits* ho feia en el “vestit” (la part “estètica”) i l’altre, en el “sexe” (la part “física” i “psíquica”):

One, the most common kind, in which the inversion is mainly confined to the *sphere of clothing*, and another, less common but more complete, in which cross-dressing is regarded with comparative indifference but the subject so identifies himself with those of his *physical and psychic traits* which recall the opposite sex that he feels really to belong to that sex, although he has no delusion regarding his anatomical conformation (Ellis 1937: 36; èmfasi meu).

Finalment, torno a la categoria de “*transvestiten*” de Hirschfeld que donà un nou gir a les teories de l'època en aquesta recerca d'acceptabilitat moral i d'utilitat tècnica. El sexòleg desitjava distingir els “*transvestiten*” d'altres categories relacionades amb experiències sexuals o identitats. Usà el llatí “‘*trans*’ = *over or opposite, and ‘vestis*’ = *clothing*” (Hirschfeld 1991: 124)⁴⁸. No obstant, pàgines més enllà de l'obra apuntava de manera diferent: “*trans* = *across*” (ídem: 233). Considero d'especial interès la diferència en el detall, per les possibilitats analítiques no tractades que aporta pensar en un “creuament”, en un desplaçament, més enllà d'un terme estàtic d'espacialitat com l'oposició o el “damunt de”⁴⁹. En el “diagnòstic diferencial” del sexòleg, els “*transvestiten*” eren no-homosexuals, no-fetitxistes, no-sadistes ni masoquistes⁵⁰. L'afany de distinció de les pràctiques però, l'orientava directament a la interpretació de les dades: entre d'altres, apuntant com el masoquisme era “incidental” als *transvestiten* o als “episodis” homosexuals de les narracions. La literatura posterior ja se n'ha encarregat de classificar i desclassificar de nou els seus “casos”, així com de desvelar-ne el valor estratègic de l'ús de les informacions (vegeu Wolff 1985). Però ell traçà una primera distinció o escissió del transvestisme i el fetitxisme, que la trajectòria medicopsiquiàtrica, i sobretot la psicoanàlisi, tornà a mesclar.

Hirschfeld necessità emmarcar, en primer lloc, el què creia una base que operava, el “dualisme dels sexes” (Hirschfeld 1991: 17) no exempt d'ambivalències. Referí al seu caràcter “natural”, entre l'esment del “femení-masculí”, “déu-naturalesa”, “cos-ànima”, etc. Deia: “*it is a mistake if one imagines that both are two fully separate entities, one from the other; to the contrary, the constantly present merging of both into one (...) this*

⁴⁸ El mot “*travestire*” apareix l'any 1527 al *Grande Dizionario Italiano dell'Uso* (De Mauro 2000). La paraula francesa “*travesti*” és datada de l'any 1569 al *Le Petit Robert de la Langue Française* (Rey-Debove i Rey 1996). Sempre “homes” que es vesteixen de “dones”, i vinculat a allò carnavalesc o burlesc. El mateix ocorre al *Diccionario de la Real Academia Española*. Allí, “*travesti o travestí*” és: “*persona que, por inclinación natural o como parte de un espectáculo, se viste con ropas del sexo contrario*” (RAE 2012).

⁴⁹ Tota literatura revisada ha conservat la primera interpretació i cap apunta la diferència que observo. Vegeu: Hamburger et al. (1953) o Bullough i Bullough (1993), entre d'altres.

⁵⁰ El “diagnòstic diferencial” és part del cos principal de l'obra de Hirschfeld (1991: 147-236). En ella, en capítols separats, distingeix el “transvestisme” de l'homosexualitat, de la monosexualitat, del fetitxisme, etc. Queden fora de la present anàlisi, les connexions a què al·ludeix l'autor que em durien a revisar conceptes com el “narcisisme” de Paul Näke o l'auto-monosexualisme de Hermann Rohleder (Hirschfeld 1991: 147). Esmento la importància del “diagnòstic diferencial” perquè el desfici de tal fragmentació vertebrava el treball i l'actitud de moltes de les professionals de la psiquiatria que interaccionen amb les comunitats trans, transexuals, travestits, cross-dressers, etc., amb efectes nocius importants per aquelles qui s'hi dirigeixen. No excloc que les comunitats creen estratègies a partir d'ell.

monism of the sexes is the core for the genesis and substance of the personality” (ídem: 18). El sexòleg apuntava el “monisme” com una mena d’inherent co-presència dels “dos sexes” indissociables en la persona (no “d’orientació sexual”). Per tant, intrínsecament, no hi havia d’haver cap “inversió” [contra-natura]. Hirschfeld proposà la *Zwischenstufenlehre* o “teoria dels intermedis”, no exempta de contradiccions i paradoxes entre el treball empíric i la interpretació que acaba sostenint la seva teoria del “sexe” i la sexualitat. Prenent com a indicadors els òrgans “sexuals” (genitals externs), característiques físiques, desig sexual i característiques “emocionals”, el sexòleg concebé que hi havia 43 milions de possibilitats de combinació. En relació als *transvestiten*, la interpretació que deixà en herència era una d’aquestes combinacions:

He found that most of his cross-dressers⁵¹ were heterosexual, and after examining correlations between cross-dressing and homosexuality, fetishism, and masochism, he held that, while all might have some bearing, transvestism itself was more complex. The difference between the homosexual male and transvestite one was in the *focus on their pleasure*. They differed from fetishists because he held that fetishists tended to attach the object of the fetish to a beloved person, while transvestites *focused on themselves and their clothing*. While he found some masochistic tendencies in that male heterosexual cross-dressers tended to seek out masculine women, he felt this was not a major causal factor (Bullough 2003: 66; èmfasi meu).

Hirschfeld considerà alguns dels “*transvestiten*” com a heterosexuals “frustrats” i amb “problemes” en les relacions heterosexuals. Entre les problemàtiques, destacava el refús de les dones (les mullers) al seu desig pels accessoris femenins, o el desig d’estar amb dones “com a dones” (vegeu qui n’anomenà Mr. E, Hirschfeld 1991: 35-50). Moltes de les persones desitjaven no relacionar-se des del rol “actiu-masculí”, és a dir coital (aquí diferia amb Ellis). Pel sexòleg, la correlació era directa: rol “passiu = femení”, vinculat al què en deia “subordinació”. Per doble correlació: “efeminament”. Krafft-Ebing

⁵¹ El *transvestiten* de Hirschfeld es tradueix a la literatura anglesa com a *cross-dresser*. La juxtaposició d’ambdós termes acaba solidificant-se al context anglosaxó sense una anàlisi de les continuïtats i ruptures en la seva trajectòria. L’*Encyclopedia of Homosexuality* és un clar exemple de l’ús arbitrari dels termes. Correlaciona, més enllà, els “*transvestite men*” amb els *berdaches* de nord-amèrica o els *mahu* de la Polinèsia (Dynes 1990: 1313).

A part de l’exemple, les entre-línies de les grans obres i en primer lloc la de Hirschfeld (1991), recullen les tensions entre les paraules i categories dels investigadors, i les experiències narrades dels subjectes que estudiaven. A l’obra mateixa de Hirschfeld observem la falta de claredat i no-honestedat amb el gènere [“sexe” a l’època] amb què se les identifica. Tal fet, més enllà de la falta d’apropiació, comporta complicacions textuais (vegeu Hill 2005).

(1894: 191-197) l'havia reservat pel què en digué el “segon grau” d'homosexualitat, puig en el “primer” la persona no deixava el seu rol “actiu”.

Hirschfeld recull com en quinze de les disset narracions, 16 homes i 1 dona, les persones expressaren el seu desig cap a les dones. Vuit d'elles descrivint “l'homosexualitat” com a “repugnant”, “pertorbadora”, “inquietant” i “disgustant”. D'altres constataven la falta de desig d'amor o de tenir sexe amb cap home, i una d'elles condemnava l'homosexualitat. Entre aquestes, algunes expressaven el desig a “flirtejar” o “jugar” amb homes “sols” quan eren vestides com a dones (vegeu Mr. B i Mr. M, Hirschfeld 1991: 25-27, 73-83). La literatura començava a orientar-se en la “inversió” dels “rols sexuals” tradicionals per part dels *transvestiten* (a diferència d'Ellis en què la persona *invertia* el rol “naturalment” a l'*invertir* la direcció sexual). També, en la lectura d'una correlació dels *transvestiten* com a heterosexuals quan eren amb homes, i com a lesbianes al ser amb dones. Algunes autores han interpretat l'estratègia de Hirschfeld com un intent de preservació de l'heterosexualitat (vegeu Hill 2005). Sigui quin sigui el propòsit, amb més o menys honestedat, tal perspectiva ens ofereix les pistes per comprendre les lectures contemporànies del cross-dressing.

One could compare our transvestite feminine men with lesbian women. But the construction has something artificial about it for the simple reason that these persons are completely normal, married husbands and fathers in accordance with their physical relationships (Hirschfeld 1991: 156).

L'obra de Hirschfeld, àmpliament revisada, era travessada per totes les descripcions possibles: heterosexuals, casats, criatures, nivell cultural – parlant de la “intel·ligència”-, etc. Era un dels tants inicis del què Foucault (2005) n'ha anomenà, la “societat de la normalització”. També però, les pàgines s'omplien de la masturbació, l'ocultació, el sentiment d'excepcionalitat, la contradicció entre els seus cossos i les seves ànimes, etc., que guien avui dia la primera pàgina de les narracions de moltes persones cercant una “comprensió” pròpia. Hirschfeld havia recollit gran quantitat de desitjos i anhels, fantasies, experiències, la importància del rol d'altres persones i l'efecte del contacte amb elles pel desenvolupament de la pràctica, etc., a què considero que ni ell ni les historiadores no han orientat les interpretacions, precisament, pel risc que tal lectura suposava per les teories *mainstream*, per l'ordre del sistema “sexual” en general. O el que és el mateix, la “voluntat de no saber” advertida per Foucault: “*no querer reconocer*”

algo es también una peripecia de la voluntad de verdad” (Foucault 2005: 58). Aquestes paraules n’eren un exemple:

To be able to feel as a woman I lay in bed with a woman’s shirt, knickers, and long stockings, while she took the position of a man. I never felt any pleasure worth mentioning when, in general, I did the act in the normal way men do. In that case, I looked at the function merely as a performance of the body. I consider it basically different when I am woman. Through suggestion I can get the feeling of being a woman with a man, so it appears most suitable to me to be the woman who plays the man’s role. I get a stronger impression when the woman -vice versa- likes to wear men’s clothing and likes to feel like a man (“P.” a Hirschfeld 1991: 117).

Les historiadores atribueixen l’ús del mot “cross-dressing” al filòsof anglès Edward Carpenter, l’any 1911⁵². Gran part de la literatura medicopsiquiàtrica fins llavors havia estat produïda o bé traduïda a l’anglès usant el verb: “*man who cross-dressed [o dressed] as a woman and woman who cross-dressed [o dressed] as a man*”; però no usada com a categoria específica. És indiscutible la impregnació de les teories que li eren contemporànies a l’obra *The Intermediate Sex* (1921 [1908]), i que es poden apreciar en el seu punt de partida en la “*double nature*” (Carpenter 1921: 38) de la persona [amb cert paral·lelisme amb els postulats de Hirschfeld]. El filòsof deia allunyar-se de les teories que començaren a funcionar a finals del segle XIX referents al “*third sex*” o a l’uranista, idea que es desprengué de Karl Heinrich Ulrichs: “*anima muliebris in corpore virili inclusa*” (Ulrichs 1898: 7, vol.3). Una formulació similar la trobo enunciativa en forma de cobla al seu segon volum prèviament escrit l’any 1864: “*Sunt mihi barba maris, artus, corpusque virile; His inclusa quidem: sed sum maneoque puella*” (Ulrichs 1898: 4, vol.2)⁵³. La primera, ens és exemple de la “retòrica de l’al·lusió i la metàfora” a què referia Foucault (2005: 17), que s’ha acabat filtrant en els enunciats i discursos de les comunitats també en la postmodernitat. I que Freud coneixia de primera mà anomenant a Ulrichs, mentre anotava un dubte: “(…) *a feminine brain in a masculine body. But we are ignorant of what characterizes a feminine brain*” (Freud 1962: 8). I que, malgrat dubte i amb errata de base pròpia de l’època traduint la

⁵² Vegeu *Encyclopedia of Homosexuality* vol. 2, de Dynes (1990). Molta de la literatura consultada n’hi diu precursor activista LGBT. Si més no, socialista i obertament homosexual

⁵³ Traducció: “Jo tinc barba de mascle, membres, i i cos viril; Inclouent tot això, no obstant, sóc i romandré sempre una noia”. No és fins anys més tard que Ulrichs expressarà la frase “ànima de dona en cos viril inclosa”, que és la que roman com a llegat principal. Agraïxo a Antoni Moll i Camps, i a Sònia i Joan Andreu Moll i Gamboa, la traducció acurada del llatí.

noció filosòfica i religiosa “d'ànima” pel terme biologicista del “cervell” en un moment en què la biomedicina indagava en la base biològica de les diferències sexuals, Freud no s'hi deixà d'acarnissar en la seva producció del règim a què Foucault (2005: 11) en diu “poder-saber-plaer”⁵⁴.

Fent un incís directa a la psicoanàlisi, Freud (1962) havia apuntat a peu de pàgina que els conceptes *masculí* i *femení* eren entre les coses més confuses que havien ocorregut a la ciència⁵⁵. En un segon esglaó del seu complex mapa del desenvolupament psicosexual, havia traçat la noció pre-Edípica que explicava un component femení en els nois: el desig del noi pel pare, la seva identificació amb les dones i la gelosia de la seva mare⁵⁶. El psicoanalista formulà la hipòtesi que l'ésser humà era *bisexual*, aquí entès com que lo *masculí* i lo *femení* coexistien en la persona (en una línia similar a una doble natura o el “dualisme dels sexes”). De fet per Freud, part dels homes *invertits* – aquí homosexuals- retenien les qualitats mentals de la masculinitat. El “sexe” i la sexualitat eren construïdes a través d'un llarg i conflictiu procés. La psicoanàlisi es volcà en l'escomesa. En ella i d'especial influència Carl Gustav Jung, qui distingí les oposicions “persona”, el jo construït en negociació amb el medi, i “l'ànima”, el jo inconscient format exempt d'elements repressius. A partir de tal base, es preocupà en comprendre la feminitat en els homes; amb menor mesura, la masculinitat en les dones. Focalitzà l'atenció en el balanç entre la “persona” masculina i “l'ànima” femenina. Argumentava: “*the repression of feminine traits and inclinations causes these contrasexual demands to accumulate in the unconscious*” (Jung 1953 [1928]: 187). Argument que avui dia continuen mantenint professionals vinculades al psicoanàlisi, i algunes persones qui practiquen el Cd.

⁵⁴ Krafft-Ebing havia apuntat com la base on s'originen les “desviacions” és el cervell, òrgan que és: “*la base de las manifestaciones y de las sensaciones sexuales, de las imágenes y de los deseos, el lugar donde se originan todos los fenómenos psicosomáticos que denominamos de ordinario con los nombres de sentido sexual, sentido genésico e instinto sexual*” (2012: 34). Era un instant en què la biomedicina indagava en la base científica de les diferències sexuals. Avui dia, considera que la transsexualitat s'origina en una disfunció produïda durant el període de gestació en la què el cervell es “sexualitzaria” en sentit invers al cos. Mas (2014: 210) recull la idea de “disfuncionalitat” entre el cos i el cervell, que circula entre les professionals de la UTIG.

⁵⁵ Introduït a peu de pàgina a l'edició de 1915 de *Three Essays on the Theory of Sexuality*.

⁵⁶ Vegeu la història del “*Wolf Man*” a Freud (1955 [1918]) o el document escrit pel mateix protagonista Pankejeff (1971).

Retornant: Carpenter (1921: 20) considerava tals les nocions de “cos” i “ànima” que operaven, com a vagues i indefinides. No obstant, trobem el llegat de tals enunciacions, mentre usa anys enrere en forma d’himne: “*Woman-soul within a Man’s form dwelling*” (Carpenter 1918 [1883]: 410). Tal idea es focalitzava en l’homosexualitat, en un primer instant a l’obra *The Intermediate Sex* (1921 [1908]). Carpenter distingia gradacions de la “*Soul-material in relation to Sex –that the inner psychical affections and affinities (...) not always in obvious correspondence with the outer bodily sex*” (ídem: 10). Allí, conceptualitzà d’una banda, l’homosexual “normal”: “*temperament active, brave, originative, somewhat decisive*” (ídem: 36); que “*while possessing thoroughly masculine powers of mind and body, combines them with the tenderer and more emotion soul-nature of the woman*” (ídem: 32). D’altra banda, conceptualitzà l’homosexual “extrem”: “*sensitive*”, “*artistic*” i “*intuitive*” (ídem: 37). Entre tals definicions que aquí resumeixo, s’albirava: “*we have a distinctly effeminate type, sentimental, lackadaisical, mincing in gait and manners (...) sometimes taking pleasure in dressing in women’s clothes*” (ídem: 30). Quelcom que distingia al filòsof però, era la seva atenció a que hi havia aspectes de les societats que encara se’ns presentaven amb confusió i calia observar-ne les informacions (si més no, ho anomenava).

El “cross-dressing”, allunyat del seu primer apunt d’homosexualitat, pren força a la seva obra *Intermediate Types Among Primitive Folk* (1984 [1914]). És allí on menciona amb claredat el gran nombre d’intermediacions “*in which the body may be perfectly feminine, while the mind and feelings are decidedly masculine, or ‘vice versa’*” (Carpenter 1984: 247). Aquestes compleixen una funció d’utilitat i són presents en moltes societats: “*the similar variations have existed in considerable abundance in all ages and among all races of the world*” (ídem: 247). Per Carpenter, el fet psicològic romaní unificat en la profunditat i sols més tard s’esbrancava en les dues línies del femení i el masculí. Sembla que el filòsof coneixia bé el treball de James G. Frazer (1936 [1906])⁵⁷ entorn el que llegia com a fenòmens religiosos al què és ara Beluu er a Belau, la República de Palau a Micronèsia. Basant-se en un dels seus passatges però allunyant-se de l’explicació religiosa del “*female spirit o godddess*”, Carpenter diu:

⁵⁷ Carpenter treballa a partir del capítol “*Priests dressed as Women*” (Frazer 1936: 253-254) del volum “*Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion*”, part IV de l’obra completa “*The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*”. L’obra és publicada al 1890 en dos volums, però augmenta a dotze volums en la segona edició (1906-1915).

It should not be overlooked that the same impulse (for men to dress as women, and women to dress as men) perseveres today in quite a large percentage of our modern civilised populations; and whatever its explanations, the impulse is often enormously powerful, and its satisfaction a source of great delight (...) the mere fact of a person delighting to adopt the garb of the opposite sex does not in itself prove that his or her love-tendency is abnormal –i.e. cross-dressing does not *prove* homosexuality. There are not a few cases of men in the present day (...) who loves to dress as women, and yet are perfectly normal in their sex-relations (...) cross-dressing must be taken as a general indication of, and a cognate phenomenon to, homosexuality (Carpenter 1984: 263).

Tal posició l'apropava a Hirschfeld. La *scientia sexualis* anava trobant un lloc per els *transvestiten*, el cross-dressing... L'existència “d'homes que vestien *com* dones” no “provava” [resultava o validava] l'homosexualitat. S'escindia d'ella, excepte “casos”. Però aquests “homes” continuaven sent llegits en una lògica similar a l'homosexualitat, a través de *cap a on* es dirigia el *focus* del seu plaer. És a dir, la seva aproximació al món es definia a partir d'ésser *orientats a o a través de*. Aquest *focus* es desplaçava, en un primer moment, de “l'objecte sexual” (entès com a un subjecte) a “l'objecte sexual” (del vestir). Per, en un segon instant amb Carpenter, dir que aquest “objecte sexual” del vestir complia “una funció” en les societats. El filòsof s'allunyava de les teories entorn “l'ànima” no sols d'Ulrichs, sinó també de les explicacions psicologistes i religioses. S'entreveia com parlava tímidament d'una “pràctica”. En resum, es traslladava el *transvestiten* de la *inversió sexual* a una *inversió*, ara sí del *rol sexual*⁵⁸, on l'*orientació sexual* romania “normal”. D'una banda, es teoritzava aquest desplaçament com a part de la natura amb el “dualisme dels sexes” del *transvestiten*. D'altra banda, s'adduïa a la funció del *cross-dressing* en les societats i per tant, quedant situat distintament en l'àmbit de “la cultura”. La voluntat de saber però, no parava la maquinària discursiva malgrat quelcom no acabar de rutllar.

⁵⁸ Vegeu Valentine (2007) per a una anàlisi exhaustiva de la complexitat entorn l'homosexualitat com a una evidència històrica del que en diu la *inversió del gènere*. Aborda la complexitat de com l'homosexualitat, al mateix temps, es percep o construeix ambigüament com a “*same-sex eroticism between 'gender-normative' people*” (ídem: 15); diferint de la desviació de les normes de gènere amb què es descriu el transgènere.

1.2. L'escissió del *transvestism* i el *transsexualism*: Un camí entre les parafilies i la impressió als manuals psiquiàtrics

Per comprendre els discursos del *transvestiten* i del *cross-dresser* que segueixen, és necessari emmarcar on es situa l'inici de la distinció medicopsiquiàtrica entre el "sexe" i el "gènere". La seva diferenciació tingué importants efectes per certs col·lectius, així com per les teories socials i les teories feministes contemporànies i posteriors a ell⁵⁹. La influència fou de caràcter recíproc. La distinció entre "sexe" i "gènere" es materialitza a partir de "l'adveniment" de la intersexualitat i la transsexualitat. La classificació d'aquesta darrera, relega el *transvestiten* de qualsevol esfera relacionada amb la identitat⁶⁰, així com de l'*orientació sexual* cap a un subjecte; doncs com diu Ahmed (2006: 68), l'heterosexual no "té" cap orientació, roman neutral. A partir de llavors, el *transvestiten* s'instal·la definitivament en la fantasia i l'excitació sexual, allò neuròtic i compulsiu o bé el vestir-se "temporal" com a quelcom emocionalment gratificant; a voltes, una fase passatgera cap a la transsexualitat (per tant, una tria o opció *temporal*, més que quelcom *fix* que pertany a la "identitat"). És consegüentment relegat al món de la parafilia, amb els efectes que segueixen als manuals psiquiàtrics. Fins avui dia, en què el DSM-V de 2013 diferencia el conjunt de "desordres parafilics" com a atípics interessos eròtics, deixant enrere el títol-marc de les "parafilies" enteses com l'intens i persistent interès sexual, dels manuals anteriors.

Cal emmarcar mitjans del segle XX en què a l'Europa del nord i als EEUU transcorria en paral·lel l'auge de disciplines com l'endocrinologia o la neurobiologia. Si bé elles pretenien refusar la jerarquització social, es valien d'hormones i regions cerebrals per mostrar les bases biològiques de les "diferències" [conductuals] entre homes i dones. El refús de les jerarquies el presentaven sols algunes, doncs recordem l'important connexió

⁵⁹ En primer lloc, refereixo al marc conceptual i l'eina política del *rol sexual* que brindaren els feminismes dels setantes: si els *rols* eren definits per les expectatives i normes socials, els *rols sexuals* (femení-masculí) eren les expectatives agregades a lo biològic. D'aquí, s'estenia la idea que els rols podien canviar, en cas de canviar les expectatives. Conseqüentment, les *desigualtats* podien ser eradicades a través d'una labor política. En segon lloc, refereixo a la idea de *gènere* que llegàrem dels esforços de part de les feministes dels vuitantes, que el prengueren com a categoria d'anàlisi social: el gènere treballava de mitjancer entre les "diferències" biològiques i les relacions socials i històriques contingents (vegeu Scott 1986).

⁶⁰ Vegeu l'anàlisi de Meyerowitz (1998) entorn les informacions als mitjans de comunicació dels EEUU, ja d'inicis del segle XX. Examina les mescles i reiterades "confusions" -també de Hirschfeld-, en allò referent al canvi de sexe desitjat de les persones "transvestides" (a l'època tímidament conceptualitzat com a transsexualitat, però no en el sentit de la lectura moderna de Benjamin, 1966).

de les disciplines amb la defensa de l'eugenèsia al segle XIX, combinant en elles les teories de la "raça". Fou l'època en què la naturalesa i la cultura es separaren clarament de manera artificial per crear la pràctica científica, idea llegada amb severitat per Latour (1993), Latour i Woolgar (1995) o Fausto-Sterling (2006), entre d'altres.

L'any 1955 hi ha una ruptura amb allò precedent en el que concerneix al "sexe". O millor dit, una continuïtat de la trajectòria lògica: l'orientació continua en vistes a la normalització dels cossos, tal com ha estudiat àmpliament Georges Canguilhem (1971). Finalitzada la II Guerra Mundial, John Money, Joan Hampson i John Hampson, psiquiatres de la Universitat de John Hopkins de Nova York, utilitzen per primer cop el terme "*gender*" o "*gender role*" en la seva dimensió cultural (Money et al. 1955: 302). Són decidint els tractaments de persones conegudes com a "andrògenes" o "hermafrodites"⁶¹ ja des de l'Antiguitat grecolatina. Pretenen resoldre la qüestió del "sexe" en persones que presenten genitals "ambigus"⁶². Conclouran que el "sexe" en què la persona és assignada a una edat temprana, és fermament "*imprinted*" (Money et al. 1957) a la ment de la criatura i és amb allò que s'identificarà, més enllà de les característiques dels seus genitals. En aquelles persones qui mostren una *incongruència* entre el "sexe" (genitals i/o caràcters secundaris) i allò que en començaran a dir el "gènere" (allò que la persona "diu" o "fa" per revelar-se com a posseïdor de l'estatus de noi/home o noia/dona), la causa rau en una "socialització incorrecta".

Des d'aquest supòsit, a la Universitat de John Hopkins es consolidarà la base de la modificació hormonal i quirúrgica dels cossos intersexuals⁶³, dirigides a emmotllar els genitals a la identitat social. A l'interior de la lògica, i consegüentment dels protocols per la reassignació, l'orientació del desig haurà de ser sempre dirigida al "sexe oposat". De tal manera es consolida la coherència artificial de l'associació d'atributs físics, de comportament i d'orientació del desig eroticosexual. La naturalització que Butler

⁶¹ Terme que s'usa durant segles i que és pres del mite d'Hermafrodita, fill(a) dels déus Hermes i Afrodita, que conta Ovidi a *Las metamorfosis* (1995). Hermafrodita es descriu com un ésser dotat dels "dos sexes".

⁶² A finals del segle XIX hi ha un increment de la medicalització de persones "hermafrodites". Gran part dels professionals mèdics insisteixen que el "*true sex*" (Dreger 1998: 29) es determina via gònades. Emperò la proliferació de les variables "biològiques" -com els cromosomes i les hormones- que apareix amb el desenvolupament de la biomedicina, compliquen la interrogació entorn el "vertader sexe".

⁶³ Anàlisis dels discursos, protocols diagnòstics i tractaments mèdics de la intersexualitat al context estatal, es poden consultar a: Gregori Flor (2006, 2015) i Nieto (2008). Per a una lectura entorn els discursos i els activismes intersex, vegeu Cabral (2009).

(2010a) sintetitza en la Matriu d'Intel·ligibilitat Heterosexual. I que Patrícia Soley-Beltrán (2009: 104-105) la sintetitza com una xarxa complexa de pràctiques classificadores i símbols, un llenguatge que organitza el coneixement en categories i lleis i que esdevindrà la institució social de la reproducció. Tal fet possibilita que la ciència mantingui una mitologia d'allò "normal" i "natural".

No obstant, la ciència medicopsiquiàtrica toparà l'any 1958 amb "l'excepció" d'Agnes, tractada per Robert J. Stoller i re-estudiada per l'etnometodòleg Harold Garfinkel (1967). Agnes sol·licita una cirurgia de reassignació genital presentant-se com a intersexual, i adduint a que cal reparar una "errata de la naturalesa"⁶⁴. Serà operada l'any 1959. Garfinkel apunta a l'informe: "*There was nothing garish or exhibitionistic in her attire, nor was there any hint of poor taste or that she was ill at ease in her clothing, as is seen so frequently in transvestites and in women with disturbances in sexual identification*" (1967: 119)⁶⁵.

Garfinkel considera que perquè Agnes "passi" socialment com una dona, ha de dur a terme el que Goffman (2009 [1959]) n'haurà dit prèviament, un "maneig d'impressions". "*The work of achieving and making secure their rights to live in the elected sex status while providing for the possibility of detection and ruin carried out within the socially structured conditions in which this work occurred I shall call 'passing'*" (Garfinkel 1967: 118). Una de les aportacions més rellevants de Garfinkel per les ciències socials, és que les persones compten amb "genitals culturals", aquells que atribuïm a la persona en funció de la seva aparença en la interacció. Per tant, es fonamenten en la pressuposició social de la seva existència⁶⁶. Més tard, Suzanne Kessler y Wendy McKenna hi referiran com a "genitals atribuïts": "*los genitales físicos tan solo pertenecen a los cuerpos, por lo que no forman parte del mundo social*" (1985: 154)⁶⁷.

⁶⁴ Segons Garfinkel, Agnes té un aspecte femení convincent i un penis "de desenvolupament normal". L'any 1966 explica a Stoller com ha pres prèviament estrògens per feminitzar el seu cos.

⁶⁵ Vegeu l'apunt de Preciado (2009b), en la constatació de normalitat en termes de "raça"-classe-sexualitat.

⁶⁶ Al ser davant una persona a qui atribuïm l'aparença d'*home*, sigui vestit amb pantaló o bé faldilla, se li atribueix imaginàriament i sens dubte un penis.

⁶⁷ La idea del què Csordas en diu "*multiple body*" (1994: 5) es reitera en la disciplina. Douglas (1978) es centra en l'existència de "dos cossos": el físic i el social. Emfatitza el mode en què l'anatomia i fisiologia poden funcionar a l'interior del terreny simbòlic. Scheper-Hughes i Lock (1987) examinen els abordatges científics, conclouent en el model dels "tres cossos". El cos *individual* en el sentit fenomenològic de

Feta tal introducció, com continuen els discursos entorn els *transvestiten* i els *cross-dressers*?⁶⁸

Prèviament a que es parlés d'Agnes, l'any 1950 l'endocrinòleg Christian Hamburger atenia a una persona qui creia que la natura s'havia errat donant-li un cos masculí. La relacionava amb aquells “eonistes” [del segon tipus] d'Ellis: “*with a fundamental feeling of being victims of a cruel mistake- a consequence of the female personality in a male body*” (Hamburger et al. 1953: 391). Tal persona, essent tècnica de laboratori, havia tingut accés als estrògens. Hamburger n'addicionà pel tractament modificant-ne la veu i part dels seus contorns corporals. En particular, li donà estrògens via parenteral. Hamburger i els seus col·legues usant les teories de l'època, ho havien diagnosticat com a “*genuine transvestism*” o “*psychic hermaphroditism*” (ídem). Coneixent la literatura precedent, el diferenciaven del fetitxista, aquell qui es concentrava en les peces de roba per una “obsessió neuròtica”, i l'home homosexual passiu qui desitjava vestir-se en robes de dona per relacionar-se sexualment amb d'altres homes. “La genuïna”, és a dir, “l'autèntica transvestida” de nom Christine Jorgesen, era castrada sota la *Danish Sterilization and Castration Act* en vigència des de 1935. Segons els endocrinòlegs, el seu “sexe” no canviava perquè no hi havia cap modificació cromosòmica. Però reportaven ja l'angoixa de Christine per crear “l'aparença externa” del seu canvi. Tal angoixa començava a ser un indicador d'allò “genuí”.

Finalment, l'any 1966 l'endocrinòleg estatunidenc Harry Benjamin “clarificava” els termes. Introduïa al discurs mèdic la dicotomia *transsexual-transvestiten*, o més ben dit la popularitzà, perquè havia anomenat ja tal dicotomia al 1953 (vegeu Benjamin 1953). *Transsexual Phenomenon* esdevenia l'obra capital de la moderna *scientia sexualis*. El terme “*seelischer transsexualismus*” o “transsexual psíquic” havia estat usat en primer lloc per Hirschfeld (1923: 14) i continuat pel sexòleg alemany David Cauldwell (2006 [1949]) usant “*psychopathia transsexualis*” a partir de la narració d'una noia que manifestava el desig de ser un noi. Tal terminologia en clara al·lusió al *Psychopathia Sexualis* de Krafft-Ebing, tenia un primer embrió en el que es definí al 1894 com un tercer grau d'homosexualitat adquirida: la “*metamorphosis sexualis paranoica*” (Krafft

l'experiència, el cos *social* com un símbol natural per pensar les relacions entre natura-societat-cultura, i el cos *polític*, com un artefacte de control social i polític (deutor del pensament de Foucault).

⁶⁸ Uso cursiva per referir a la distinció medicopsiquiàtrica del terme. Al llarg de la tesis, empro el mot “cross-dresser” [sense cometes] quan apareix al treball de camp o qualcú s'identifica com a tal.

Ebing 1894: 216). Allí, la persona no sols era “passiva” sinó que experimentava el “*transmutatio sexus*” (ídem: 202) en què sentia i experimentava “el sexe contrari”: “*a final possible stage in this disease-process is the delusion of a transformation of sex*” (ídem: 216). Benjamin, prenent el llegat dels precedents però desmarcant-se’n, definia i elaborava nous criteris diagnòstics pel tractament del *transsexualisme*. L’endocrinòleg pretenia resoldre en primer lloc, la confusió històrica que el terme “inversió” [concreto, la *psycho-sexual inversion*] havia comportat, així com resoldre l’entramat de tal veracitat entorn el transvestit genuí.

El “transsexual” de Benjamin representava la “*most pronounced form of transvestism*” (Benjamin 1967: 108). Des dels inicis dels 50’s, ell ja classificava tres tipus de *transvestiten*. El Grup 1: majorment, homes heterossexuals. El “*dressing*” els dóna un alleugeriment emocional amb més o menys satisfacció sexual. Tenen matrimonis i aquests, sota amenaça o risc per la revelació. És el grup més freqüent i inusualment visitat pels terapeutes puig no cerquen ajuda. El Grup 2: “*patients who are much more emotional disturbed*” (ídem). El vestit i el maquillatge no els és suficient. Per reduir l’ansietat els hi és “benvinguda” la proposta aliena de presa d’estrògens, això sí, sempre amb dificultat entre els professionals per encertar la dosis entre “la feminització” i la “pèrdua de potència” sexual. “*They are heterosexual in their male role, but can temporarily respond homosexually when they are dressed*” (ídem: 109). En la seva “*transvestic career*” (ídem) el vestir inicia com a quelcom sexualment estimulants, però perd intensitat per esdevenir emocionalment gratificant. Finalment, el Grup 3: aquells “idèntics” als transsexuals. De fet, alguns arribaven a tal meta després de períodes curts o prolongats de transvestisme. Ja no es focalitza en les peces femenines sinó en la identificació completa amb el “sexe” oposat. Què vol dir? Que mostren una reversió de la “identitat de gènere” i de “l’orientació del rol de gènere”. Per Benjamin, aquest últim grup es senten dones en el cos d’homes i cerquen tenir una parella masculina, o viceversa. Destaco que la no-heterossexualitat no es contempla en elles perquè pot irrompre la coherència. Missé i Coll-Planas (2010) han assenyalat com Benjamin produeix tal noció basant-se en la dicotomia essencialista d’home-dona del discurs heteronormatiu. La força del plantejament rau en la solidificació de l’alineament

“gènere”-“orientació sexual”: “*being a man would mean desiring a woman*” (Butler 1997b: 23). I a la inversa. I des d’aquí, se’n podrà reajustar el “sexe”⁶⁹.

L’any 1964, Stoller formula el concepte “d’identitat de gènere” (primerament “*core gender identity*”). Es presenta en oposició al “rol de gènere” en una distinció entre lo “públic” i lo “privat”, i es refereix al sentit subjectiu –coneixement i percepció, conscient o inconscient- derivat de la pertinença a un “sexe” en particular (Stoller 1984). És inalterable i relativament independent del “sexe biològic” del subjecte (Soley-Beltrán 2001). Money i Ehrhardt definiran la “identitat de gènere” com “*the sameness, unity, and persistence of one’s individuality (...) Gender identity is the private experience of gender role, and gender role is the public experience of gender identity*” (1972: 4). L’enunciació es converteix no sols en una base pel desenvolupament del model biomèdic de la transsexualitat, sinó en bandera de molts col·lectius transexuals. I permet comprendre el seu posicionament en la diferenciació “identitat de gènere” i “sexe” -amb el rol de gènere assignat a ell-, a l’hora d’ajustar-se estratègicament a les pretensions biomèdiques en l’obtenció dels diagnòstics diferencials. Per Stoller, si allò “imprès” comporta in-corporar conductes a una edat temprana, l’única resolució és alterar algun “altre” aspecte de la persona (Hausman 1998). Per això, els tractaments hormonals i les cirurgies de reassignació.

Els seus estudis són la base pel concepte de “disfòria de gènere” conceptualitzada per Norman Fisk (1974) en clara crítica als precedents (sobretot Money i Erhardt, 1972 i Stoller, 1984 [1968]). La seva crítica es dirigeix al problema associat a la recerca del “transsexual vertader” (Soley-Beltrán 2009). Argumenta que les psicobiografies de les persones són diverses, i les persones presenten casos ajustats als “manuals”. Considera que moltes de les qui demanden cirurgies de reassignació genital són “homosexuals efeminats” i “transvestits”: “*it is certainly much more acceptable and non-socially stigmatizing to have a legitimate medical illness than it is to suffer from a supposed moral perversion, sexual deviation or fetish*” (Fisk 1974: 389). És per això que defensarà centrar-se en el que Money denomina el “test de la vida real”, un període d’entre 12 i 18 mesos en què s’avalua si la persona viu a temps complet, és a dir 24 hores per 7 dies a la setmana, en el gènere desitjat [d’aquí l’ús *emic* de viure “24x7”].

⁶⁹ Avui dia tals plantejaments romanen entre les professionals a l’hora de donar accés a un diagnòstic, ara, de “disfòria de gènere”.

El concepte de “disfòria de gènere” inclourà durant les dècades següents a totes aquelles persones qui senten “*un profundo malestar con el propio rol físico y sexual*” (Koranyi a Soley-Beltrán 2009: 231). D’acord amb Soley-Beltrán (2006), la “disfòria de gènere” es converteix en terme paraigües, per pensar puntualitzo: transsexuals, transvestits i homosexuals efeminats. A partir d’ell, els debats medicopsiquiàtrics seguien cercant el terme més apropiat: “disfòria”, “desordre”, “incongruència”, “diferència”... Fins avui dia en què “*Gender Dysphoria*” [302.85] és el concepte usat al DSM-V (2013) per referir a: “*the incongruence between one’s experienced or expressed gender and one’s assigned gender*” [és important la concreció “gènere assignat”, malgrat no varia la pràctica mèdica]. No obstant, i havent emmarcat el context, retornem a la distinció *transvestiten*-transsexual per atendre “directament” el procés taxonòmic que aquí ens pertany.

L’any 1966, Benjamin ampliava a tres grups amb sis subtipus al què en digué el SOS - “*Sex Orientation Scale*” (Benjamin 1966: Taula 2). El Grup O, quasi ni esmentats, eren els “normals”. El Grup 1 incloïa els “TV o transvestits”: el tipus I, el *Pseudo TV*; el tipus II, el *Fetishistic TV*; i el tipus III, el *True TV*. El Grup 2 incloïa els “TS o transsexuals”: el tipus IV el *TS, Nonsurgical*; el tipus V, el *TS, Moderate intensity*; i el tipus VI, el *TS, High intensity*. A tota la varietat, la literatura posterior se n’encarregava ja de re-classificar i parlar de “l’omissió” de Benjamin en especificar la diversitat de “la sexualitat” al seu estudi⁷⁰.

Qui ho anotat prèviament i a *grosso modo*, és Alfred Charles Kinsey i les seves col·legues. Moltes autores situen la seva obra *Sexual Behavior in the Human Male* (Kinsey et al. 1948) com el punt de partida dels estudis científics moderns entorn l’homosexualitat. Havia popularitzat com a mètode i mode de representació la *Heterosexual–Homosexual Rating Scale*, un sistema de gradacions del “0” -enterament heterosexuals- al “6” -enterament homosexuals-. Al seu segon volum *Sexual Behavior in the Human Female* (Kinsey et al. 1953), els *transvestites* ocupaven els “0” i “1”, mentre les “*transsexuals*” s’ubicaven majorment del “5” al “6”. Concloïen d’altres autores: “*It is possible that the heterosexual orientation of transvestites in comparison to the homosexual orientation of transsexuals protects the transvestite from developing*

⁷⁰ Vegeu Wheeler i Schaefer (1988: 181) en la re-interpretació dels pacients de Benjamin: el “*true cross-dresser; the male to female; a gender-changed couple; the true transsexual who does not require genital surgery*”; etc.

an intense feminine gender identity and seeking a sex-change operation” (Buhrich i McConaghy 1977: 494).

Per Benjamin, el transvestisme i el transsexualisme eren relacionats en un contínuum: el transvestit mostrava “síntomes lleus” i els òrgans sexuals constituïen fons de plaer. El transsexual era el “més afligit” i els òrgans sexuals eren font de disgust (vegeu Benjamin 1964). Pels “*milder cases of transvestism*” del sexòleg, la psicoteràpia era útil i alguns ho feien a base d’estrògens. Pels transsexuals, era impossible “la curació” amb ella (Benjamin 1967: 115). Era necessari corregir el que ells mateixos semblaven considerar l’errata anatòmica de la natura (a les primeres èpoques, Benjamin feia més èmfasis als caràcters sexuals secundaris que no pas a la reassignació genital). El cert és que el que se n’ha dit SRS -“*Sex Reassignment Surgery*”-, ja havia començat sense tal nom anys ençà: cirurgies plàstiques i tractaments hormonals. Tant *Male to Female* com *Female to Male*⁷¹. Amb Benjamin, quedava establert que la *transsexualitat* era una qüestió “d’identitat” i el transvestisme era una “perversió” vinculada al plaer sexual -al fetitxisme-, o bé a qualcun distúrbio emocional (doncs el “*true TV*” era ja transsexual). Tal frase de Benjamin em sembla capital com a idea-base que resta a la profunditat: “*the true transvestite [ara, el transsexual] has no such desire*” (ídem: 109). De fet, anys abans havia anunciat que la seva libido era “cerebral” (Benjamin 1953).

Tal correlació és encara avui dia important, observable en la distinció de “la identitat” com una *base* que roman a l’interior, i la “paràfilia” com l’estranya *orientació* eròtica o sexual, encara que amb els seus importants matisos. Cal puntualitzar com les taxonomies precedents foren “*Transvestism*” [320.6] al ICD-7 (1957), canviant a “*Transvestitism*” [302.3] al ICD-8 (1965) i al DSM-II (1968); i tornant a “*Transvestism*” [302.3] al ICD-9 (1977)⁷² com a part de “*Sexual Deviations*”. Finalment, l’any 1980

⁷¹ En relació a FTM, Herman Karl havia “masculinitzat” els seus genitals ja l’any 1882. També ho feu Michael Dillon de la mà de Harold Gilles, persona amb àmplia experiència de re-construcció sexual quirúrgica durant la II Guerra Mundial (també de criatures amb genitals “ambigus”). Dillon “finia” els processos de mastectomia i construcció de fal·lus l’any 1949 [tot document medicopsiquiàtric emfatitza la no presència de genitals ambigus, sols el “desig” de ser un home]. En relació als processos MTF, l’any 1930 Hirschfeld havia ja supervisat la reassignació de Lili Elbe, qui temps abans havia visitat el *Institut für Sexualwissenschaft* (Institut de Sexologia de Berlín). La pel·lícula *The Danish Girl* de Tom Hooper que s’estrenarà al setembre de 2015 als EEUU, és basada en la biografia d’aquesta pintora qui diuen que fou la “primera transexual” en fer-se una “reassignació de sexe”.

⁷² El ICD-9 (1977) recull a continuació la classificació: “*Disorders of psychosexual identity*” [302.6]. refereix a pre-adolescents en què el “cross-dressing” és intermitent, i no és fixat encara el comportament o l’aparença amb el sexe contrari. No recullo una anàlisi del tractament de persones menors, als manuals.

s'incorporava el terme "*transsexualism*" [302.50] al DSM-III sota el conjunt de "*Other Psychosexual Disorders*"⁷³. Ara, deixant enrere l'orientació psicodinàmica i adoptant una orientació neokrapeliana, descriptiva i emmarcada. Era just després que l'homosexualitat fos "retirada" de la llista de desordres mentals l'any 1973⁷⁴. La incorporació del "*transsexualism*" emfatitzava el "desconfort" o el "sentit d'inapropiació" amb el "sexe assignat". Lindgren i Pauly (1975) s'havien encarregat ja de desenvolupar trenta ítems d'una escala-mapa corporal per no errar en diferenciar els transsexuals, dels transvestits i homosexuals.

"*Transsexualism*" arribava acompanyat del gran debat que durà encara anys: si els transsexuals amb orientació homosexual o no-homosexual eren etiològicament diferents. El ICD-9 recollí fins l'any 1992 el "*trans-sexualism*": *with homosexual history* [302.52] o *with heterosexual history* [302.53], entre d'altres "asexuals" i "no-especificats". "L'homosexual transsexual" havia estat definit per Freund i col·legues (1974: 250) en termes de graus de "feminitat" o "efeminament", en particular dones transsexuals atretes per homes. Tal concepte generà confusions i debats. Finalment, Diamond i Karlen (1980) pretengueren resoldre-ho usant els termes "*androphilia*" i "*gynecophilia*". Els eren útils com a descriptors de l'*orientació* –també del cross-dressing-, sense referir a la identitat de gènere o l'orientació sexual de la persona descrita. En l'ànsia de creuament de vectors, es creava la *gynecophilia scale* i la *androphilia scale* (Freund et al. 1982), així com la *Modified Androphilia-Gynephilia Index* per Blanchard (1985a). Les teories

⁷³ "*Transsexualism*" [F64.0] encara roman com a tal al ICD-10 (1992). No obstant, sota el paraigües de *Gender Identity Disorders*, doncs al ICD-9 (1977) encara era classificada com a *Sexual Deviations*. A l'edició espanyola del DSM-IV (1995) i el DSM-IV-TR (2004) apareix com a "*Trastorno de la Identidad Sexual en Adolescentes o Adultos*" [302.85]. La seva traducció varia entre "trastorn" i "desordre", tal com apareix a la publicació original anglesa: "*Gender Identity Disorder in Adolescents or Adults*" [302.85]. Nieto (2008) menciona com la "identitat sexual" avui dia es mostra en desús, o s'empra com a sinònim "d'orientació sexual".

⁷⁴ La setena edició del DSM-II (1974) reemplaça l'homosexualitat per la "*sexual orientation disturbance*" [302.0]. Passa d'ésser un "desordre" a quelcom que pot proveir la base d'un diagnòstic en cas de "disturbi" o "alteració". Es tracta aquelles persones qui estan "en conflicte" amb la seva *orientació* i "desitgen desenvolupar atraccions heterosexuals"; cap d'elles, heterosexual "en conflicte". Al DSM-III (1980) és re-incorporada com a "*ego-dystonic homosexuality*" [302.00] fins la revisió del 1987, i present fins l'any 1992 al ICD-9 com a "*homosexuality*" [302.0]. El ICD-10 encara inclou l'*ego-dystonic sexual orientation* [F66.1] sota el paraigües de "*Psychological and behavioural disorders associated with sexual development and orientation*" [F66]. No obstant, apareix una nota: "*sexual orientation by itself is not to be regarded as a disorder*". La mateixa lògica resideix "subtilment" al DSM-IV (1995) i al DSM-IV-TR (2000) sota el nom de "*Sexual Disorder Not Otherwise Specified*" [302.9(3)]: "*persistent and marked distress about sexual orientation*". Sembla que el DSM-V (2013) exclou finalment qualsevol referència. Les recomanacions d'especialistes de l'WHO per la revisió del ICD-11, demanen eliminar definitivament "*ego-dystonic sexual orientation*" [F66.1]. Precisament, per l'evidència d'una elevada angoixa diferencial relacionada amb el refús i discriminació que pot comportar l'homosexualitat (vegeu Cochran et al. 2014).

d'aquest darrer, tal com apuntaré, seran d'especial importància avui en dia al DSM-V (2013).

Ara que s'escindia la transsexualitat, quedava resoldre què passava amb els *transvestites*, en aquesta complexitat a l'hora de pensar la "parafilia", és a dir, ubicar els criteris diagnòstics en relació a "la sexualitat" (i de la seva relació amb el "gènere"). L'any 1980 el DSM-III encara conservava de manera separada el "*Transvestism*" [302.3] i el "*Fetishism*" [302.8], i també era així al ICD-8 (1977). Finalment, a la revisió del DSM-III-R (1987) s'agrupava el "*Transvestic Fetishism*" [302.30] i es diferenciava del "*Gender Identity Disorder of Adolescence or Adulthood, Non-Transsexual Type*" [302.85]; a més de la categoria paral·lela del "*transsexualism*" [302.5]. El GIDAANT, aquesta mena de categoria "intermèdia" entre el transsexual i el transvestit fetitxista, no romangué en les edicions posteriors. En la problematització que fan Bullough i Bullough (1993) just després de la publicació del DSM-III-R en què es mesclen, es pregunten si és encertat correlacionar "cross-dressing" amb l'excitació sexual. La seva proposta alternativa es dirigeix a parlar de "*erotic arousal*" (ídem: 295). Tal terme és llegat pel mateix Blanchard (1986: 455) mentre es dedicava a mesurar la corrent sanguínia del penis dels ja anomenats HCD *Heterosexuals Cross-Dressers*, mentre llegien literatura eròtica. Un nou mètode per afinar en la relació entre l'orientació sexual i el transvestisme fetitxista, després de l'intent que feu amb la popular *Cross-Gender Fetishism Scale* (Blanchard 1985b). Allí, mesurà el valor d'excitació eròtica "en homes", posant-els al damunt roba de dona, perfum, maquillatge i afaitant-los les cames.

I és que durant els anys contemporanis i posteriors a Benjamin, la literatura i el recull de "casos" sexològics sobresortiren, intentant apuntar amb més claredat el discerniment entre transvestits i transsexuals. És impossible atendre a l'enorme proliferació de tals publicacions. Faig sols alguns apunts més puig la mescla de les seves engrunes taca encara les fulles de les actuals obres, diagnòstics i pràctiques de les professionals psiquiàtriques. En el seu estudi de 50 "*transvestite*" i "*trans-sexualist*", ampliat a centenars en els següents anys, John Randell (1958) distingia en dos grups: els transsexuals en el grup dels homosexuals, i els "*obsessive-compulsive patients*" en el grup dels transvestits. És a dir, per Randell el transvestisme no era una *inversió* sinó que era una "obsessió". Era quelcom inherent a la personalitat en persones heterosexuales: "*the impulse to wear the clothing of the opposite sex occurred as part of basic obsessional personality*" (Randell 1958: 1451). No concloué sense dir però, que gran

part dels transvestits desitjaven “[to] *appear in public in their assumed attire and to be accepted as a member of the adoptive sex*” (idem). I traçar una “òbvia” relació amb l’exhibicionisme, herència de Làsegue (1877) dècades ençà. Mescla que avui encara roman, agrupada sota el paraigües dels “desordres parafilics” en el “*Exhibitionistic Disorder*” [302.4] al DSM-V de 2013.

D’altres autors feren intents múltiples i diversos. Winfield Scott Pugh (1964) pretengué encertar millor en l’orientació sexual del transvestits, això que “s’havia deixat” Benjamin a l’elaborar els tipus de TV i TS. Deia que es podien incloure en cinc categories: heterosexuals, bisexuals, homosexuals, narcisistes i asexuals⁷⁵. L’any 1960, Grant presenta *The Cross-Dresser: A Case Study*. Tal document és important per la rellevància d’allò “eròtic” vinculat al transvestisme. Introduïa una re-valorització del vincle entre el transvestit i el fetitxisme, allunyant-lo del transsexual. La “*feminine shoe*” amb què es centrava, en concret els talons alts, semblava transcendir èpoques (li feien transcendir èpoques ja des de Krafft-Ebing). El psicòleg pretenia donar “cap” interpretació del “cas” presentat, adduint a la quantitat de teoritzacions ja existents amb minses informacions de “casos”. La seva selecció dels extractes però, en donaven la interpretació per sí mateixa. Tots ells referien a la masturbació, la roba com un estimulant sensorial directe, la direcció de les seves fantasies amb la “*phallic woman*” (Grant 1960: 156), etc.⁷⁶; així com el desig del transvestit de no canviar de sexe: “*while transsexualism is progressive (...) in his case the difference is one of degree only*” (idem). Malgrat Grant pretenia fer “cap” interpretació, correlacionava l’associació que feia la persona entre els “talons alts” i allò “fàl·lic”; relació tant reiterada a la psicoanàlisi. Significava allò “fàl·lic” com a quelcom “eròticament bisexual”. La interrogació, més enllà de centrar-se en el *caos* entorn la sexualitat de la persona, continuava dirigint-se en topar amb la classificació adient: fetitxista o transvestit? A què respon al final del paràgraf: el *transvestiten* fetitxista. Tal especificació marca la línia de futur d’una tendència re-valoritzada a l’època que influència el DSM-IV (1995) i el

⁷⁵ L’asexualitat de les dones havia estat present al discurs catòlic del segle XVIII i XIX amb les consegüents teories científiques. Es parlava de la destrucció de les facultats mentals que provocava l’onanisme, àmpliament estudiat i divulgat per Tissot (1766).

⁷⁶ Des de la psicoanàlisi, el cross-dressing ha estat explicat com un intent de vèncer la por a la castració a través de la creació de la imatge de la “dona fàl·lica”, i identificant-se amb ella. Alguns exemples són: Fenichel (1930), Lukianowicz (1959), Thorne Jr. (1967).

DSM-IV-TR (2000), així com l'especificació “*with fetishism*” a l'actual “*Transvestic Disorder*” [302.3] del DSM-V (2013).

In view of the extreme importance of the feminine shoe in the subject's sexuality, his classification as a transvestite rather than as a fetishist may seem questionable. While he has rarely dressed fully in woman's clothing, his fantasy productions indicate marked preoccupation with all the details of feminine apparel and cosmetic, and with the experience of “feeling feminine” in dress, in manner and in speech, and in being treated and accepted as feminine. It is, moreover, the wearing of feminine shoes that is the primary erotic stimulus. He appears as a transvestite with a fetishistic interest in shoes (Grant 1960: 149).

Stoller (1971) descrivia també i seguint la lògica de l'època, als *transvestiten* com a heterosexuals. El focus de la seva “fal·lus-cèntrica activitat eròtica” eren les peces femenines. El que introduïa Stoller era que la “consciència” del fal·lus sota el vestit era part del seu plaer⁷⁷. Des de la psicoanàlisi, Person i Ovesey (1978) intentaven apuntar amb més precisió. Els *transvestiten* es caracteritzaven per: la seva intermitència, començava en la infància o adolescència, sovint esdevenia sexualitzat al cap d'anys, i a voltes continuava com a antídote contra l'ansietat. Heterosexuals sí, però amb ocasionals encontres “homosexuals” amb preferència “subordinada” (observaven importants relacions amb transsexuals i homosexuals efeminats).

Malgrat els afanys de Person i Ovesey, el transvestisme com a mecanisme que comportava urgència i ansietat (una neurosis sexual, en deien) encara no es recollí al següent DSM-III de 1980. Sí que ho feu al DSM-III-R de 1987 sota el mateix nom “*Transvestic Fetishism*” [302.30(b)]: “*the person has acted on these urges [intense sexual urge and sexual fantasies involving cross-dressing] or is markedly distressed by them*”. Finalment, tant el DSM-IV de 1995 com el DSM-IV-TR de 2000, recollien directament com el transvestisme fetitxista era un antídote contra l'ansietat. Però es classificava particularment, en ambdós, com a “*Gender Identity Disorder Not Otherwise Specified*” [302.6 (2)]: “*Transient, stress-related cross-dressing behaviour*”⁷⁸. La conceptualització de l'ansietat als estudis és important pels efectes que comportà. Entre d'altres, la medicalització ja anys abans de tal “desordre”. Sols algun exemple fou el

⁷⁷ No entro aquí en l'etiologia *de modé* del transvestisme, que es situa en la venjança de les mares o d'altres dones vers als nois, per ser masculins.

⁷⁸ Traducció a l'edició espanyola: “*Trastorno de la identidad sexual no especificado* [302.6 (2)]: “*Comportamiento transvestista transitorio relacionado con el estrés*” (APA 2004).

tractament amb LSD que feu Thorne (1967) a un pacient i la seva muller, l'administració de medroxyprogesterone acetate per Money (1970) o l'ús de buspirone hydrochloride, un calmant de l'ansietat administrat per John P. Federoff l'any 1988. El pacient d'aquest darrer havia arribat a la clínica a insistència de la seva muller per excitar-se "sols" vestint peces femenines. Aquesta *exclusivitat*, continua sent important en els diagnòstics diferencials.

La proliferació de la literatura medicopsiquiàtrica a partir dels seixantes, aparegué en paral·lel a les primeres publicacions de persones transvestides o transexuals, en el context nord-americà i britànic. L'any 1956, Janet Thompson recollia la pròpia experiència del secret "transvestit". Vivia al cap de pocs anys "*full-time as woman*" (Bullough i Bullough 1993: 217). Els anys seixantes i setantes despuntaren per la veu de Virginia Prince, qui publicà un reguitzell d'articles, inclosa la seva autobiografia (a Prince 1977). Les comunitats cercaren l'aliança de Benjamin i membres de l'*American Psychiatric Association*, APA⁷⁹. Algunes autores (Docter 1988, MacKenzie 1994, Frye 2000, etc.) han revivificat a Prince considerant-la la primera en usar el terme "*transgenderist*" (transgenerista). No obstant, no és fins l'any 1968 que viu *full-time* com a dona, i prèviament havia fet d'altra feina.

L'any 1961, Prince iniciava la *Hose & Heels Club* a Los Angeles, primera organització cross-dresser. L'any 1962 esdevenia la *Foundation for Full Personality Expression* (FPE o l'organització social *Phi Pi Epsilon*). Bullough i Bullough (1993) assenyalen que no existeix evidència d'una "*transvestites consciousness*" en les societats occidentals fins a la seva creació. Més tard, al 1975 es consolidava la *Tri Ess* o *Tri Stigma*, la *Society for the Second Self*. La seva pertinença era reservada per *heterosexual male crossdressers*. També així ho fou la *Beaumont Society* nascuda l'any 1966 al context britànic⁸⁰ o la *Seahorse Society*, l'any 1971 a Austràlia. Al context estatunidenc

⁷⁹ En el pròleg del "*El transvestista y su esposa*", Prince agraeix a Benjamin: "*fue uno de los primeros en estudiar el travestismo y observarlo desde una perspectiva correcta*" (Prince 1998: 4). Agraeix especialment al psiquiatre Karl Bowman, ex-President de l'APA, haver-li donat el primer impuls cap a "l'acceptació de sí mateixa": "*tampoco intentó enredarme con esa clase de clichés psiquiátricos del tipo de 'simbolismo fálico' (los tacones altos) o de 'complejo de Edipo no-resuelto'*" (ídem). Per Prince és d'especial importància la resposta de Bowman: "*there are tens of thousands more just like you, you're not so special*" (Prince 1977: 11-12). Tal resposta que ha pogut donar en algun instant una psicòloga o una psiquiatre, ha estat important per moltes de les persones d'EnFemme.

⁸⁰ Anglaterra comptava amb la tradició de les *Molly Houses*. Eren clubs urbans, sobretot a la ciutat de Londres, que les autores situen com a part de la "*same-sex subculture*" de primers del segle XVIII.

és on sortien més grups: *DREAM* a la West Coast, *Fantasia Fair* a Massachusetts, “*sixty TVs*” a New York, etc. De l’any 1960 al 1980, *Transvestia Magazine* es publicà sense interrupció. S’alternà mensualment amb les publicacions *Femme Mirror* i *Clipsheet*. Aquesta darrera recollia retalls “d’arreu del món” entorn el “transvestisme”. Remetre als països anomenats, és important perquè els estudis i les impressions als DSMs i ICDs, s’expliquen a partir de la lectura transversal i parcial d’aquests contextos.

Per Prince, els transvestits o *cross-dressers* eren homes heterossexuals “normals”. Cercaven expressar la “*woman within*” (Bullough i Bullough 1993: 281). Eren no fetitxistes, no masoquistes ni sadistes. Tota al·lusió al “sexe”, aquí sexualitat, quedava fora. També quedaven fora els transvestits homosexuals i els transsexuals (doncs les Cds no necessitaven cirurgia). Avanço aquí que l’argument de Prince és d’especial rellevància per les narratives que arribaran al context català amb el *boom* d’internet, diferenciades dels discursos disponibles durant el tardofranquisme o “la transició”.

Prince fou taxativa en excloure les dones de la noció del *transvestiten* o *cross-dresser*. Elles no necessitaven transvestir-se per expressar un ventall ampli d’emocions, i podien vestir-se “sense estigma”. A més, investigadors havien precisat i seguien precisant que les dones no sentien excitació sexual vestint-se d’homes, tot i suggerir el contrari els estudis entorn els “estrany” casos de *fetishistic cross-dressing in women* de Gutheil (1930) Randell (1959) i Stoller (1982). La correlació exclusiva “transvestisme-homes” / “transvestisme-heterosexualitat” de Prince, quedaria impremtada a partir del DSM III-R (1987). Al DSM-IV (1995) i a la seva revisió de l’any 2000, el “*Transvestic Fetishism*” [302.3] referia a homes heterossexuals que podien involucrar-se en “actes homosexuals ocasionals” al transvestir-se. Per finalment, el DSM-V (2013) referir al “*Transvestic Disorder*” [302.3] o “*Trastorno de travestismo*” (DSM-V 2014), entre homes heterossexuals (o bisexuals); incloent el parèntesis al mateix manual⁸¹.

⁸¹ Establint una comparativa, les explicacions no difereixen. El “*Transvestic Fetishism*” [302.3] del DSM-IV (1995) recull el següent: “*although his basic preference is heterosexual (...) [they] may have engaged in occasional homosexual acts*”. El DSM-V (2013), en la seva recomanació per establir el diagnòstic diferencial amb el “*Gender Dysphoria*” [302.85], refereix al “*Transvestic Disorder*” [302.3] com: “*some individuals have occasional sexual interaction with other males, especially when they are cross-dressed*”. Malgrat a la definició particular del “*Transvestic Disorder*” no apareix el mot “heterossexual”, és replet d’al·lusions directes com aquesta: “*it is not rare for men with transvestic disorder to lose interest in cross-dressing when they first fall in love with a woman*”.

En relació a la concreció del “transvestisme-homes”, així com el DSM-IV (1995) i el DSM-IV-TR (2000) no presenten diferències en la definició, és interessant observar un detall que les distingeix. El DSM-IV (1995) destaca recurrentment “*males with transvestic fetishism*”. El DSM-IV-TR (2000) obre la definició amb tal sentència: “*Transvestic Fetishism involves cross-dressing by a male in women’s attire*”. Finalment, el DSM-V (2013) puntualitza: “*is nearly exclusively reported in males*”, malgrat només s’entén entorn aquests i refereix continuadament al “*male*”. Diferentment, al ICD-10 (1992) no hi ha cap referència al “*sexe*” ni a “*l’orientació sexual*” de la persona. Tant el “*Dual-role transvestism*” [F64.1] com el “*Fetishistic Transvestism*” [F65.1], malgrat diferenciar-se per “*la finalitat*” del vestir-se, ambdós s’expliquen a partir de la sentència “*wearing of clothes of the opposite sex*”.

Des dels anys seixantes i fins encara avui dia, les investigacions es caracteritzaren per l’orientació psicologista, cercant comprendre el comportament i les percepcions del gènere “discordant”, “incongruent”, etc., així com elaborant els seus criteris clínics⁸². No obstant, Prince fou d’especial importància perquè obrí l’accés a les dades sociològiques i a l’estudi de persones que mai havien visitat un psicòleg o psiquiatre, a través dels clubs i dels contactes⁸³. Bullough i Bullough (1993) han creuat les dades de varis estudis precedents⁸⁴. Les seves conclusions són, a més del recurrent heterosexual: la majoria han estat casats en algun moment, gran part han establert matrimoni durant els seus estudis, la mitjana d’edat es situa entre els trentes i quarantes, nivell educacional alt i nivell professional de classe mitjana [1993: Taula 12.2]. A continuació, afegixen precisions: les fantasies o pràctiques “homoeròtiques” són part de l’escena cross-dresser (també les fantasies “masoquistes”)⁸⁵, la masturbació és recurrent, el cross-dressing sovint es du a terme a intervals, i alguns dels homes periòdicament fan “purgues” de les seves robes per resoldre l’ansietat.

⁸² Vegeu Brown et al. (1996) o Moulton et al. (1997).

⁸³ Vegeu Buhrich i McConaghy (1978) o Docter (1988), entre d’altres.

⁸⁴ Tenen en compte els decalates presents als estudis com el de Docter (1988), on s’exclouen les persones homosexuals, precisament per no ser considerades transvestís a la definició del DSM-III-R (1987). Encara que Docter inclou experiències o fantasies “homosexuals”.

⁸⁵ Les fantasies que relacionen el *tranvestism* i el *bondage* han estat àmpliament documentades (Kinsey et al. 1953, Benjamin 1966, Taylor-Buckner, 1970).

Els següents anys, la mania taxonòmica incrementava esdevenint un pou sense fons. “*Femmiphilia*” havia estat usat per Prince (1967: 6) per referir a la “preferència per lo femení” (Benjamin [1966: 22] el menciona prèviament). Ella creia que: “*the term ‘tranvestite’ has been corrupted and is used to apply to anyone who cross-dresses in the literal translation of the word*” (Prince a Ekins i Dave 2005: 9). Amb l’ànsia de taxonomització d’aquestes diferències, Blanchard (1989) proposava el terme “*autogynephilia*”: l’excitació sexual a través del pensament o de la imatge d’un mateix com a dona; un “desordre” també entre transvestits. Tal llegat és important perquè avui dia, en l’establiment del diagnòstic diferencial al DSM-V (2013), cal especificar si el desordre es presenta amb “*autogynephilia*”. Entre el DSM-IV (1995) i el DSM-IV-TR (2000) observo que ja hi havia hagut una diferència substancial en aquesta línia. El DSM-IV (1995) referia al “*Tranvestic Fetishism*” [302.3] com: “[he] *usually masturbates, imagining himself to be both the male subject and the female object of his sexual fantasy*”, diferenciant aquest objecte i subjecte. De mode diferent, al DSM-IV-TR (2000) s’inclou finalment la noció de Blanchard: “*sexual arousal is produced by the accompanying thought or image of the person as a female (referred to ‘autogynephilia’)*”.

Més tard, Blanchard i Collins continuaren ampliant el rebost “d’espècies” amb els “ginandromorfolfílics”: aquelles persones *cross-dressers* o no, que tenen interès sexual en “*feminized men, including in the latter men wearing women’s attire and men with surgically or hormonally feminized bodily contours but intact genitalia*” (Blanchard i Collins 1993: 570). Segons els sexòlegs, mostren un especial interès eròtic pels *cross-dressers*, transvestits, transsexuals i *she-males*⁸⁶. Blanchard i Collins precisen en una taula estadística: el 64’7% s’auto-identifiquen en masculí, el 45’9% són també *cross-dressers* i el 32’3% “*residual cross-dressers*” (ídem, Taula 1: 574). Entre ells ningú es defineix en femení ni vol ser tractat “*as a woman*”, tampoc com a homosexual, i simbolitzen paral·lelament d’altres encontres amb transvestits com a encontres lèsbics. Els que en diu “heterosexuals” s’imaginen en els seus encontres amb d’altres dones, com a lesbianes (ídem: 572). En aquesta darrera conclusió, s’observa un paral·lelisme amb el plantejament “monista” de Hirschfeld, l’espècie de co-presència integrada dels

⁸⁶ Blanchard i Collins mentre refereixen a la “*she-male pornography*”, defineixen: “*the term she-male, in street vernacular [estatunidenc], refers to men who have achieved a female chest contour with breast implants or hormonal medication but still retain their male genitals*” (Blanchard i Collins 1993: 570).

dos “sexes”, i la problematització la “inversió”. Planteja interrogacions que s’han obert front situacions eròtiques inesperades a la recerca, que són les que m’han acabat de guiar en la ubicació del cross-dressing.

It is well-known that transvestites sometimes have sex with other transvestites (Person and Ovesey, 1978). Perhaps those men we are calling gynandromorphophiles are merely that segment of the transvestite populations who enjoy sexual relations with other transvestites; if so, “gynandromorphophilia” as a separate erotic interest does not exist. If there are men who do not cross-dress but specifically want to have sex with cross-dressers, how do they differ from cross-dressing men who want the same thing? How do they compare with other cross-dressers who do not express sexual interest in other cross-dressers? (Blanchard i Collins 1993: 570-571).

Per cloure: (Transvestidament) desordenat

Per resoldre aquestes preguntes i centenars d’altres produïdes per l’ànsia de taxonomització medicopsiquiàtrica, i com a efecte d’ella, els nous manuals estan reservant el dret a les professionals clíniques a diagnosticar (les *espècies* focaultianes) encara que puguin no saber-se “especificar”. El nou DSM-V de 2013 inclou el “*Unspecified Paraphilic Disorder*” [302.9]. Precisa que la professional “tria” no especificar la raó perquè el criteri no s’inclou en un altre “desordre parafilic”. L’herència precedent era “*Sexual Disorder Not Otherwise Specified*” [302.9] del DSM-IV (1995) i del DSM-IV-TR (2000). Tal apartat incloïa un detall a què no he trobat referència a la literatura ni en la denúncia dels col·lectius, més enllà dels termes generals dels reclams. En el seu primer punt i per tal de “codificar una alteració sexual” que no era una “parafilia”, és escrit: “*marked feelings of inadequacy concerning sexual performance or other traits related to self-imposed standards of masculinity or femininity*”. Aquí, tothom hi podia entrar⁸⁷.

La trajectòria sexològica s’ha caracteritzat per un ampli recull i sobre-explotació de dades, posant damunt la taula la complexitat i la falta de consens en allò que refereix, sobretot, al “gènere” i a la “sexualitat” (amb això darrer incloc tant l’*orientació* del

⁸⁷ Nieto assenyala com des de 1996 les persones “transgeneristes” acusen a l’APA d’incorrer en “patofilia de gènere”. Comprenent-se tal patofilia com: “*la necesidad anómala de patologizar las identidades y conductas de género que causan inquietud, ansiedad y desasosiego. Y por patófilo de género, el profesional que, imbuido de poder institucional, practica la patofilia de género*” (Nieto 2008: 65).

desig com la *pràctica* eroticosexual). Ha contribuït a arrelar nocions *permanents* d'identitat, traslladant-ho a trets inherents al subjecte o a què aquest es veu "alterat" per la incongruència, el *desordre* -en el cas del transvestit-, etc. Mirant-ho en termes d'identitat, quin paper juga la temporalitat?

Seguint a Ahmed (2006), per esdevenir *orientada* es suposa que primer cal experimentar la *desorientació*. Fent una translació diria que per esdevenir *desordenada*, mot amb què s'estableix el diagnòstic actual del transvestisme, suposaríem que l'*ordre* ha de ser en primer lloc experimentat. És a dir, quan estem "ordenades" simplement no pensem entorn aquest fet. Allò interessant per Ahmed és pensar en les condicions de possibilitat que permeten l'*orientació*; per mi pensar en les que permeten l'*ordre*. L'autora afegeix una reflexió: "*if sexual orientation becomes a matter of being, then 'being' itself becomes (sexually) orientated*" (Ahmed 2006: 69). Seguint la lògica, si el "*Transvestic Disorder*" esdevé un assumpte de "ser", llavors "ser" esdevé per sí (transvestidament) desordenat. Seguir algun tipus d'ordre implica que sempre hi haurà alguna cosa que esdevindrà desordenada, si més no temporalment. Implica també, que hi haurà d'altres coses que romandran o esdevindran fora d'allò possible d'ordenar.

D'aquí, que som testimonis històrics d'una mania taxonòmica, una fal·lera d'ordenació de les pràctiques socials orientada per una fonamentació positivista en què els sistemes classificatoris esdevenen centrals. Ha estat indispensable presentar el fil que guia com el discurs medicopsiquiàtric ha gestionat allò temporalment i *ordenadament* "inintel·ligible", perquè les categories que en resulten i amb què les persones s'identifiquen, són indissociables als *processos* que les constitueixen. Yuval-Davis (2006) havia marcat un punt d'inflexióal respecte, a l'interrogar-se si la interseccionalitat havia de limitar-se a l'estudi de les relacions entre identitats, oblidant el fet que tals interrelacions són sempre immerses en estructures i processos històrics, econòmics i polítics específics. El producte històric del *transvestiten* i el *cross-dressing*, modelarà la percepció, vivència i narrativa de les persones. També, d'aquelles altres qui s'hi relacionen i de professionals que juguen un paper important en l'atenció o desatenció a la salut. Seguir la trajectòria sexològica m'ha informat de quelcom fonamental: del *dinamisme* i de la *provisionalitat* de les categories. La *temporalitat* explícita a què es relega al *transvestiten*, la història sexològica no l'ha aprofitat, precisament, per no desbancar del tro les "sòlides" teories i taxonomies amb la seva ambivalència.

CAPÍTOL 2. LA CONFIGURACIÓ DE LA “TRAVESTÍ” EN EL CONTEXT CATALÀ: TRAJECTÒRIA LEGISLATIVA I SOCIOPOLÍTICA

La libertad sexual completa existe exclusivamente en el sueño del libertario y en la pesadilla del reformador moral (Ken Plummer 1991: 164).

La trajectòria històrica dels discursos i pràctiques, no sols medicopsiquiàtriques sinó legislatives i sociopolítiques, em permet comprendre les circumstàncies materials i culturals relacionades amb la configuració contemporània de la representació de la “travestí” al context català. Aquesta, no sols designa una posició derivada de tal contingència sinó que subratlla com s’han configurat un conjunt de relacions entre: homosexuals, transformistes, travestís, travestis i transexuals (més tard, *drag queens* i transgèneres). Tals relacions són la base a través de què les persones han mobilitzat la “diferència” del cross-dressing. A partir de no reconèixer-se -o fer-ho tímidament i sobretot als darrers anys- com a part de la genealogia de grups que han estat i s’han fet visibles, i han apel·lat públicament a l’experiència col·lectiva; sobretot, en termes d’orientació sexual i classe social (més tard, d’identitat de gènere). Un reclam que s’intensificà durant el tardofranquisme i l’època immediata de postdictadura.

El següent capítol pretén aproximar-se a les circumstàncies existents al llarg del segle XX i fins als anys norantes (en què es popularitza internet), que configuren l’atmosfera a través de què certes persones es mantenen allunyades dels discursos i representacions entorn la “travestí”; així com de les comunitats transexuals [més tard trans] incipients a finals dels setantes però constituïdes com a tals i reconegudes al sí dels activismes anys més tard. Tal ubicació em donarà la base per més endavant comprendre el mode en què el cross-dressing cala entre certs sectors. I més enllà, apuntar a la seva dimensió productiva: el què la seva distinció remou, desplaça o és creant. Tal apropament no és possible sense dialogar amb la configuració sociojurídica des de primers del segle XX, així com amb allò representat als mitjans de comunicació durant el nacionalcatolicisme (també més tard, amb allò representat a les produccions artístiques *undergrounds* que circularen a la ciutat). La conformació del dret i del *ius puniendi* (el dret a castigar), ha seguit una orientació similar al discurs medicopsiquiàtric, al traduir “perversions” temporals a nocions d’identitat damunt les que regular i emmotllant-ne les estratègies segons context polític.

Sobretot, no és possible aproximar-me a allò “travestí” -en particular, al seu imaginari-, sense ubicar prèviament la seva producció a través del context historicosocial del “barri Xino”⁸⁸ des de principis de segle XX fins als vuitantes, de la “Barcelona canalla” i “els anys de pit i cuixa” (terme usat per la burgesia catalana). Tampoc és possible apropar-m’hi sense assenyalar l’existència de tensions politicoestratègiques a l’interior dels activismes. Durant anys, les transformistes, travestís i travestis (llatinoamericanes), i més tard transexuals, foren vistes i s’ubicaren com a part de la comunitat homosexual. Algunes d’elles intentaren fer-se un lloc al seu activisme. Moltes l’interpel·laren. D’altres se n’allunyaren. La noció “d’invertit” -a través de la “ploma”- jugà un rol mediador en la tensió històrica entre la normativitat i no-normativitat. Tensió que guià els reclams pel dret a l’ocupació de l’espai social.

2.1. La Barcelona canalla i els seus “baixos fons”

2.1.1. Respostes a les “immoralitats” dels efeminats i transformistes als carrers i escenaris

El prestigi internacional del què s’ha anomenat la “Barcelona canalla”, es forjà dels rèdits de l’esclat de la Primera Guerra Mundial (1914-1918). Rèdits que es destinaren, ràpidament, al món de l’espectacle i als establiments lligats al seu entorn. Tal idea no es pot comprendre al marge de les seves entranyes, el que Madrid (1925) anomenà: els “seus baixos fons”. Des de principis del segle XX, els carrers del districte V eren refugi de persones perseguides o fugitives, propi d’una tradició portuària i fronterera europea. Al seu interior s’instal·laren pensions, bars, bordells, tabernes, zones d’oci i sales de joc, etc. Fou l’epicentre literari de nombroses novel·listes internacionals que, entre el naturalisme i el misticisme dels “baixos fons”, cercaven quelcom diferent a la *rue Saint Denis* o *Pigalle* de París, els barris rojos d’Amsterdam o el carrer 42 de Nova York⁸⁹. El

⁸⁸ El “barri Xino” era la zona portuària de Barcelona, districte V o barri de les Drassanes. Des de primers de segle va atreure persones de “mal viure” (Genet 2010: 25) i les esferes de la bohèmia internacional. Fou així anomenat pel periodista de l’època Paco de Madrid (1925) al comparar-lo amb els *Chintowns* de San Francisco i Nova York. Goytisolo descriu: “no podía imaginar que en la España de Franco pudiera existir un islote de libertad como el del Barrio Chino” (Goytisolo a Fernández 2014: 212) Per a una anàlisi sociohistòrica del Xino, vegeu McDonogh (1987) i Fernández (2014).

⁸⁹ Entre d’altres: Morand (1922), Befesse (1933), Genet (2010 [1949]), Bataille (1957) o De Beauvoir (1962) qui visità el barri amb Sartre l’any 1931.

canvi de segle havia desplaçat cap a l'Eixample a les famílies benestants i les propietàries industrials del Carme, Hospital i Nou de la Rambla. Malgrat abandonar el barri popular, aquest continuava alimentant-se d'una classe mitja i una elit industrial que tot i no residir en ell, hi cercava un indret “d'excepció moral” en els seus bordells, casinos, *dancing-clubs*, etc. Des de l'any 1850, Barcelona ja comptava amb el que serien els cafès cantants, petites funcions de cant a primera hora de la nit, moda importada de França: l'Excelsior, el Villa Rosa o el Bar del Centro. El 1902 s'obria el Cangrejo com a taberna flamenca, local que avui dia conserva els darrers espectacles transformistes.

La *dolce vita* es recollia entre les Rambles i el Paral·lel. En un dels petits carrers, front les ressonàncies parisenques del Paral·lel amb el Moulin Rouge o el Bataclán⁹⁰, l'any 1922 apareixia el que seria el cabaret amb més fama internacional durant els anys trenta, La Criolla.

En la calle Cid, centro de la crápula con prostíbulos de cariátides jalbegadas y floripondiadas en los quicios, refugio de ese submundo de mecheras, rateros, carteristas, espadistas y demás gente de la fauna del delito, del vicio y del infortunio, en ese contraste de sombras, de locura y crimen se halla instalada La Criolla, salón de baile, en que hay hombres afeminados con las caras pintadas y las manos pulidas como si fuesen damiselas. En el salón, que no es muy amplio, bailan parejas normales –de mujer y hombre- y anormales con parejas. Resulta pintoresco: La Criolla es el puente que une a la gente de abajo con la de arriba (Befesse a Villar 1996: 132).

La metàfora feta carn de la Barcelona canalla es plasmava també a *El Defensor del Distrito V*, publicació que oferia una relació de sales i *music-halls* de la ciutat. L'any 1932 en descrivia l'ambient:

Vimos ahí, en un continuo hervidero, al señorito depravado con los ojos centelleantes por el abuso de los estupefacientes, al tipo clásico del hampa local, marineros ebrios hablando en todas las lenguas del mundo, mujeres

⁹⁰ Bataclán és el nom que rep la sala-cabaret de la pel·lícula *Un hombre llamado Flor de Otoño*, de Pedro Olea (1978). Aparegué durant el que s'ha anomenat “*el destape*” espanyol: fenomen cinematogràfic que esdevingué amb la “desaparició” de la censura feixista en què proliferaren cossos nus o semi-nus i escenes de sexe. Fou un dels primers films en abordar “l'homosexualitat”; sempre entre homes fins l'arribada del guió estranger *Una mujer como Eva*, de Nouchka van Brakel (1979). Ho feia mesos més tard de l'aparició de *Ocaña, un retrato intermitente*, de Ventura Pons (1978). El film d'Olea relata la història de Serracant, advocat català descendent d'una família de l'alta burgesia, que de nit treballava com a “travestí” al Bataclán. Narra l'intent d'atemptat a Primo de Rivera durant la seva visita a Barcelona, per part del grup anarquista a què pertany.

escuálidas por el vicio (aunque algunas de ellas evidentemente menores), hombres de voz atiplada con la pechera desabrochada y luciendo debajo de la camisa prendas femeninas de seda de colores chillones; individuos que cuchicheaban con clientes de los tres sexos, y les entregaban más o menos misteriosos paquetitos (Villar 1996: 131).

La Criolla era al carrer Cid número 10, una antiga fàbrica de filats i de teixits que funcionà als seus inicis com a saló de ball. Es convertí ràpidament en un dels salons més famosos, entre d'altres, per la presència “d'homes efeminats”, o altrament dits a l'època “homosexuals” o “mariques disfressats de dona”. La diferenciació en relació al gènere - l'home “efeminat”-, era la base del sistema de categories en les primeres dècades del segle XX. L'efeminat, l'homosexual, constituïa part del consum d'oci d'aquell “heterosexual”, sovint provinent de l'elit social.

El saló apareixia no molt lluny de Madame Petit, un dels bordells més importants de la ciutat, es suposa en actiu des de l'Exposició del 1888. Era també davant la cèlebre fonda de Cal Sagristà, freqüentada primerament per mariners i obrers del port, i més tard, tal com uneixen novel·listes i historiadores (i ho farà la llei), per contrabandistes, traficants de drogues i homosexuals que, al carrer, presentaven el seu cos avituallat amb vestits i faldilles. L'any 1934, la Fonda es convertia en el Wu Li Chang. S'hi durien a terme espectacles transformistes: d'imitació de “dones” o “dones famoses”, és a dir d'artistes o “estrelles” (com el Mirko, qui més tard actuarà al Molino). També, d'altres activitats com el concurs de bellesa “Miss Barri Xino”. D'allí aparegué un dels primers materials gràfics de l'època. Com s'assenyala en diferents peus de pàgina: “d'homosexuals” (Brangulí 1934)⁹¹.

El carrer Cid, Perecamps, Arc del Teatre i d'altres tants carrers del districte, atreïen “amb la fosca crida del sexe” els clients de la ciutat burgesa (Castellanos 2005: 24). Allí hi convergien les forces d'atracció i repulsió per les elits. Henry Lefebvre (1991) refereix a la dualitat intrínseca de les ciutats: l'alliberació i les oportunitats que ofereix, en paral·lel al control i la repressió. La ideologia urbana dels anys vint i trentes, subscribia un discurs entorn “el mal” a la zona portuària, que es mesclava amb les

⁹¹ Gabriel Casas i Galobardes és l'autor de gran part del material gràfic conservat on apareixen “homes efeminats” de principis de segle XX al barri Xino. Sobretot, fotografia l'interior de La Criolla. Josep Maria de Sagarra o Joan Colom els retrataven també als carrers, bordells i *music-halls*. Margaret Michaelis o Dora Maar captaren alguna imatge cercant retratar l'atmosfera del barri Xino. En l'àmbit cinematogràfic, *La grande relève* (La bandera) de Julien Duvivier, al 1935, mostra l'ambient interior de La Criolla. *Lejos de los árboles* de Jacinto Esteva (1963-72), ho fa del cabaret Copacabana.

pràctiques de subsistència que contribuïren a delinear els seus “pànics morals” (McDonough 1987). No exemptes de configurar tal imaginari, eren les “transformistes” i els “homosexuals”. Entre ells, com s’hi apropà Madrid (1926), aquells “equivocats” que a tall d’imitació exagerada de les prostitutes, escenificaven el “teatre dels invertits”. O bé, com apuntava Francisco Oliva referint a les professions que desenvolupaven: el que “*por ley de su anomalía practica, o sea, la de actuar como prostituta, y las [profesiones] que derivan de ese equívoco plan en que ellos mismos se sitúan [planxa i confecció] (...) El invertido que actúa como mujer, a la caída de la tarde empieza su estudiada toilette*” (Oliva a Villar 1996: 133)⁹².

El novel·lista francès Jean Genet escrivia, al llarg dels anys trenta, el famós *Journal du Voleur* (2010 [1949]). Basant-se en fets històrics, traçà la connexió entre Les Rambles, els “mingitorios”⁹³ i les “maricones”. Fil a través del què es connectà amb les seves descendents com Ocaña i Nazario, a qui refereixo més endavant. Les Carolines apareixien com una denominació literària fugaç però que encara roman a la memòria d’acadèmiques, artistes i activistes, així com d’algunes persones d’EnFemme.

Los rebeldes, cuando las revueltas de 1933, arrancaron uno de los mingitorios más sucios, pero de los más queridos (...) Cuando se comprobó su muerte definitiva, con chales, con mantillas, con vestidos de seda, con chaquetas entalladas, las Carolinas –no todas, sino una delegación solemnemente elegida- vinieron al solar a depositar un ramo de rosas rojas, anudado con un velo de crespón. El cortejo partió del Paralelo, atravesó la calle de San Pablo, y fue, Rambla de las Flores abajo, hasta la estatua de Colón. Habría unas treinta mariconas a las ocho de la mañana, a la salida del sol. Las vi pasar. Las acompañé de lejos. Sabía que mi lugar estaba entre ellas, no porque fuera una más, sino porque sus voces avinagradas, sus gritos, sus gestos indignados no tenían, a lo que me parecía, otra finalidad que la de querer traspasar la capa de desprecio del mundo. Las Carolinas eran grandes. Eran las Hijas de la Vergüenza (Genet 1946: 67).

⁹² Oliva (1933) recull un dels pocs testimonis de “*una mujer del barrio que viste de hombre*” a La Criolla. És descrivint l’ambient de carnestoltes (vegeu Villar 1996: 134)

⁹³ A finals dels segle XIX s’instal·laren una dotzena d’urinaris públics per a homes a la ciutat, al mode de les “vespesianes”, els seus precursors francesos. Eren d’estructura circular metàl·lica, amb capacitat per unes sis persones i coronada per un prisma hexagonal on enganxar propaganda. Es col·locà un d’ells a la Rambla de les Flors (d’altres al Passeig Colón, al Paral·lel o al final de la Rambla de Santa Mònica, prop de la caserna). Allí s’hi col·locaren tres bombes entre el 1904 i el 1908. Totes elles es relacionaren amb grups anarquistes. Amb el temor, els urinaris esdevingueren “poc freqüentats”. Així es convertiren en lloc d’especial interès per encontres sexuals entre homes. Tals encontres han continuat a lavabos de bars i estacions ferroviàries dècades més tard, així com a diferents zones de *cruising* (destinades a l’intercanvi sexual anònim entre homes a l’espai públic).

Fou en l'adveniment de la Segona República quan els “homes efeminats”, començaren a tenir més presència al panorama no sols dels locals, sinó dels carrers del barri Xino. En aquesta època segons Fernández (2014), amb la convergència dels higienistes liberals i els moralistes conservadors, era negociant-se la resposta republicana als desordres del carrer. El producte de consens entre les velles elits i les noves autoritats governamentals, permetria defensar la moralitat pública “de les amenaces dels baixos fons” (Villar 1996).

El 14 de maig de 1931, un mes més tard de la proclamació de la Segona República, el nou Governador Civil Republicà Lluís Companys –fins llavors advocat laboralista de la CNT-, advertia no consentir “*inmoralidades de ninguna clase*” (El Diluvio, 14 de maig del 1931: 9). La petita i mitjana burgesia catalana havia de sentir la resposta a les notícies esfereïdores entorn el barri. El 28 de juliol de 1933 s'aprovava la *Ley del Orden Público*, anunciant els actes contraris a l'ordre públic, aquells que “*se dirijan a perturbar el funcionamiento de las instituciones del Estado*” (Art.4, Cap. I). Acte seguit, el 4 d'agost de 1933, la *Ley de Vagos y Maleantes* (La Gandula) apareixia per legalitzar pràctiques policials i polítiques de caràcter preventiu⁹⁴. Prenia la criminologia hegemònica de l'època -de Lombroso (1876), qui difongué la tendència *innata* o la *naturalització* del delictes-, com a eix de l'ordre i la moral de la “nova” societat: la defensa de la societat front a conductes “*reveladoras de inclinación al delito*”. Incloïa per tant, aquelles conductes anteriors al delictes. Emmarcava la nova legislació dins la teoria jurídica de la “prevenció especial”, un intent de justificació del *ius puniendi* amb la finalitat de rehabilitar el què Genet (2010) en digué les gents “de mal viure”. Constituïa una resposta repressiva arbitrària per a “captaires, bandarres sense ofici conegut i proxenetes”. Ho feia establint categories de “ciutadans autèntics” mereixedors de drets civils i polítics, vers els responsables de “l'allau del desordre” (Ealham 2005: 139). Garantia així, la màxima expressió de la pretesa “República de l'ordre” (ídem: 118-119). En ella s'incloïen “*categorías de estado peligroso*” com: “*los que observen conducta reveladora de inclinación al delito, manifestada por el trato asiduo con delinquentes y maleantes; por la frecuentación de los lugares donde éstos se reúnen habitualmente*” (Art.10, Cap. I).

⁹⁴ La Gandula s'aprovà per les *Cortes de la República Española*, el Consell de Ministres del qual fou presidit per Francisco Largo Caballero. Manuel Azaña en fou el creador.

La Gandula introduïa els conceptes de *culpabilitat* i *responsabilitat*. Es dirigia a la punició per la voluntarietat de l'acte contrari a l'ordre jurídic -per tant generadores de responsabilitat jurídica-, independentment dels fins delictius. La culpabilitat era definida en termes jurídics com una elusió de la prevenció de tal vulneració: “*comete culpa el que libremente, pero sin malicia, infringe la ley por alguna causa que puede y debe evitar*” (present ja al Codi Penal –C.P.- de 1822, Art.2, Cap. I). Es recollien dues nocions paral·leles presents en la teoria penal, la culpabilitat per “disposició o de caràcter” i la “culpabilitat per conducció de vida”⁹⁵. En la primera, una culpabilitat inherent al subjecte, al seu caràcter antisocial. En la segona, el subjecte es convertia en un delinqüent per voluntat pròpia. La llei deixava les interpretacions obertes pel consegüent dictamen de les autoritats corresponents: “*podrán estimarse también como síntomas de peligrosidad los hechos reguladores de actividad antisocial, aunque no estuvieran sancionados como delictivos en el momento de su ejecución*” (Art. 9, Títol II).

La concreció de la llei no es feu esperar. El 4 de setembre de 1933, el Governador Central de Catalunya Josep Selves referia a la necessitat d'intervenció directa als salons i *music-halls* del districte (inaugurava el traspàs definitiu dels serveis públics d'ordre a la Generalitat).

Con el fin de corregir los excesos que, según noticias recibidas, se cometen contra la inmoralidad pública en algunos establecimientos de esta ciudad...
(...) 1) Vigilancia de cafés conciertos y establecimientos análogos, no tolerando por ningún concepto determinadas exhibiciones obscenas, como ha ocurrido en algún caso (...) Antes de fin de este mes quedará completamente limpio de inmoralidades el distrito V, desapareciendo Criollas y otros establecimientos análogos (Villar 1996: 151-152).

Malgrat fou una bomba de l'aviació italiana la que acabà amb la vida de La Criolla el 24 de setembre de 1938, Selves expulsà seguidament a les transformistes del Wu Li Chang o del Gran Kursaal. Coincidia amb l'ascensió de Miquel Badia, cap superior dels serveis tècnics de la Comissaria General d'Ordre Públic de la Generalitat. Era una de les múltiples peces de l'engranatge que marcava el principi de la fi del barri Xino.

“*Inmoralidad pública*” o “*limpio de inmoralidades*”, són exemples de l'ús de termes que oferien una relació directa amb les premisses i els “*actos deshonestos*” dels Codis

⁹⁵ Per a una anàlisi entorn la prevenció general i les teories de la individualització judicial de la pena, vegeu Demetrio (1999).

Militars presents en la tradició espanyola⁹⁶. Però en l'actitud juridicopolítica, des del primer C.P de l'estat espanyol l'any 1822, no apareixia cap referència a l'homosexualitat. No obstant, l'arribada de Primo de Rivera impremtà la nova tradició. El C.P de 1928 usava fórmules estretament lligades a les activitats de caràcter homosexual, vinculada a la dimensió pública de l'acte: “*el que habitualmente o con escándalo, cometa actos contrarios al pudor con personas de su mismo sexo, será castigado*” (de curta vigència degut a l'entrada del C.P de 1932 on desapareix la distinció relativa a l'homosexualitat). A conseqüència, es prevenia a la societat de qualsevol comportament individual que pogués alterar l'ordre social i moral. També es prevenia de qualsevol acte “contra-natura”, de forta influència catòlica i medicopsiquiàtrica. Així es plasmà en la primera modificació legislativa del C.P l'any 1944 en relació al “*Delito de Escándalo Público*”, introduït com a tal al C.P de 1850. Coincidia amb l'enduriment del caràcter repressiu del règim feixista. Es considerà delictes la pràctica homosexual en sortir de l'àmbit privat i tenir repercussió social, puig eren actes de “naturalesa impúdica” i ofenien “les bones costums”; també l'acte privat que pogués transcendir o fos conegut directe o indirectament.

Patos, acaponados, blancanieves, sodomitas, sarasas, bujarrones, violetas... Segons Olmeda (2004), els termes de menyspreu configuraven l'univers de representació d'una Espanya decadent, d'una rígida moral religiosa i esquematisme polític. D'un control públic i privat de la moral, amb una ètica social i sexual molt definida. S'exaltava el “*macho ibérico*”, la virilitat de la “raça” [espanyola] front l'efeminament, en primer lloc, dels estrangers. Pablo Fuentes distingia dues categories: “l'invertit”, el marica popular d'aspecte i conducta efeminada que assumia un rol atribuït a allò femení, i el “pervers”, l'home qui realitzava pràctiques homosexuals sense perdre el seu “estatus” de gènere (a Olmeda 2004). Ambdós però, eren i serien equiparats més tard pel règim feixista amb el militant d'esquerres⁹⁷. Un show poc compatible amb la moral nacionalcatòlica, prenent constància del què en consideraven el llibertinatge de la Segona

⁹⁶ Vegeu *Código de Justicia Militar* (Art. 298), *Código de la Marina de Guerra* (Art.254), i *Código de Justicia Militar* de 1945 (Art.352) en vigència fins al 1985. Amb aquest darrer, encara es jutja a dos antics ‘cabos’ de l'exèrcit l'any 1983, no per “homosexuals” sinó per “conductes deshonoroses” (Olmeda 2004).

⁹⁷ El febrer del 1954, l'any que s'aprova la *Ley de Vagos y Maleantes*, la revista *El Español* publica un reportatge alarmant de la “internacional comunista i homosexual” (vegeu Fluvià 2003: 15). La relació entre homosexualitat i militància d'esquerres s'estén a la història de l'estat espanyol. És relacionada amb la noció no sols d'allò “a contra-corrent”, sinó d'allò “perillós” pels principis del nacionalcatolicisme i la unitat de l'estat.

República, malgrat a finals dels anys vint ja s'havia intuït una important relació entre la dissidència sexual i les posicions d'esquerra, puig es percebia una homofòbia liberal més suau entre els republicans que amb el conservadorisme de l'església (Mira 2004). Es condemnava no sols "la inversió sexual" sinó tota aquella manera que un cos [efeminat] adoptava a l'espai públic. Els codis d'indumentària, la gestualitat, la tonalitat de la veu, etc. havien de ser controlats minuciosament per no ésser sospitós d'immoralitat, o bé de subversió.

A les beceroles de la Guerra Civil, Gonzalo Queipo de Llano⁹⁸ utilitzava la radiofonia com a mecanisme de guerra psicològica. L'any 1936 emetia en aquests termes: "*todo afeminado o invertido que lance alguna infamia sobre este Movimiento, os digo que lo matéis como a un perro*" (a Olmeda 2004: 31). El mateix any, malgrat la imatge que requeia contra el militant d'esquerres, o potser a conseqüència d'ella, l'organització anarcosindicalista Solidaritat Obrera, feia una crida a la destrucció del barri Xino per representar un dels "*aspectos más infames de la sociedad capitalista*": "*la burguesía levanta sus barrios de placer (...) El Distrito V es el receptáculo de las muchachas y de los invertidos que están al servicio –por imperativo económico- de los explotadores de carne humana*" (Solidaridad Obrera, 16 d'agost del 1936: 14). Apareixien similituds contingents, entre les actituds vers els "invertits" a diverses bandes de l'espectre polític: per uns, acusats de subversió, i per d'altres acusats de còmplices del sistema. Dinàmica que es reiterarà de diversa manera en diferents encreuaments històrics.

Anys més tard, en plena dictadura franquista, el *Concordato de 27 de agosto de 1953 entre España y la Santa Sede* proclamava, diria recordava, com la religió catòlica era l'única religió vàlida a la "nació espanyola" en conformitat amb la Llei Divina i el Dret Canònic. Anunciava la disposició a materialitzar-se jurídicament en la modificació que es feu de la *Ley de Vagos y Maleantes* del 15 de juliol de 1954. Allí s'incloué per primera vegada als "*homosexuales*" com a persones a corregir (vegeu article segon i sisè). Eren subjectes "*caídos al más bajo nivel moral*", condemnats com a subjectes independentment que en realitzessin pràctiques considerades com a tals: simplement, "potencialment perillosos". Per tant, fora de l'acte "sexual" sols es podia observar en el seu acte "efeminat". A ells, enlloc de penes se'ls imposaren mesures de seguretat, puig

⁹⁸ Durant la República, Queipo de Llano havia estat Capità General de Madrid i Inspector General de l'Exèrcit. Anys més tard, abanderà el cop militar contra el govern del Front Popular.

“ofenden a la sana moral de nuestro país por el agravio que causan al tradicional acervo de nuestras costumbres”⁹⁹.

El pretext era “*proteger la paz social y la tranquilidad pública*”. No escandalitzar, no contaminar. El perill continuava sent la seva visibilitat. Un dels motius de la incorporació de “l’homosexual” al cos de la llei era “l’augment de l’homosexualitat” que el Règim assenyalava (Domingo 1978: 137). El magistrat Antonio Sabater y Tomás apuntava les causes de tal “propagació”, entre elles “*el narcisismo imperante en la juventud, favorecido por el progresivo afeminamiento de la indumentaria masculina (desfile de modelos varones, exhibición de peinados, etcétera)*” (Sabater y Tomás 1962: 215). En ella s’observa una crítica implícita a la modernització del país en un moment de fissura de l’autarquia. Les altres dues causes assenyalades referien a:

- a) El proselitismo realizado entre jóvenes de clase humilde (...) por extranjeros; por invertidos acaudalados e influyentes y ciertas celebridades artísticas, cinematográficas, teatrales etcétera, protectoras de los que aspiran a triunfar en esas ramas, iniciándose en tal aberración.
- c) La vida fácil y cómoda que a los jóvenes les proporciona su trato y relación homosexual, ya que sin necesidad de trabajar tienen resuelto su problema económico.

De fet a l’article sisè de la modificació de la *Ley de Vagos y Maleantes*, el perfil “d’homosexual” apareixia acompanyat de “rufians, proxenetes i captaires professionals”. Marcava una configuració particular de la llei, relacionada amb les classes precaritzades i les estratègies de supervivència també als escenaris i carrers. Per deducció, s’establia una relació directa entre “perversió” o homosexualitat, per tant incloses “transformistes” i “homes efeminats”, i classe socioeconòmica baixa. Això també, quan els subjectes eren influïts per “invertits influents i adinerats” (és a dir, n’existien). Quedava al marge de l’aplicació de la llei però, tota “gent d’ordre” i per tant adinerada, independentment de la seva pràctica¹⁰⁰.

⁹⁹ Dos anys més tard, en la mateixa línia discursiva del Règim, apareix una modificació del *Reglamento de los Servicios de Prisiones*. S’inclou com a falta greu: “*los actos contrarios a la moral y las buenas costumbres*” (Art.112.4, 2 de Febrer del 1956).

¹⁰⁰ L’alta societat tenia les seves pròpies estratègies. Entre el pagament ràpid de multes i “donatius” o el traspàs d’informacions [les delacions també són documentades entre gent de classe socioeconòmica baixa], una d’elles era: els matrimonis per conveniència incorporant a la família la parella sentimental del nuvi com un “parent” més (vegeu Olmeda 2004: 56).

El mode de subjectivació del càstig no es feu esperar. El mateix any la Guàrdia Civil deté a Miguel Morales. En l'informe sol·licitat per petició judicial a l'ajuntament, l'administratiu manifestà: [Miguel] “*es un vago y su conducta es mala por ser un invertido sexual, referido por el vecindario como persona inobservante de los principios de moralidad, con la consiguiente repulsa general*” (Olmeda 2004: 107). L'informe de la Guàrdia Civil admetia no tenir antecedents per delictes comuns, però haver estat detingut i multat diversos cops per actes “contra-natura”. En l'informe, es mostrava la necessitat de resoldre les ambivalències que es desprenien de l'atribució de culpabilitat a un “invertit sexual”. Es mostrava l'ambigüitat o falta d'un consens en els discursos medicopsiquiàtrics de l'època i amb influència per la constitució de dret, en aquesta complexitat entre culpabilitat per “disposició o de caràcter” (*inherent* a la persona) o “per conducció de vida” (al seu caràcter antisocial, *adquirit*):

En cuanto a su comportamiento moral, se halla conceptuado como persona de mala conducta en todos los órdenes e invertido sexual habitual (...) Además de haber sido sorprendido *in flagranti* realizando prácticas homosexuales, suele reunirse con individuos de su misma condición, haciendo pública ostentación de ello con ademanes, indumentarias y gestos (Olmeda 2004: 107).

2.1.2. Ley 16/1970, sobre Peligrosidad y Rehabilitación Social

4 de Març de 1973, 2am: Vilanova i la Geltrú. La Guàrdia Civil de Sitges és alertada d'una “estranya desorganització col·lectiva femenina”. Enmig de carrers replets de bars, sales de festes i discoteques, *Los Tarantos* acull “extravagants dones” maquillades amb taló alt i minifaldilles. El resultat és la detenció de deu persones que haurien de passar a disposició del Jutjat d'Instrucció proposat per aplicar la llei. Camí a les estàncies procurades, la Guàrdia Civil comprèn que allò “no són dones sinó un gènere neutre”. La revista *Por qué* de 21 de març de 1973, titula: “*Son 3 hombres. La Guardia Civil de Sitges disolvió un baile de 'violetas'*”. Olmeda recull els fets: “*al comprobar que los guardias civiles les preguntaban, uno a uno, titubeantes: '¿varón o hembra?'. Gozosas exclamaciones al pronunciarse como hembras, o suspiros de pena al delatarse como varones iniciaron los interrogatorios*” (Olmeda 2004: 225).

Malgrat el context de creixent erotisme i sexualització de la societat barcelonina i espanyola en el tardofranquisme, o potser a conseqüència d'ell, el 6 d'Agost de 1970 es

publica la *Ley sobre Peligrosidad y Rehabilitación Social* (LPRS). En aquest instant, les Rambles havien començat a recuperar tímidament el seu caràcter d'ebullició política i els espectacles transformistes sobreviuen minsament al barri Xino, malgrat els reiterats cops que el Règim els hi propinà. Els principals espectacles transcorrien al Barcelona de Noche, cabaret obert l'any 1936 pel Pepe de La Criolla (carrer Tàpies núm.5), o al Gambrinus (carrer Guàrdia núm.9), que gaudí del públic dels seixantes abans no el clausurés el govern postfranquista per una suposada qüestió de drogues que mai es demostrà¹⁰¹. També es gaudia d'espectacles al Copacabana on Margarita es cremava embolcallada de paper de diari mentre dansava¹⁰², al Whisky Twist, la Bodega Apolo, la Bodega Bohemia o al Ciros.

En aquest context, l'aparició d'una legislació de nou caràcter denotà les necessitats juridicopolítiques del moment. Era necessària una inscripció judicial de control més ampli del teixit social per pal·liar "l'amenaça" als principis del nacionalcatolicisme. El temor a la disgregació social era una imatge important a les acaballes del franquisme. Calia mantenir la cohesió social, una nova legislació pretenia no deixar ambigüitats entorn qui eren els "enemics de la societat" o "perillosos socials". Com indica Mira (2004: 324), "comunitats de perseguits" que justificarien el front comú de resistència als primers anys de la "transició democràtica" (en algun moment entre "homosexuals" i "prostitutes", més que amb captaires, ebris, toxicòmans i d'altres especificat a la LPRS). Es feia en un instant que "Espanya" pretenia donar una imatge de dictadura *light* de cara a l'exterior.

Entre les membres de la comissió encarregada pel Ministerio de Justicia, hi figurà el nom de Sabater y Tomás. Ell n'havia escrit l'avantprojecte al 1962. Prenent les bases d'Osvaldo Loudet (1939) –malgrat la coincidència, no trobo que hi refereixi-, definia el "nou" concepte de subjecte "perillós": "*que por sus condiciones psíquicas, que constituyen o no entidades nosológicas o simples desequilibrios permanentes o transitorios, por hábitos adquiridos o impuestos en la vida colectiva o por otras causas,*

¹⁰¹ La seva re-obertura acolliria les "primeres" transexuals arribades de *Le Carrousel* de París.

¹⁰² Esteva (1963-1971) en recull la seqüència filmica.

simples o combinadas, se encuentra en la posibilidad, transitoria o permanente, de tener relaciones antisociales inmediatas” (Sabater y Tomás 1963: 474)¹⁰³.

La noció novella de “perillositat” s’enllaçava directament amb la corrent de la “defensa social” promoguda per Enrico Ferri i Raffaele Garofalo, ambdós estudiants de Lombroso. Partia d’una inversió en la funció essencial de protecció de l’individu, a una funció de protecció de la societat i de l’Estat front el mateix¹⁰⁴. S’orientava no sols a activitats delictives, sinó a “*presentes y efectivas perturbaciones sociales con grave daño o riesgo para la comunidad*” (Art. 5, Preàmbul LPRS). Es traslladava la noció de “perill” o estats perillosos, a la de “perillositat”. La Llei oferia la possibilitat d’una àmplia interpretació judicial, i consegüent arbitrarietat policial, amb mires al “correcionalisme” i a la necessitat de garanties del nou ordre social, més enllà dels actes comesos provats. Una doble via era adoptada com a criteri legal dominant: el càstig de les lesions jurídiques ja produïdes, i la prevenció de futures lesions. Així ho definí Luis Gómez de Aranda defensant el dictamen: “*la sociedad sólo puede tolerar en cierta medida determinados ‘instintos’, mas no aquellos de carácter perverso o asociales –entendiendo por tales los inmorales- contrarios a las barreras éticas, culturales y jurídicas, y al progreso de la humanidad*” (a Olmeda 2004: 171, èmfasi meu).

Amb la LPRS, el subjecte passava d’èsser pecador o desviat, a ésser considerat com a perillós. La llei partia d’una concepció sociobiològica del crim. Per una banda, era llegada de la noció de “*temibilità*” de Garofalo (1880), referint a la perversitat activa que es manifestava en el delictes. D’altra banda, referia al concepte de “*inadatabilitat*” de Ferri (1929 [1892]) qui assenyalava motius “antisocials”. Tals motius provaven la inexistència d’un “delictes natural” i en conseqüència, la inexistència d’un “delinqüent natural”. Segons Sabater y Tomás (1962), considerar la “inversió natural” del subjecte, és a dir remetre a “pertorbacions” de caràcter biològic, no podia dur a la persona a ser considerada com a subjecte perillós. De fet tal com s’observa, la nova llei obria via a

¹⁰³ Sabater y Tomás (1962) partia del IV Congrés Internacional de Dret Penal, celebrat a París al 1937. Per ell, la noció “d’estat perillós” havia de ser formulada en termes amplis, a fi d’adaptar la jurisprudència a les necessitats socials. Vegeu l’anàlisi de Serrano (1974) en relació a les problemàtiques de la LPRS, entre elles, l’ús i confusió entre la noció “d’estat perillós” pròpia de la criminologia, i la “perillositat” propi del dret. Els trobo citats en paral·lel a l’Art.2, Cap. I.

¹⁰⁴ En relació al punt de partença en vistes a la protecció de l’Estat, observo un paral·lelisme amb la *Ley del Orden Público* republicana i una continuïtat amb la *Ley de Vagos y Maleantes*.

una interpretació de la “temporalitat”, tant de les condicions psíquiques [la perversió] com de les relacions antisocials del subjecte. En paral·lel, mitjans de comunicació no dubtaven en parlar de “pertorbats mentals amb tendències homosexuals”. En aquest context, certes esferes mèdiques assenyalaven la necessitat de ser considerats com a “malalts” més que “delinqüents”¹⁰⁵. El Règim es deixava influir pel paradigma de la medicalització, al referir-se a l’homosexualitat [semblava que les teories entorn el *transvestiten* arribarien més tard amb els discursos medicopsiquiàtrics de la transsexualitat]. Era per això, l’orientació al correccionalisme.

Així, la LPRS modificava al redactat definitiu, l’expressió de “*los homosexuales*” per “*los que realicen actos de homosexualidad*”. Tal desplaçament garantia “la responsabilitat” del subjecte sobre l’acció (fou important per mantenir la separació entre ciència i dret). Però sobretot, establia que les lesions es relacionaven amb “actes” i de caràcter repetit; era una diferència principal amb La Gandula malgrat la “voluntarietat” de l’acte es mantingué com ho feia en aquesta primera¹⁰⁶. A més, el subjecte s’havia d’apreciar com a perillós (Art. 2b, Cap. I), i aquí hi cabia tot. Persones continuaven essent engarjolades al llarg d’aquells anys per la seva condició de “subjectes”. Així ho denuncià la *Asociación de Ex-Presos Sociales* que publicà com Sílvia Reyes fou detinguda “*por travesti*” més de cinquanta cops durant els anys d’aplicació de la LPRS (El País, 19 d’octubre del 2012).

L’orientació del dret construïa el concepte de “perillositat” en dues dimensions que s’interrelacionaven, de mode similar a La Gandula. Una, en estreta relació amb la pobresa i la delinqüència, i per tant amb les classes populars, malgrat el generalitzat gaudi de les elits en els territoris “d’exceptualitat moral”. Pierrot (2006) havia il·lustrat aquella societat: “*cuando los años sesenta terminaban su mediocre existencia, cancanaba por Barcelona convencido de que un maricón pobre era un maricón, y que un maricón rico era un rico*”. La segona, és que la LPRS constituïa un marc legal on

¹⁰⁵ El psiquiatre Juan José López-Ibor fou un dels seus defensors. Els mètodes de López-Ibor són encara documentats en el “restabliment del desig heterosexual” dels seus pacients. En una intervenció al Congreso Médico de San Remo el març del 1973, l’any mateix de la “retirada” de l’homosexualitat de la llista de desordres mentals, deia: “*Mi último paciente era un desviado. Después de la intervención quirúrgica en el lóbulo inferior del cerebro presenta, es cierto, trastornos en la memoria y vista, pero se muestra más ligeramente atraído por las mujeres*” (López-Ibor a Olmeda 2004: 289).

¹⁰⁶ Es recull en el preàmbul com a finalitat de la LPRS: “*reintegración de los hombres y de las mujeres que voluntariamente o no, habían podido quedar marginados de una vida ordenada y normal*”.

quedaven antagònics, jurídicament, els termes homosexual i heterosexual. I en la seva interpretació es continuava vinculant de mode inherent la noció d'homosexualitat a allò transformista, travestí, etc. Una indistinció que els mitjans de comunicació alimentaven, i de què n'eren alimentats. Així ho mostrava la periodista Beatriz Mañas a la *Voz d'España* del 10 de juliol de 1977: “*el travesti, con su homosexualidad, está poniendo en juego su propia legalidad. Una ley subjetiva le está vigilando, y en cualquier momento un juez le puede acusar de escándalo publico*”.

El Departament d'Homosexuals de la Central d'Observació de la Direcció General d'Institucions Penitenciàries, ubicada al *Centro de Detención de Hombres de Madrid*, havia estat creat al 1967. Pretenia actuar com a profilaxis de “l'homosexualitat” en l'esfera penitenciària (Olmeda 2004: 182), quan no ho feia el Pavelló de Classificació de Montjuïc amb el consegüent trasllat al Camp de Concentració de Detinguts de Nanclares de la Oca (Álava). Al Departament es duia a terme una recerca dels factors bio-socials de la “inversió”: l'estudi científic de la constitució anatòmica, el caràcter, les actituds i les condicions socioambientals dels subjectes. Responia a l'herència i l'ànima de trobar la “naturalesa” del delictes present des de Lombroso (1876), i a la concepció medicopsiquiàtrica de l'època (l'orientació psicologista de partir dels seixantes en context anglosaxó, no havia arrelat al context estatal). També, a la finalitat que poc més tard es recolliria al preàmbul de la LPRS: “*adquisición de un conocimiento lo más perfecto posible de la personalidad biopsicopatológica del presunto peligroso y de la posibilidad de delinquir*”.

Els reclusos ocupaven els “pavellons d'invertits”, com era la zona alta o “*el palomar*” de la presó de Carabanchel. Allí hi tancaren mig centenar de gais, travestis i travestís a les acaballes del franquisme. Les persones eren sotmeses a tractaments psiquiàtrics i psicològics, oferint aquest “correccionalisme” a què tant s'esmerçà Sabater y Tomás per legislar. Fou el cas de María Francisca de 28 anys, empresonada sota un presumpte delictes contra l'honestetat. “*Invertido*” era estampat a la seva fitxa carcerària. D'aquesta manera acabà els seus dies a Carabanchel després del pas pel Psiquiàtric Penitenciari:

Llegó vestido de mujer, de hecho su apariencia era totalmente femenina. Le dieron un mono azul para que se vistiera, pero seguía poniéndose sujetador y bragas. Cuando vio que le salía vello, que su cuerpo se transformaba, empeoró su estado. Recordaré siempre el día que se suicidó. Sonó un estruendo enorme en el patio central. Algunos compañeros se marearon, otros vomitaron. Fue terrible (a Olmeda 2004: 203).

Després de la mort de Franco, es continuaren documentant un reguitzell de sancions i detencions emparades en la LPRS. El 4 de setembre de 1976, el *Teletipo de la Agencia Cifra* anunciava:

El Gobernador Civil ha sancionado con multas de diez mil pesetas a Antonio Román Mesa, de treinta y un años, y a José Benzar Soto, de veintitrés, individuos que fueron sorprendidos por la policía en la madrugada última en la avenida del Generalísimo, vestidos de mujer y maquillados al estilo femenino (Olmeda 2004: 223).

No fou fins la modificació de l'any 1979 que "l'acte homosexual" fou exclòs de la LPRS (fins als vuitantes, els col·lectius homosexuals continuaven sent il·legals). Es mantingué fins l'any 1988 sota el delictes d'escàndol públic, quan ja desaparegué del C.P. Deixava un balanç aproximat de cinc mil persones detingudes durant el franquisme per "actes" homosexuals, fos relacionat amb gais, lesbianes, transformistes, travestis, travestís o transexuals¹⁰⁷. De fet, la inclusió "d'homosexuals" no fou automàtica a les primeres amnisties polítiques, precisament justificant-ne la noció de "malalt" més que la de "delinqüent". La LPRS quedà definitivament derogada l'any 1995 amb la *Ley Orgánica 10/1995*, el què se n'ha dit el *Código de la Democracia*.

2.2. El boom eroticosexual dels subterranis del tardofranquisme i "la transició"

Als setantes, com recull Peiró (2005), la Gran Via encara separava la nit barcelonina. Una part alta burgesa era la del *Tusset Street*, el cor de la *Gauche Divine*¹⁰⁸. I una part baixa "d'excepció moral" continuava al Born, a Les Rambles i al barri Xino. La discoteca Babel, tocant al *Tusset Street* i emparentada amb la famosa Bocaccio, mesclaria les *excepcions* als vuitantes: "*la primera discoteca que hubo en Barcelona donde se mezclaban travestís, gays, publico mixto y venía toda la gente del espectáculo*

¹⁰⁷ La dispersió dels historials obliga a fer un càlcul estimat, així com a no diferenciar el tipus d'acte. En relació a la LPRS, s'estimen mil "homosexuals" engarjolats entre 1970 i 1979 (Monferrer i Calvo a Olmeda 2004: 173).

¹⁰⁸ La *Gauche Divine* fou un moivment d'artistes i d'intel·lectuals d'esquerra, que s'estengué als seixantes i setantes. Provenien de la burgesia i les classes altes de la capital catalana. El poble de Cadaqués fou un dels seus nuclis. Aquells anys, Man Ray i Marcel Duchamp el visitaven freqüentment i es conserven múltiples fotografies de Rose Sélavy, el que en diuen el "pseudònim" de Duchamp, és a dir d'ell(a) vestit *com una dona*. Són els mateixos anys en què Dalí treballa amb la model Amanda Lear, transexual de qui en diuen la seva "musa". Fonts informals destaquen com es coneixeren als cinquantes quan ella era "travestí", i que fou Dalí qui li cobrí el cost de l'operació genital a Casablanca (Marroc).

de Barcelona” (Pierrot 2006). Com recorda la Neus, una de les sòcies d’EnFemme: “yo veía que entraba chicos en lavabos de chicos y salían como chicas”.

A les acaballes del franquisme, les “travestís” eren visibles als escenaris i carrers. Moltes oferien serveis sexuals a l’església de Santa Madrona i a les voreres de la Rambla de Catalunya, banda del Besós i damunt el passatge València. “Travesti” era una categoria “importada” per treballadores sexuals brasileres qui arribaren a Europa a principis dels setantes, inicialment a França (Kulick 1998, Soley-Beltran i Coll-Planas 2011, Vartabedian 2012). La seva particularitat residia en la combinació del cos i la “bellesa” femenina (pits, cintura, natges, etc.), mantenint la genialitat masculina. Ràpidament es propagà i popularitzà l’ús del terme, més enllà de referir a elles.

El què ha estat la dècada prodigiosa de la contra-cultura, els anys d’experimentació cultural i social, no es poden comprendre sense una definició més àmplia, entre d’altres, de la “movida” (el “rotllo” barceloní de finals dels setantes i vuitantes); tampoc sense comprendre la militància antifranquista. El llegat de la contracultura nord-americana i europea, els macro-concerts de rock, el moviment hippy i la psicodèlia, el situacionisme del maig del 68 (de la Internacional Situacionista del juliol de 1957), el passat i present llibertari espanyol, i l’enfortiment dels feminismes, conformaven el terreny que augurava un canvi en l’imaginari. El 26 de juliol de 1976 es celebrava el Canet Rock, Festival de Rock internacionalment conegut pel “*despelote*”. Les Jornades Llibertàries del 22 al 25 de juny de 1977 al Parc Güell, comptaven amb una assistència de 600.000 persones. Era l’època d’auge de la combativa *Asociación de Trabajadores del Espectáculo* (ADTE), llegant les grans vagues que arrancaren al 1968 a Blansol (Palau de Plegamans). El 1976 s’havia fet el primer Congrés Internacional Homosexual a València, i les primeres Jornades Catalanes de la Dona en què hi hagueren ponències entorn el lesbianisme. L’any 1977 foren les Jornades contra la LPRS a Madrid, organitzades per la *Coordinadora de Grupos Marginados*. El mateix any, a l’interior dels feminismes s’organitzà la campanya “per una sexualitat lliure”. Eren els anys en què Maria de les Rambles, figura emblemàtica de “la transició”, s’aixecava el faldó per ensenyar el seu “sexe” i captar la clientela. Anys en què Ocaña, Nazario i Camilo, grup d’artistes homosexuals i llibertaris, “escandalitzaven” mentre baixaven Les Rambles.

José Ocaña fou un pintor i activista per les llibertats sexuals, originari de Cantillana (Sevilla). Conegué la paraula “homosexual” a l’arribar a Barcelona, observant-se la

construcció i l'ús de la categoria amb el context de la ciutat, sent una “pràctica” que no indicava “orientació” a les zona “rural” d'on provenia, tal com relata ell mateix al film de Ventura Pons (1978). Ocaña no era “travesti” sinó que li agradava travestir-se: “*el travesti es un señor que le da gusto vestirse con la ropa de una mujer (...) No son mariconas*”. Malgrat les paraules, es convertí en una icona de “la transició” espanyola i restà a l'imaginari popular com a tal¹⁰⁹. Paul Garlinger (2000) assenyala com els estudis de la “cultura peninsular” postfranquista han tractat la seva figura com la personificació de la realitat social de l'època: de la “liminalitat” subjacent entre un període nacionalcatòlic caduc i l'ambivalència dels nous temps que esdevenien. Teresa Vilarós (1998: 19) ha vinculat aquesta “liminalitat” al concepte de “*hybrid betweenness*” de Homi Bhabha (1994) usat en estudis postcolonials, entès com un espai i temps híbrid de crisi entre allò conegut i allò nou, l'espai que resideix entre la reproducció o repetició i l'actualització dels models. Un híbrid on Bhabha diu que resideix la possibilitat de canvi “real”.

Ocaña ha estat escrit com la metàfora d'una ruptura, més que aproximar-se a través de la seva figura a un procés estatal complex que era tot just en definició. Per algunes autores era necessari contextualitzar una situació estratègica complexa no reduïble a oposicions. Mercè Picornell menciona: “*así, fuera de contexto, es cuando el travesti puede convertirse en símbolo de un límite claro entre dos 'estados', y no en la representación de una forma ambigua y compleja de transición entre instituciones de 'poder'*” (Picornell 2010: 284)¹¹⁰. Ocaña, a través d'accions artístiques i provocacions amb l'empremta de la creació de situacions inesperades pròpies del situacionisme, difuminava no sols fronteres de gènere-sexualitat o de constitució de la noció “d'estat” i de les seves identitats nacionals. Ocaña proposava re-definicions àmplies d'aquests dos “estats”, de la consideració del públic i el privat, del sacre i el religiós, etc.

El *boom* eroticosexual que emergia dels subterranis de la ciutat, era una resposta esperada a la situació políticossocial de l'estat. La “supressió” de la censura obligatòria

¹⁰⁹ Ocaña usa el mot “travesti” en diferents entrevistes que li feren. La revista *Party* prenia una frase per titular l'entrevista que li feren: “*No todos los travestis somos prostitutas o artistas*” (Millán 1978). En la il·lustració de la història, observo com cohabita l'ús de la paraula amb el “refús a l'etiqueta” propi de part de la dissidència sexual de caràcter llibertari durant les següents dècades.

¹¹⁰ Per una anàlisi entorn la metàfora que oferia la “travesti” en un instant d'instabilitat política, consultar: Garlinger (2000), Paredes (2007), Jill Robins (2009), Picornell (2010) o Mas i Guasch (2014).

des de la guerra, no sols es traduïa en emblemàtiques accions com la projecció de *La ciutat cremada* al cinema Florida, sinó en l'obertura dels *meublés* o les “cases de tolerància” que havien estat clausurades al 1956. També, en la conversió de les Sales Especials que havien aparegut com d'*Arte y Ensayo* el 1967, en Sales S dedicades a la pornografia¹¹¹. L'autorització del film sadomasoquista *Maîtresse*, coincidia durant el 1979 amb l'aparició dels primers *peep-show's* (cabines per a voyeurs d'estructura panòptica que a París i Amsterdam estaven essent novetat). El 20 de desembre de 1975, la sala Bagdad obria les seves portes. Era el primer escenari d'*streeptease* i sexe en viu a la ciutat. Acollià al cap de pocs mesos a Karla Vanoni, travesti qui havia fet la seva carrera a Les Rambles i ara feia playbacks de Sara Montiel. L'any 1976 es celebrava el primer Miss Transvestit a Sant Sadurní d'Anoia, amb les posteriors edicions al Gatopardo a Segur de Calafell, al 1800 d'Arenys i a l'Albatros de Sabadell.

El món de l'espectacle, el teatre, les revistes i el cinema, veieren l'època gloriosa amb “*el destape*”. En el cinema, *El transexual* de Lara (1977) interpretada per Agata Lys o *Vestida de azul* de Gimenez-Rico (1983), visibilitzaren transexuals i travestís a preu d'estereotipar-les amb els seus drames. Algunes revistes eròtiques de la cultura popular foren *Party*, *Lib*, *Interviú*, *Penthouse* o *Playboy*. *Lib* fou la primera en introduir una pàgina de contactes i a popularitzar l'intercanvi de parelles, mentre *Ajoblanco* ho feia en contactes entre homes. En alguns exemplars de *Lib*, s'oferien serveis de “grafologia” per descobrir les tendències eròtiques del “marit”, entre elles el “travestisme”. *Party* incloïa la secció “*El travesti de la semana*” dedicant-la a les transformistes, travestís i travestis més populars de l'ambient nocturn. Aparegueren revistes de crítica social com la mencionada *Ajoblanco*, *El Viejo Topo* o la sèrie Anarcoma de Nazario Luque al còmic *El Vibora*. Les seves primeres vinyetes de personatges “ambigus” havien sortit a la revista *Star*.

Nazario era un reconegut artista dels cercles homosexuals, íntim d'Ocaña. El seu personatge d'Anarcoma era una detectiu *travestí*. La imatge configurava una de les representacions entorn “la marica” de l'època: bata de cua, llenceria transparent mostrant els genitals, perruca, barba, pèls per tot el cos, i llavis i ungles pintades. Imatges similars es repetien en moltes de les seves obres com la fotonovel·la *La*

¹¹¹ La nova Junta de Qualificació autoritzà el *porno Soft*, referint a films que podien “ferir la sensibilitat de l'espectador”. Al 1983, mitjançant un Reial Decret es suprimeix el vestigi feixista de la categoria “S”, donant pas a la categoria “X” compresa com a *porno* més “dur”.

Caperucita Encantada en el Bosque Rojo (1980) o el còmic *Ali Babá y los cuarenta maricones* (2009 [1993]). El còmic *underground* de Nazario tal com els shows transformistes, desplaçaven la imatge del seu context original i la convertien en art i espectacle (vinculat al que es coneix com a art i cultura “*camp*”, que més endavant introdueixo). El caràcter essencial, monolític i repressiu dels estereotips de gènere i la moral nacionalcatòlica, quedaven qüestionats a través de l’humor. Anarcoma era la imatge amb què Nazario havia topat a les cases privades, figura que no era als escenaris: “*se vestían con una cortina o con un trapo, lo cogían y se lo ponían, y cantaban una canción de Concha Piquero o de Juanita Reina con diez amigos tomando unas copas en una reunión privada*” (en entrevista). Detall distant de les travestís “normals i corrents que pul·lulaven per Barcelona”, i que li reclama d’anomenar la Sofia d’EnFemme en una entrevista conjunta que li fem a casa seva (em pregunto si hi “pul·lulaven” de manera visible). Segons ella, els personatges de Nazario no eren ambigus:

¿Por qué pintabas? ¿Por qué dibujabas a estos personajes? Porque yo conocí travestis... y después he visto fotos, ¿no?... De personajes, de gente, que intentaban ser lo más femenina... y ¡ni un pelo! (...) Seguramente depende de los círculos en que te movías. Pero en los círculos que me moví yo, ¡nunca vi a un hombre con barba y vestido de mujer! (...) En estos dibujos que hacías tu... había una provocación ideológica, como un revelarse contra la moral estrecha de aquellos años (Sofia. 22 de Noviembre, 2013. Plaça Reial).

Els shows transformistes eren uns dels principals protagonistes en emergir del subterfugi de “la transició”. Des dels cinquantes, havien restat per censura continguts a paròdies en els confins dels escenaris, les persones eren detingudes en cas de ser “travestides” a les barres del bar. O bé, els shows havien restat clandestins i reduïts als espais privats. Les transformistes “clàssiques” continuaren als escenaris: Pierrot, Violeta la Burra, Madam Artur, Pirondello, etc. Algunes crearen *Incògnito*, primera companyia de “travestís”. Sovint imitaven estrelles estrangeres com Marlene Dietrich, Liza Minelli o Édith Piaf, o bé espanyoles com Lola Flores, Rocío Jurado o Sara Montiel. Ara però, el món de l’espectacle es començava a poblar d’artistes transsexuals que arribaven d’arreu d’Europa, moltes després d’haver-se fet vaginoplàsties a Casablanca, Nova York o Brussel·les (d’on eren els cirurgians més reconeguts). El Barcelona de Noche, oferia l’escenari a aquelles que arribaven de *Le Carrousel* de París: Coccinelle,

Capucine, Josephine, Lorena Capelli o la *vedette* Dolly Van Doll¹¹². Bibi Andersen debutava al New York, i més tard a l'Starlette. Algunes artistes arribaven amb un "nou" discurs entorn el "tercer sexe", i discursos d'influència estatunidenca i nord-europea com el "*anima muliebris in corpore virili inclusa*" d'Ulrichs (1898: 7, vol.3). La brasilera Lorena Capelli, primera transexual (així auto-identificada) en entrevistar-se nua a la revista *Lib* l'octubre de 1976, així ho expressa: "*Queridos padres: el error de la naturaleza ya ha sido corregido (...) Creo que debemos ser consideradas como un tercer sexo (...) Unimos, por ejemplo, la inteligencia masculina a la intuición femenina*" (Milla 1976: 7 i 9).

Moltes havien debutat com a transformistes, ja des dels cinquantes a Barcelona o d'altres indrets europeus. Als setantes i vuitantes, algunes d'elles es presentaven com a transexuals. No obstant, era usant-se popularment el terme "travesti" o "travestí" per parlar de: persones MTF re-assignades a través d'una operació genital (usant-se el concepte de "travestí operada"), o bé de persones sense operar però que havien modificat els seus cossos amb hormonació o silicona líquida (Mejía 2006, en diu "transexuals no-operatives" malgrat la confusió dels termes). "Travesti" del castellà, o "travestí" del català, s'usava també per parlar de transformistes i mariques¹¹³, moltes de les darreres vinculades als cercles artístics. El *collage* terminològic anà de la mà de l'evolució d'un discurs mèdic entorn la transsexualitat a l'estat, que no es consolidà fins als vuitantes. Soley-Beltran i Coll-Planas (2011) assenyalen que és a finals dels norantes que s'institucionalitza la categoria "transexual".

En aquest moment, apareixéren tensions entre persones que treballaven com a transformistes o ja "travestís", que defensaven la seva heterosexualitat fora de l'escenari. Es distanciaven de persones homosexuals "*para que no le tomen por lo que parece*" (Pierrot a Olmeda 2004: 235). Els discursos començaven a separar l'homosexualitat d'allò "travestí" malgrat no ho feien moltes veus, ja que des de l'època de La Criolla era conegut que el públic cercava "l'homosexualitat" o "l'ambigüitat sexual" com a atracció principal dels shows. Mira en diu "*la excitación de la disidencia sexual*" (2004: 153).

¹¹² Tinc l'oportunitat de conèixer a Pirondello i a Dolly Van Doll al cabaret *El Desplume!* a l'Antic Teatre, el 18 de gener del 2013. Es fa homenatjant la "Barcelona canalla" i hi assisteixen importants artistes de l'època.

¹¹³ "Marica" apareix encara al Diccionari de la RAE com a: "*hombre afeminado y de poco ánimo y esfuerzo*", seguit de "*hombre homosexual*" (RAE 2012).

Travestís, travestis i transexuals es mesclaven als locals i alternaven la seva professió a l'escenari amb el treball sexual. Fins que l'espectacle decaigué i el treball sexual passà a ser la principal font d'ingressos (Espejo 2009). Certificants el seu treball i emparades pels empresaris o amos de les sales, escapaven de les contínues ràtzies de la policia. La LPRS encara era a l'ordre del dia. Tals artistes no restaren exemptes de tensions amb les transformistes del "cabaret clàssic", sobretot les travestis i no pas les transexuals qui, segons Pierrot (2006), mantenien el seu estatus diferenciat. Moltes eren provinents de països amb rentes econòmiques més baixes i les transformistes apel·laven a la seva falta de talent o de coneixement artístic (una de les crítiques era que la veu original es canviava pel *playback*). També, a que per baixos salaris sortien damunt l'escenari. Tal tensió continua avui dia amb els *drag shows*, espectacles *drag queens* que apareixen al sí d'una nova cultura gai de discoteques, fent néixer una figura artística llegada del tal conglomerat històric i de la trajectòria de la representació gai particular. I que pel seu caràcter estètic i seductor accentuat, ocuparà un lloc important a l'escenari mediàtic després de la davallada dels shows transformistes als vuitantes. Finalment, el nou repertori de les transexuals i travestis (qui modificaren els cossos, no-operades dels genitals) desplaçava el "morbo" que l'espectador cercava en la vella imitació, pel "morbo" del nu integral (o parcial) que desvelava la "veritat" de l'artista (Mira 2004: 441). És a dir, el penis entre les cames¹¹⁴.

"Vea cómo se realiza, en locales de Madrid y Barcelona, este escandaloso espectáculo, condenable desde el punto de vista de la moral cristiana". La *Gaceta Ilustrada* recollia les preocupacions de col·lectius com *Acción Católica*, qui responia a la "sortida" al carrer de tot allò que fins aleshores semblava haver quedat relegat a l'àmbit de la intimitat. Les accions eren contra la "situació sexual" de l'època, específicament, contra l'homosexualitat i per tant tot allò que ho incloïa, o les publicacions on es veia "pit i cuixa". Malgrat la insistència dels grups ultraconservadors, l'auge de l'expressió de la sexualitat a l'espai públic no minvà durant la dècada dels setantes, deixant pels anys vuitantes el seu desplaçament cap als grans cabarets i escenaris. L'any 1982, el Salón del Turismo (RODATUR 82) acollia un *stand* replet "d'alegria, plomes i xampany" del cabaret Barcelona de Noche. La revista *Lib* titulava "*La Feria de Muestras con la pluma*

¹¹⁴ Kim Manresa capta la curiositat i actitud del públic en diverses fotografies que realitza durant els norantes al Molino. En elles es veu la cara d'estupefacció del públic i com aquest és senyalant sota la faldilla de l'artista des de baix de l'escenari (vegeu registre fotogràfic a Permanyer, 2009).

al aire”. L’any 1988, el cabaret abandonava el carrer Tàpies per presentar-se al gran Teatre Apolo sota el nom de “*Un desplume diferente*”. El gran escenari era la fi del cabaret.

2.2.1. “Mundo travestido, mundo divertido”. L’eclosió dels moviments d’alliberació sexual i les distincions a l’interior dels activismes

“*Libertad sexual, amnistía total*”, “*Menos porras y más abanicos*”, “*Mundo travestido, mundo divertido*”, “*Gobierno escucha, maricas en lucha*”... Eren alguns dels lemes que corejaren el quasi millar de persones –gran part d’elles mariques, travestís, travestis i transexuals-, a la manifestació del 30 de Juliol de 1978. Havia estat organitzada per la Coordinadora de Col·lectius per l’Alliberament Gai –CCAG-, escindida del Front d’Alliberament Gai de Catalunya –FAGC-, l’any 1977. La ira s’encenia per la detenció i tortura dies abans –el 24 de juliol-, d’Ocaña, Nazario i Josep (el Osito). La Policia Municipal els detenia a l’altura del Cafè La Òpera front el Liceu, on es reunien progressistes, homosexuals i artistes de l’època. Ocaña escenificava una dona d’edat avançada mentre passejava amb Nazario vestit de Salomé¹¹⁵, celebraven la revetlla de Sant Jaume. Les Rambles es convertiren instantàniament en un enfrontament directe amb la policia, i succeí una manifestació en què la majoria eren persones travestís, entre Les Rambles i la Comissaria del Bonsuccés. Els engarjolaven dos dies a la presó Model per delictes d’escàndol públic i agressió a les forces públiques. El dia 30, la manifestació finia a la Catedral amb disturbis. Segons els mitjans, deixà un balanç de tres policies ferits; un d’ells a conseqüència de l’impacte d’un còctel molotov a la Comissaria.

Era la primera manifestació organitzada i encapçalada per travestís, travestis i transexuals, sense haver de gestionar la pugna per l’espai social amb certs sectors de l’activisme homosexual. L’any 1977, els organitzadors del FAGC havien apartat Camilo i Ocaña de la capçalera de la primera gran manifestació “gai i lesbiana” que es conegué a “la transició”. Era el 28 de juny i es commemoraven els disturbis d’Stonewall de

¹¹⁵ Vestit llarg blanc que regala Ocaña a Nazario dient que havia estat de la cantant Salomé. En aquells moments Nazario és treballant en versions lliures de l’obra d’Oscar Wilde, qui fa una versió de la història bíblica de Salomé, fillastra del governant Herodes Antipas.

1969¹¹⁶, en una manifestació coneguda com a “Orgull” (traducció del *Pride* anglès). S’obria amb el lema: “Per una sexualitat lliure. Derogació de la Llei de Perillositat Social”. Nazario la recorda ara encara, des de la posició de “militant individualista” en què sempre es situà; una afirmació llibertària de l’expressió sexual i de refús de “l’etiqueta”, que incomodà sempre als sectors tradicionals i marxistes:

Cuando se celebra la primera manifestación gay aquí en Barcelona, y al Ocaña se le ocurre ir con un traje y con una peineta y se pone en primera fila, inmediatamente los organizadores le dicen que no, que se pongan en el centro de la manifestación. Porque íbamos a dar una imagen que no era la que teníamos que dar. Que teníamos que dar una imagen que el homosexual era un hombre con bigote y un hombre serio, y un hombre que no... que no tenía plumas, sino que cualquiera de al lado, podía ser homosexual, aunque no lo pareciera (...) La misma discriminación que tenía el heterosexual con el homosexual, pretendía tener el homosexual con la mariquita (...) “A ver, no seas desplumado, no sueltes pluma”. O, “no vayas así”. “Tío, si suelto pluma porque la tengo, o porque me apetece. ¿Por qué me vas a reprimir tu de que yo me exprese libremente como quiera?” (Nazario. 22 de Noviembre, 2013. Plaça Reial).

Enmig de la manifestació, una de les pancartes firmada també pel FAGC duia imprès: “Homosexual, marica, maricón, sodomita, sarasa, afeminado, invertido, apio, marioso, pederasta, cocinilla, pisaverde, pereja, fileno, bardaje, bujarrón, puto, garzón, ninfo, muñeco”... Malgrat els termes, la primera fila no era per les “*mariquitas*”. Així ho feren constar no només els organitzadors, denunciant la capitalització de l’atenció dels mitjans i de la visió “distorsionada” de l’homosexual que s’oferia, sinó també la premsa i d’altres organitzacions de l’època¹¹⁷. A Canaletes, després que la manifestació ascendís Les Rambles des de Colón, s’iniciaren els disturbis i barricades.

¹¹⁶ La matinada del 28 de juny de 1969 hi hagueren importants disturbis a Greenwich Village (Manhattan, Nova York). Les confrontacions foren entre la policia i lesbianes, gais, *drag queens*, transexuals, joves treballadors sexuals, etc. La policia havia fet una batuda al pub *Stonewall Inn*, conegut per atraure les classes socioeconòmiques més baixes de la ciutat, particularment, llatines i afroamericanes. El 28 de juny de 1970 i a partir de llavors, es commemoraren els disturbis a d’altres ciutats estatunidenques i europees. En aquell context, a finals de 1969 es crea la *Gay Liberation Front* i la *Gay Activist Alliance*. Al context d’Anglaterra, el *Comitè for Homosexual Equality*. En un primer moment, hi ha una aliança entre homosexuals i d’altres comunitats: transexuals, *transvestites*, *drag queens*, etc., que ràpidament s’esberla. D’allí emergeix l’any 1970, el col·lectiu *Street Transvestite Action Revolutionaries*. Més tard surt la *Transsexual Activist Organization*. Per a una revisió en profunditat, vegeu Carter (2010).

¹¹⁷ La revista *Diez Minutos* publicava: “la seva presència i actitud causava repulsa, broma i indignació entre els transeünts de la Rambla”. Des de la Organització Revolucionària de Treballadors exposaven: “[són] víctimes de deformacions educatives, psicològiques i físiques”. Enrique Tierno Galván, catedràtic de Dret Polític i dirigent del Partido Socialista Popular: “tot el que és ambigu ens perjudica (...) Només es tracta de degeneracions de la vida, persones que han desviat els seus instints i que no han tingut un tractament psicològic a temps” (a Ramos, 2015).

Dos anys més tard l'escissió era encara més clara. A la manifestació del 28 de juny de 1979, es feia una crida expressa des del CCAG a les travestís i transexuals, a manifestar-se per Les Rambles. Mentrestant, el FAGC ho feia a la Ronda de Sant Antoni. Les autoritats governamentals n'havien prohibit la manifestació¹¹⁸. S'acabava altre cop amb barricades a Les Rambles (mitjans de comunicació informaren de la presència de 500 travestís). Aquell any, a l'interior de CCAG s'havia constituït la primera organització de caràcter reivindicativa, el Col·lectiu de Travestis i Transexuals llegada d'un primer grup que es digué Col·lectiu de Delinqüència i Marginació. Entre les seves accions, havien publicat la revista *Pluma* i llençat a l'aire la primera emissió radiofònica lliure "Onda mariquita. Onda lliure", la imatge de la qual era una "marica" ornamentada amb vestit i joieria. L'any 1980, el col·lectiu es dissolia influenciat per la derogació de la LPRS i certes discrepàncies internes.

En el context de "la transició" política espanyola, es donà l'eclosió dels moviments d'alliberament sexual o "*la salida*" (de l'armari) a diferents ciutats estatals. Instant que els mitjans anomenaren com el "*gay power*" o "*coming out*", del context anglosaxó. L'hermetisme i la repressió del feixisme, malgrat continuar en d'altres formes, explotava en un cúmul d'associacions i organitzacions¹¹⁹. Havien estat cuites clandestinament en les dècades anteriors i sobretot a partir dels setantes, com fou el *Movimiento Español de Liberación Homosexual* –MELH– al 1971. Inicialment anomenada *Agrupación Homófila para la Igualdad Sexual*, creada l'any 1970. A nivell estatal, s'aglutinarien entorn la *Coordinadora de Frentes de Liberación Homosexual del Estado Español* al 1977. En el context català, la referència en la lluita homosexual antifranquista fou el FAGC –conversió del MELH–, creat l'any 1975. El FAGC perviu

¹¹⁸ Aquell any les autoritats governamentals de diferents ciutats de l'estat prohibiren moltes de les manifestacions. Algunes d'elles es feren amb forts dispositius de seguretat entre l'organització perquè estaven havent-hi agressions feixistes a "homosexuals". El 10 de juny de 1979, Francis –persona travestíera assassinada a Rentería, Guipúscoa. Agressions i assassinats es repetiren com l'assassinat d'Erika –travesti veneçolana– a mans del guàrdia civil José Antonio Sánchez Garcia. Fou el 14 d'abril de 1985, mentre exercia el treball sexual a La Rambla de Catalunya (vegeu González 1986: 23). Durant les dècades que continuen, no sols han continuat havent-hi agressions per part de grups feixistes o neonazis sinó també ràtzies policials a bars on les comunitats han freqüentat, com la batuda al bar La Luna, l'any 1980. La nit del 29 de juny de 2013, dia de reivindicació LGTBQI, etc., els Mossos d'Esquadra assalten El Cangrejo i la Bata de Boatiné (reconegut bar a l'antic barri Xino dels col·lectius *queer* de la ciutat).

¹¹⁹ Més enllà de l'eclosió de les organitzacions, l'obertura es representava en aspectes com les tendències importades unisex o l'estètica "gai" (jaquetes de *cheviot*, samarretes ajustades, caçadores militars, etc.). En relació a la trajectòria del moviment gai i lèsbic des d'inicis dels setantes als vuitantes, consulteu les contribucions de Llamas i Vila (1997), Calvo (2000), Fluvià (2003), Mira (2004) o Gracia Trujillo (2009).

ara encara. Un any després es fundà l'Institut Lambda fundat per Armand de Fluvià, ara Casal Lambda. I més tard, el Col·lectiu de Feministes Lesbianes l'any 1981, que primerament havien treballat als anomenats "fronts mixtes" però creixeren a l'interior dels feminismes i allí hi debateren les qüestions entorn la sexualitat. Moltes organitzacions acabarien aglutinant-se en la Coordinadora Gai-Lesbiana de Catalunya (1986).

Barcelona comptava amb una llarga trajectòria en dissidència, particularment enriquida per la lluita nacionalista de l'esquerra política. Aquesta es produí a través d'un discurs anti-hegemònic, fet que facilità un paral·lelisme en l'enunciació de les opressions amb la lluita homosexual. L'explosió d'ambdues durant "la transició", d'una banda les retroalimentà a través del sentiment comú de pertinença a una "minoria", l'horitzó comú d'alliberació, la noció d'auto-govern i per tant de govern del propi cos (hereva dels feminismes), etc. En paral·lel però, constrenyí l'activisme influenciant el procés de diferenciació d'allò gai en relació a transformistes, travestis i transexuals originàries de l'estat espanyol o d'altres contextos, i sense una relació de solidaritat directa amb la lluita nacionalista. Malgrat el què assenyala Mira de com "*la identidad para los activistas de los setentas era simplemente una categoría ontológica, no una categoría estratégica*" (Mira 2004: 484), la politització de la "identitat homosexual" definí les seves aliances o no-aliances estratègiques, així com integracionismes institucionals; tot i la voluntat de sortir del "gueto" i no articular-se sols a partir d'ella. Tal posició contribuí a les tensions amb les corrents més "radicals", llibertàries o "contra-culturals" del CCAG, i el refús de l'expressió travestí o de "*la loca*" efeminada. Un refús del seu component lúdic inherent a les crítiques de part de l'activisme homosexual, com fou per part del FAGC.

El debat, més enllà de la derogació de la LPRS, s'havia iniciat als setantes entre partidàries i detractores de la "normalització" homosexual (amb la inherent dificultat a reduir tensions polítiques a una sola oposició). En relació al col·lectiu gai, alguns activistes es situaven en una posició revolucionària antifranquista en la lluita pels drets homosexuals. Entre els objectius constava la derogació de la LPRS i amnistia pels i les preses. Però la màxima d'aquells activistes de caràcter marxista, era la ruptura del "dispositiu sexual burgès" (vegeu Josep Llop 1977). Reivindicaven els cossos i els seus plaers amb una forta crítica a la família, la psiquiatria, i al què en deien el binarisme de gènere (malgrat les contradiccions internes). D'altres persones cercaven respectabilitat i

plena normalització també al sí de tals institucions, per tant, integració i inclusió amb una proposta de readaptació del sistema. Aquí posicionaven al FAGC tant aquells de caràcter marxista (vegeu Galván 2010), com aquells més llibertaris. Entre les persones qui cercaven la “normalització”, també hi havia mariques i travestís que reivindicaven poder assumir amb llibertat el rol i l’expressió “femenina”. Tal posició comptà amb la complicitat de bona part de juristes, sexòlogues i d’altres acadèmiques.

Part d’aquesta posició per la “normalització” es canalitzà anys més tard amb l’aparició de locals d’oci i consum, nous espais de socialització homosexual en un entorn de mercat. S’iniciava un nou període amb la victòria electoral del *Partido Socialista Español* al 1982, i l’entrada d’Espanya a la UE al 1986. El nou “model gai” d’importació anglosaxona, es consolidava als norants al què s’ha dit el Gai Eixample (zona cèntrica al nord-oest del barri Xino). Més enllà del nou espai de possibilitats que el Gai Eixample generà, permeté crear noves ideologies i representacions del subjecte homosexual com a subjecte d’atracció de nous capitals. La cultura *homonormativa* (Duggan 2002) construïa nous espais de consum allunyats ara ja de les infàmies del Xino. Eren allunyats de la “*contaminación de lugar*” (Wacquant 2013: 275), lligada als estigmes que requeien sobre les classes precaritzades que l’habitaven i la pertinença ètnica de persones qui havien arribat arrel de desplaçaments migratoris des de fora d’Europa al llarg del segle XX. Tal procés no es pot separar de la forta gentrificació i l’acció de les polítiques institucionals de “neteja” del barri (Tabakman 2001, Fernández 2014), que s’acompanyaren d’un desembarcament de població amb més alt nivell adquisitiu a partir de finals dels vuitantes. El procés s’inicia amb el re-bateig del Xino com a Raval, amb el Pla Especial de Reforma Interior –PERI- de l’any 1985. El context descrit, contribuï al debilitament dels vincles i la solidaritat entre els diferents col·lectius efeminats, transformistes, travestis, etc., que havien habitat el Xino. Dennis Smith (1987) ha descrit el passatge d’una política dels “llocs” a una política dels “espais”, relacionada amb la dinàmica de debilitament dels vincles fundats sobre una comunitat territorial a l’interior de la ciutat. Precisament, l’espai on les persones eren situades i des d’allí s’havien narrat durant dècades, es desplaçava de mode fragmentat a un nou espai social.

Tal procés definiria nous règims d’inclusió i exclusions, i contribuiria a la configuració dels seus col·lectius en relació a un imaginari de classe. Part del moviment homosexual, tant del que cercava la “normalització” com del de caràcter marxista, refusava a les

transformistes, travestís o travestis, per vincular-se com a artistes i treballadores sexuals; per tant, d'esferes socioeconòmiques baixes i moltes migrades. Coincideix amb el moment en què es comença a emprar el terme “*travelo*” o “*travolo*” per referir a una realitat grotesca o una classe d'homosexualitat no-respectable¹²⁰. El concepte és una mescla del *travestí* amb el *Manolo*. A diferència del Don Juan, la figura del *Manolo* es relaciona amb l'home provincià, groller i de treballs poc qualificats. Tal idea les desplaça de la centralitat i respectabilitat gai, el què vol dir al mateix temps, que el gai no pot ser adequadament analitzat excepte en relació amb el “*travolo*”¹²¹. D'altra part del moviment però, no refusava la seva presència precisament per la “normalitat” que atorgaven a la resta. No obstant segons Cardín (1989), les travestís rebien més acceptació que els homosexuals a l'esfera pública al ser directament reconegudes per tals professions, doncs no generaven ambigüitats pel què referia al seu estatus no sols socioeconòmic (material) sinó sociosimbòlic.

La tendència de la major part de l'activisme homosexual era en distanciar-se de la “ploma”. Nazario recorda com li deien d'altres persones homosexuals, “*no sueltas pluma*”. Era quelcom “incontrolable”, que “s'escapava” i “delatava”. Al·legaven que “la ploma” era una expressió de l'estereotip homòfob vers l'homosexual, en la correlació de significats homosexual-efeminat, i consegüentment percebut com a “no-home” (o bé com a “no-dona” en el cas de la “ploma” lèsbica, encara que s'ha usat menorment i la trajectòria del moviment lèsbic té un caràcter particular¹²²). Era una lectura, en el fons, consegüent al model de la “inversió sexual” en què havien estat situats per la ciència medicopsiquiàtrica; lectura que reproduïa el mateix model criticat. Mira descriu: “*pluma es la gestualización excesiva, especialmente si ésta resulta florida; pluma es un modo de caminar, un modo de llevar la mano, un modo de mirar y de acicalarse, se descubre en las expresiones faciales y el tono de voz*” (Mira 2004: 151). La “ploma”, més enllà d'ésser mirada amb recel com una marca de “dissidència sexual” tal com sosté l'autor

¹²⁰ El terme es difon a través del seu ús en programes televisius que es popularitzen durant els vuitantes i norantes. S'usen personatges “travestís” extravagants, per augmentar les audiències nocturnes. Alguns d'ells són: la Veneno al programa *Esta noche cruzamos el Mississipi* o Carmen de Mairena a *Crónicas Marcianas* (Mas 2014).

¹²¹ Bourdieu (1999) descriu, en la lògica de les oposicions socials, que la capital no pot ser descrita excepte en relació a la província o al provincialisme.

¹²² Es parlava de “*la pluma azul marino*”, per referir a “*machorras*”, “*camioneres*”, etc. Vegeu Pineda (2008)

(ídem), era mirada amb recel com una marca de “dissidència de gènere”. A pesar de la “inversió” en l’orientació sexual, molts activistes cercaven la “normativitat” de gènere. La “ploma” interpel·lava el sentit, i l’orgull constituent, de la lluita per la lliure expressió de la “identitat sexual” (terme usat en els reclams, que s’infiltrà i roman encara a legislacions com el C.P)¹²³.

La “ploma” esdevingué un codi de pertinença entre certs sectors, i ho és ara encara. Era un codi clar de visibilitat, essent “la visibilitat” un element articulador, i articulador de, els reclams per l’espai social. Però també, era quelcom instal·lat a l’*habitus* (Mira 2004: 152) que es podia “escapar” a qualsevol i feu témer a heterosexuals de ser percebuts com a homosexuals. La distinció a través de la “ploma” no sols configurà la genealogia de les lluites homosexuals, o gais en particular, a partir d’una desconfiança del seu potencial polític per part dels principals grups activistes. La distinció heterosexualitat-homosexualitat a través de la “ploma” fou important perquè interpel·lava directament l’heterosexualitat: encara que la poguessin “tenir” persones d’orientació heterosexual, encara que justificassin la “ploma” sols com una atracció per allò “femení”, encara que la refusessin persones d’orientació homosexual, o bé per ocultar el seu desig o per no [acabar de] perdre “l’estatus” de gènere.

Tal distinció homosexual-heterosexual a través de la “ploma”, es comprèn perquè les seves manifestacions culturals al context català i estatal, s’associen directament als inicis d’una cultura homosexual. Segons Mira (2004), la “ploma” referia a un mode d’expressió que al context estatal encara ara no ha adquirit una clara voluntat de provocació lúdica. No obstant, durant “la transició” es començà a popularitzar el concepte de cultura “*camp*”. El “*camp*” ressonà des dels seixantes als EEUU, traslladat del francès *se camper*: “posar d’una manera exagerada”. Com descriu l’autor, el “*camp*” no referia a continguts particulars sinó al mode irònic en què s’usaven. Era l’acte d’apropiació d’una mirada [heterosexual], el procés de producció i representació dels significants de “feminitat”, dels seus codis culturals (gests, tonalitat, presentació del cos,

¹²³ Helperin (2012) fa una crítica al *gay straight* en lluita. Treballa el concepte de “*gayness*” com a un mode de percepció, una actitud i un ethos. Observo relació amb el punt de partida o d’orientació d’Ahmed (2006) i al mateix temps, amb el punt d’orientació que ofereix el “sexe” o el “gènere” a la societat occidental moderna. Helperin el resumeix com una *pràctica*. Em permet aproximar-me a la pràctica d’unes i altres per mantenir-se *straight*, és a dir “recte” en relació al sistema de gènere. Això vol dir, ponderar els guanys i pèrdues de tals privilegis que atorga la masculinitat; ponderació que es relaciona amb el compromís amb una pràctica democràtica radical a què refereix Butler (2002a).

etc.), a través de l'humor i la ironia. Mira en diu la seva "exageració" i jo en diria, l'amplificació dels codis. Jaime Gil de Biedma ho anomenà: "*un ritual de complicidad colectiva y una refinada venganza –contra todos los heterosexuales, incluido el que uno un día pensó que tendría que ser*" (Gil de Biedma 1978: 202).

Al context anglosaxó autores com Newton (2011) o Butler (2010a) relacionaren "*el camp*" amb l'estil paròdic de les *drag queens*. A l'estat espanyol i al context català, ja des dels anys vint, el "*camp*" es relacionà amb els ambients de cabaret, els shows transformistes i s'hi associà històricament allò travestí; també s'hi relacionà els shows populars de "*locas*" com Pavlovsky que aparegueren als vuitantes. En gran part dels contextos i l'estatal no en fou exempt, es produí una fusió: el "*camp-homosexual*". En conseqüència, es fusionà la "ploma", aquí compresa com l'expressió individual, amb allò "homosexual". De retruc, l'*efeminament* quedava arrelat com un gest associat a l'homosexualitat, com un *gest homosexual* imprès en l'imaginari popular.

En aquest context, part de l'activisme homosexual declarà directament voler rompre amb la metonímia "homosexual-travestí". Es feia a través del què Wacquant (2013: 277) n'ha dit "denigració lateral" o "distanciament mutu", prenent el llegat de Bourdieu (1999) i referint, en particular, a termes espacials. És a dir, s'usaven estratègies per desfer-se de l'estigma a través de la seva transferència a un "altre" amb el que es cohabitava a l'espai politicosocial. Diria que un particular sector de l'activisme homosexual atorgava la responsabilitat de la reproducció del binarisme de gènere a un "veïnat" que rebia els efectes del mateix; i de manera distinta a l'homosexual que "no es travestia" o representava públicament la seva masculinitat. Observo com es constitueix tal dinàmica en les raons que exposà Fluvià a *Party 77* (2-10 d'octubre de 1978):

Para nosotros queda claro que cada cual tiene derecho al libre uso de su cuerpo y a vestirse y adornarse como le venga en gana. Nuestro objetivo pasa por la liberación homosexual y por ello analizamos críticamente aquellas conductas que perpetúen los conceptos machistas de la sociedad capitalista. Algunos travestis no hacen más que acentuar las diferencias entre hombre y mujer dentro de la óptica más tradicional. A mi me parecería positivo que los travestis imitaran a la mujer moderna, liberada, con iniciativas. Sin embargo el travesti se erige en modelo de mujer objeto, de mujer supermaquillada que no tiene otra misión que agradar al macho (cit. a Mira 2004: 436).

Algunes activistes, i també artistes contemporanis com Juan Vicente Aliaga (1997), distingiren dues representacions d'allò efeminat o travestí. Una, la "transgressora" que

han relacionat amb els dibuixos de Nazario. L'altra, "l'estereotip heterosexista" que s'endevina amb Fluvià, i que "significa l'objectualització eròtica de la dona" considera Jordi Mesalles (1977) al *El Viejo Topo*, o la paròdia del "femení oficialitzat" com diu Toni Puig (1977) a *Ajoblanco*. És una imatge que es percep com a promoguda pels mitjans de comunicació oficials, a diferència de la producció *underground*. Els mitjans certament instrumentalitzaren de mode homòfob la imatge de la travestí, malgrat cal separar-ho analíticament del que foren les expressions "efeminades"¹²⁴. L'agost del 1979, el FAGC exposava en comunicar: "la problemàtica dels transvestits i transsexuals s'inscriu en unes coordenades que els fa fàcilment manipulables tant per la premsa gràfica com escrita". El que en digueren representacions "transgressores" coincideix amb que eren imatges produïdes, i per tant descrites, per persones homosexuals. Tal com recorda la Sofia, l'Anarcoma de Nazario (amb barba, pèls i vestit de dona) era diferent a la imatge de travestís que ella coneixia. Des de sectors de l'activisme i artistes que tingueren gran influència en els discursos que seguiren, es fonamentà la correlació "travestí-homosexual" amb una imatge "no-efeminada", o si més no "ambigua". Mira es fa una pregunta que m'és i em serà clau: "*¿significa esto que el travesti sólo puede identificarse con la homosexualidad cuando no es realmente afeminado?*" (Mira 2004: 438).

Les tensions acabaren d'obrir fissures. Foren els anys en què també afloraren les distincions conceptuals entre l'activisme homosexual i l'activisme que s'anomenaria durant anys com a transexual; malgrat als inicis albergava travestis i travestís. Als entorns gais circulava la idea que la transexualitat era una expressió de l'homosexualitat, a través del què seria durant alguns anys la figura de la "travestí operada". Refereixo en particular a MTF [*Male to Female*] puig FTM [*Female to Male*] romania "invisible" o bé a l'interior dels feminismes com a *machorras*, *camioneres* o més tard com "*butch*"¹²⁵.

¹²⁴ Vegeu Ramos (2015). Sols un any més tard, el director de *Party* escriu en dos articles que les travestis i transsexuals són "*la expresión cómica de la homosexualidad*", "*gente con un coeficiente intelectual que deja mucho que desear*", amb "*esperpénticas actitudes que responden a desequilibrios individuales*", "*una payasada y un desagradable show callejero*". Un dels articles es titula "*Entre el carnaval y el manicomio*" (*Party* 12 i 19 de juliol, 1980). Vegeu Olmeda (2004: 318).

¹²⁵ *Butch-Femme* són termes usats entre les comunitats lèsbiques de diferents societats occidentals, com una de les possibles formes d'organització de la identitat de gènere, orientació del desig eroticosexual, així com de les relacions íntimes. "*Femme*" és pres del mot francès "dona", i "*butch*" de l'anglès "*tough kid*", noi fort o resistent. Segons Romero Bachiller i Platero (2012), fan referència a posicions lesbianes "femenines" i a posicions masculines *queer* de cossos inscrits/llegits com a "dones". Tal distinció aparegué als EEUU durant les primeres dècades del segle XX. Fins llavors, les *butch* foren considerades com a "*tranvestites*", podent-se establir una certa comparativa entre la *butch* i l'home "efeminat", per la

En l'imaginari social català dels vuitantes, encara s'assumia l'herència medicopsiquiàtrica de les gradacions de l'homosexualitat. En funció de l'efeminament de l'homosexual, del seu desig per “ser dona”, es podia iniciar un *crescendo* per esdevenir “travesti” primer, i finir com a “travestís operades” (Mas i Guasch 2014). Entre els activistes homosexuals però, es referia a elles no sols com a representants d'un rol amb un fort estereotip de gènere, sinó de persones qui modificaven els seus cossos per passar a viure com a “heterosexuals”. Sota tal pretext es refusà i s'intensificà l'estigma. Els discursos medicopsiquiàtrics entorn les “inversions” havien calat als discursos polítics homosexuals: veien tals modificacions com un projecte d'inversió “sexual”, enlloc d'un projecte personal i col·lectiu d'inversió del “gènere” (o de ruptura amb el binarisme genèric-sexual). Ho observo en les paraules de Fluvià, amb el què en considera la “missió” de la “travesti” “d'agradar al *macho*”. És a dir, representant la dona-objecte front el “*macho*” heterosexual. Pressuposant consegüentment, aquelles “supermaquillades” com a heterosexuals.

Els discursos mèdics havien calat al sí d'un col·lectiu transexual que en un primer moment es recolzà en allò que oferien les nocions clíniques: fos com a mode de supervivència individual o com a estratègia política per l'accés a l'assistència sanitària pública en vistes a cobrir les necessitats derivades d'un procés de transexualització¹²⁶. Davant tal context, era necessari enfortir la idea de la pertinença a “l'altre sexe”, i distanciar-se de les gradacions de l'homosexualitat amb què no es sentien identificades. Durant anys es palpà l'herència discursiva del “cos equivocat”, que roman encara ara a l'imaginari social i no exemptes, les persones de la mateixa comunitat. Tal idea permetia reclamar processos de medicalització institucionalitzada, i per tant, modificacions corporals tecnicomèdiques fora dels circuits clandestins d'administració d'hormonació i d'injecció de silicona líquida propis del tardofranquisme i de “la transició”¹²⁷. La primera unitat hospitalària d'atenció pública a persones transsexuals,

consideració de la “inversió” com una forma extrema d'homosexualitat. És a partir de mitjans dels vuitantes i sobretot dels norantes, que es parla de la “*butch/femme Renaissance*”. A l'estat espanyol es publica el primer text “La cuestión *fem*” de Joan Nestlé a *Nosotras que nos queremos tanto*, nº6 de la revista editada pel *Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid*, l'any 1988.

¹²⁶ La Reforma del C.P de l'any 1983, introdueix a l'article 428 l'exempció de responsabilitat dels metges qui realitzen “cirurgies transsexuals”. Fins llavors eren jutjats pel delictes de castració a l'article 418 (Cap. IV, *De las lesiones*) independentment del consentiment de la persona intervinguda.

¹²⁷ L'administració d'hormones es feia de manera autogestionada i, amb poc o nul control sanitari. Part del tractament era obtingut al mercat estranger. La injecció de silicona líquida, a raó de la seva il·legalitat,

s'inauguraria l'any 1999 a l'Hospital Carlos Haya de Málaga. La UTIG de Barcelona s'obriria l'any 2006 a l'Hospital Clínic, malgrat s'atengué a persones des del 1986.

Mas i Guasch (2014) han referit al nou paradigma biomèdic que s'obre, com una estratègia del biopoder en la recerca de la normalització dels cossos dissidents (iniciant a la Universitat de John Hopkins). Segons els autors, *“hay que leer el transito del cuerpo travestí hacia el cuerpo transexual en términos de posibilidades tecnológicas en un contexto de mercado”* (Mas i Guasch 2014). Afegeixo, d'un mercat eroticosexual en què les modificacions corporals estaven sent un reclam des dels setantes i vuitantes. Moltes de les travestis que exercien el treball sexual, havien modificat els seus cossos en relació a les demandes del tal mercat. Primer de manera clandestina o a d'altres països, i més tard, el seguirien modificant a la UTIG (actualment també a Trànsit). Vartabedian ha descrit com la silicona “modelà” la història de les primeres travestis brasileres que arribaren a París als setantes. A través d'ella obtingueren *“su sello particular y sobresalieron en el competitivo mercado del sexo transnacional”* (Vartabedian 2012: 194). Moltes travestis eren influenciades pel “morbo” consumit al mercat de l'espectacle a l'hora de decidir dur a terme una operació de reassignació genital. Amb l'operació, la cotització de l'artista baixava. El mercat influencià en la producció del cos travesti i en la producció d'un cos genitalment no “re-assignat” (com veuré però, llegit per professionals psiquiàtriques com a un cos transsexual).

Les polítiques de “normalització” i de medicalització corporal s'encaminaren en un primer moment a un reconeixement i integració de la realitat transexual. Es relacionaren amb la recerca d'un recolzament legal i institucional, entre elles, la modificació de la identitat de gènere al Document Nacional d'Identitat (DNI); finalment introduïda a la *Ley reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas* del 2007. Ja no seria necessària una operació de reassignació genital sinó que caldria el pre-requisit d'un diagnòstic de “disfòria de gènere” amb el consegüent tractament de transexualització, com l'hormonació, durant dos anys: *“para acomodar sus características físicas a las correspondientes al sexo reclamado”* (Art.4, 2b).

fou una pràctica àmpliament estesa al context estatal. A Barcelona es feia en domicilis privats per part de dones trans experimentades. Injectaven silicona líquida però també parafina, oli d'avió o polimetilmetacrilato. Es cercava obtenir l'arrodoniment corporal desitjat (de cuixes, cintura, pits, galtes, front i llavis). Tals pràctiques comportaren riscos importants per la salut, per la nocivitat inherent a la substància i per la seva possible afectació a òrgans vitals: insuficiències respiratòries, trombosis venoses, etc. Un cop injectada, la silicona és difícil de retirar. Vegeu Vartabedian (2012) i Mas (2014).

En paral·lel al reforçament del concepte mèdic i formal de la “transsexual” (usat pels col·lectius com a “transexual”, distingint-se de la patologització del context medicopsiquiàtric), les travestís i travestis quedaven relegades en l’imaginari social, o bé al treball sexual o a l’escenari. Transformistes i travestís es confonien per complet. Segons Vartabedian (2012), les travestis brasileres que arribaven a Barcelona ja amb uns cossos transformats, ràpidament s’auto-anomenaven “transsexuals” o “trans” perquè captaven de companyes, ONG’s i associacions, que era més “correcte” (es continuava usant el terme per oferir serveis sexuals i atraure clientela). Representar-se com a “transexual” permetia accedir a allò ofert pel context mèdic i institucional.

En aquest moment, fou l’auge de les associacions transsexuals. L’any 1987 es creava l’*Asociación Española de Transexuales* re-anomenada *Transexualia*. Més tard, el *Colectivo Hetaira* a Madrid en defensa dels drets de treballadores sexuals, on hi havia part important de travestis. Els objectius s’orientaren a la lluita contra l’assetjament policial, la criminalització mediàtica i l’estigmatització social; derivat també de l’impacte de la SIDA i l’associació amb elles. Al 1992 naixia el Col·lectiu de Transexuales de Catalunya -Pro Drets-. Al 1993 els col·lectius transsexuals tingueren un espai propi a les Jornades Feministes Estatals, celebrades a Madrid. A l’interior d’aquest moviment, és on es crearen poc a poc les aliances.

Els anys vuitantes era el moment en què paral·lelament als EEUU, el moviment s’havia desvinculat de les concepcions clíniques i es començava a englobar com a comunitat transgènere (l’eclosió dels col·lectius cross-dressers i transsexuals als EEUU despuntaren als seixantes). Pretenia un projecte polític de desmantellament dels binarismes de gènere i de les categories precedents. Albergava tant persones qui modificaven els seus cossos hormonal i quirúrgicament, com persones qui no els modificaven a tal nivell. Al context català no serà fins a finals dels norantes, inicis dels segle XXI, que confluiran les pràctiques associades a la teoria *queer* –la militància i la seva extensió acadèmica-, amb la trajectòria dels feminismes i de certs col·lectius transsexuals. Tal fet possibilitarà nous conceptes i narratives, introduint la noció del “transgènere” com a part constituent de l’auto-identificació de persones i de les comunitats. Soley-Beltran i Coll-Planas (2011) assenyalen que el terme calarà, sobretot entre les generacions més joves que refusen ser classificades com a “transsexuals”, criticant la patologització i medicalització de la migració de gènere. La noció de “travesti” quedarà relegada entre persones de més edat i sobretot, entre llatinoamericanes. El “transgènere” esdevindrà un concepte amb una

connotació de caràcter polititzat, sota un paraigües “trans” que es consolidarà com el terme d’aixopluc de diverses pràctiques, expressions i identitats (entre elles, qui s’identifica com a transgènere, transexual o trans).

El context anterior possibilitarà l’emergència de noves dissidències genèrico-sexuals. L’any 2006 sorgeix la Guerrilla Travolaka (ara dissolta), definit com a col·lectiu no-identitari que aglutina trans FTM i persones provinents dels feminismes lèsbics. Es creen noves articulacions que possibiliten la *Red por la Despatologización Trans del estado español*, que originarà la campanya internacional *Stop Trans Pathologization-2012*, coordinada per la Xarxa Internacional per la Despatologització de les Identitats Trans. Possibilitarà la consolidació de diferents reclams de legitimitat corporal i identitària, fet que crearà tensions en les estratègies polítiques de comunitats trans i transfeministes, però també crearà noves aliances¹²⁸. En un primer període el moviment pro-despatologització es centrarà en la defensa i visualització dels reclams entre col·lectius LGTB. La demanda principal de la campanya *STP 2012* serà la retirada de la transexualitat a la nova revisió del DSM-V i el CIE-11, amb el focus al *Trastorno de la Identidad Sexual* i al *Transsexualismo*, i la concreció de l’atenció a persones trans en matèria de drets sanitaris i drets socials¹²⁹.

Per cloure: Un destorb en les línies estratègiques de la “sortida de l’armari”

No m’agradaria cloure sense dir que “la transició” representà una reestructuració del camp de l’imaginari social. Un instant d’encavalcament d’emergències i nous processos tant d’enfortiment dels vincles, com de diferenciacions socials. Afloraren a l’esfera pública els discursos entorn la [homo]sexualitat i la manifestació, als carrers de la ciutat, de part de les pràctiques i els plaers prohibits [reprimits] per potestat legislativa i institucional durant dècades. La “sortida de l’armari” ocorregué en múltiples dimensions, des de les expressions artístiques als activismes: homosexuals, travestís, travestis i transsexuals, entre els feminismes i tants d’altres. En un primer moment,

¹²⁸ Per a una anàlisi de les dues principals direccions que ha pres el moviment trans en el context de l’estat espanyol, del transfeminisme i el moviment trans pro-despatologització, vegeu Fernández i Araneta (2013).

¹²⁹ Vegeu: <http://www.stp2012.info/old/es/objetivos>

articulà un front comú per l'abolició de la LPRS i els vestigis de les diferents trajectòries legislatives, mèdiques i sociopolítiques. En paral·lel, confrontà i redefiní nocions categòriques com la “inversió sexual”, que eren prèvies al franquisme i arrelades en l'àmbit medicopsiquiàtric. Però re-enfortides per un nacionalcatolicisme que fou clau en qüestions de moralitat.

El nacionalcatolicisme fou clau també, en l'enfortiment d'una “virilitat” espanyola, front “l'efeminament” relacionat amb la figura del militant antifranquista d'esquerres, i català. Un imaginari al què alguns dels militants homosexuals respongueren, recolzant-se en les mateixes estratègies que tals relacions de poder exerciren sobre ells: desplaçant l'estigma en funció de la nova contingència, a la “loca” o marica efeminada, la transformista, travestí, travesti i transexual. És a dir, la persona que segons la crítica de part del col·lectiu gai, “mitificava” la marginalitat (era el context d'on majorment provenia). Aquella que, en el cas de la “loca” o la travestí qui posava l'èmfasi en les “llibertats individuals”, llegides com a pròpies de les corrents llibertàries i personificada en la figura d'Ocaña, mostrava la “perversió” que li era inherent. Amb els seus “actes deshonestos” i “l'escàndol” destorbava les línies estratègiques per a la “integració” del col·lectiu homosexual. És a dir, destorbava “el progrés” del moviment. Totes elles velles concepcions que conformaren la trajectòria legislativa i de conformació del nacionalcatolicisme. Destorbava en un instant en què de manera tímida [i no casual] es discutia la necessitat de “nous” discursos entorn la masculinitat (part del debat apareix en el dossier “*El macho en crisis*” de *El Viejo Topo* al 1980).

En el moment pendular de fragmentacions i noves formacions en l'horitzó de “la transició”, la pugna front l'heteronorma fou clau. Clau en termes “d'identitat sexual”, amb la què es reclamà la lliure expressió del desig eroticosexual a l'espai públic. I clau en termes “d'identitat de gènere” a l'enfortir una lògica “normalitzadora”, i per tant masculina, del col·lectiu gai. I desplaçar a una lògica “no-normalitzada” [feminitzada] d'altres col·lectivitats. Al mateix temps, els activismes homosexuals realitzaren una crítica a la “ploma” pel què en deien el seu no-qüestionament dels binarismes de gènere: aquí, una crítica a les persones mariques, transformistes i travestís. D'una banda, distancien la “ploma” del potencial transgressor que d'altres l'hi havien vist i emmarcat en lo “camp”. D'altra banda, s'auto-definiren en conseqüència com a subjectes (homes-homosexuals-activistes) conscients de les forces “normalitzadores” del poder i preparats per resistir-les. Part de les mariques i travestís respongueren amb

allò que els era propi, i al mateix temps, que els fou políticament operatiu: la representació de l'ambigüitat.

Com indica Cardín (1989) en relació al debat històric que es dugué a terme a l'interior dels activismes entorn la defensa o no-defensa estratègica de la “identitat homosexual”, desmarcar-se d'ella implicaria negar la construcció sociohistòrica de l'homosexualitat i invisibilitzar els processos de diferenciació subjacents a ella; per tant, la jerarquització inherent a tot procés de categorització. La resistència a l'*heteronorma* -partint de “l'orientació sexual” gai-, establí poca complicitat, si més no tímida, amb la pugna per l'eradicació d'altres “normes” com: els privilegis per raó de classe, gènere o indret de procedència. Aquesta complicitat sí que fou possible a l'interior de cada grup social, facilitant-ne la identificació comuna (entre artistes homosexuals, travestis treballadores sexuals, etc). Fou menor i esberlà però, els nexes entre els diferents grups.

L'ús estratègic de les categories vertebrà les lluites: les seves inclusions i els seus marges. Per tal de fer possible la integració del col·lectiu homosexual, la “confessió” (pròpia de la *scientia sexualis* descrita per Foucault, 2005), no havia d'implicar la confessió d'altres tipologies de perversions. De fet, l'estat “democràtic” necessitava de certes representacions de la sexualitat controlades i més tard regulades, per diferenciar-se simbòlicament de l'estat anterior. Totes aquelles pràctiques que quedaren als marges del *collage* categòric de “la transició”, o bé “no existien” o es relegaren a perversions. Eren paròdiques, fetitxistes, exhibicionistes, sadomasoquistes, voyeuristes, etc., i tantes d'altres nocions que emergiren públicament amb el *boom* eròticosexual. El seu camp d'actuació no es traslladà a l'arena pública, tot i aparèixer amb caràcter puntual a les revistes populars o contra-culturals¹³⁰.

No eren “visibles” persones als carrers qui podien “travestir-se” (“vestir-se” amb avituallament femení), i no fossin als pocs escenaris que restaren o bé exercint el treball sexual; tampoc als cercles homosexuals. Havia quedat al marge la possibilitat d'un *home efeminat* heterosexual o homosexual que pogués feminitzar el seu cos fora de tota paròdia, rompent amb la rigidesa del *macho* heterosexual espanyol, o el “militant” homosexual català. No obstant, aquestes persones figuraven tímidament a l'imaginari

¹³⁰ La revista *Ajoblanco* publica l'any 1978 una entrevista amb Josep M. Farré, metge del Departament de Psiquiatria de l'Hospital Clínic de Barcelona. En ella, Farré menciona com la sexualitat és de naturalesa perversa i polimorfà, i inclou el “*Diccionario-guía de perversiones e inventario de aberraciones*”. Seté (1978) publica un reportatge entorn l'exhibicionisme a la revista *Los Marginados*.

social¹³¹. Si més no Ocaña les anomenava ja, al film de 1978: “*travesti es un señor que le da gusto vestirse con la ropa de una mujer*”, i no pas “*maricona*”. D’elles, no en trobem fonts escrites. És difícil situar el moment històric en què el allò travestí es comença a pensar com a part d’allò homosexual al context català i estatal. No obstant, tal relació ha articulat l’anàlisi a l’aparèixer-hi sempre en diàleg amb les trajectòries legislatives, medicopsiquiàtriques i socioculturals. I ha dificultat conceptualitzar, consegüentment, allò que no hi tingués relació.

¹³¹ Una de les poques imatges íntimes i a la intimitat, “elegants” i no pretesament subversives, l’ofereix Terenci Moix a “Lili Barcelona” escrita al 1965.

**PART II.
RE-EMMARCANT VELLES
APROXIMACIONES PER A
CAMPS EMERGENTS**

CAPÍTOL 3. REFLEXIONS ETNOGRÀFIQUES: REPENSAR LA INVESTIGACIÓ ENTRE L'ACADÈMIA I L'ACTIVISME

It is not a question of blurring boundaries or of rendering them invisible. It is a question of shifting them as soon as they tend to become ending lines (Minh-ha 2015)

El present capítol parteix d'interrogar-me entorn *la relació* a través de què m'he apropat al camp, he recollit les dades etnogràfiques, les he analitzat i transformat en producció científica. És al definir aquesta *relació*, com refereix Lila Abu-Lughod (1990a), que prenc una postura. Una posició analítica, política i emocional situada, impossible de refugiar sota el rètol de neutralitat o d'objectivitat [debat clàssic al respecte des de Weber 1973 (1904)]. Tant ella com d'altres acadèmiques (Bell 1993, Stack 1993), també exteriors a la disciplina, havien suggerit com “*a feminist ethnography can nevertheless offer anthropology a powerful reconceptualization of the goals of ethnography itself*” (Lassiter 2005: 90).

Amb el gir postmodern, moltes autores s'havien endinsat en allò que denominaren la postura reflexiva de l'antropòloga (àmpliament treballada per Bourdieu i Wacquant [2005]). La mirada s'orientava en atendre metòdicament el paper de la investigadora en la producció del coneixement, i en paral·lel, a les condicions de la seva producció. Es tracta d'una mena de vigilància epistemològica, i necessàriament metodològica considero, del què els feminismes eren deixant-ne herència, no sols a l'interior de l'acadèmia. La virtut de tal atenció, prenent l'abordatge de Spivak (2008) en relació als plantejaments deconstruccionistes, consisteix en qüestionar la investigadora sense parilitzar-la. I més enllà, afegixo, consisteix en ésser atentes als subtils mecanismes de “colonització” que tals aproximacions etnogràfiques poden generar. Stacey (1988) havia escrit anys enrere com el mètode etnogràfic “s'adapta” a la recerca feminista: “*this method draws on those resources of empathy, connection, and concern that many feminists consider to be women's special strength*”. I advertia: “[it] masks a deeper, more dangerous form of exploitation” (Stacey 1988: 22). Tal avís m'obliga a expandir la mirada atenta i crítica entorn el procés i el seu escrit, les contradiccions i subtileces de possibles relacions de poder, en un context on el llaç d'afecte i complicitat és fort. Ho pretenc a través del què Wheatley (1994) n'ha dit en la seva crítica a Stacey, la “imaginació feminista”.

Parteixo de considerar els procediments d'interpretació, com ho fa la fenomenologia (Merleau-Ponty, 2002 [1945], Csordas 1994, Ahmed 2004, entre d'altres). Amb l'herència de Bourdieu i Wacquant (1995) en relació a un quefer científic que integra dialècticament la dimensió material i simbòlica, estructural i fenomenològica, els autors apunten com: *la relació* entre “l'observadora” i “el món” es situa en la “‘*complicidad ontológica*’ entre el *habitus*, como principio socialmente integrado de percepción y apreciación, y el mundo que lo determina” (Bourdieu i Wacquant 1995: 26). És per això diuen, que una “sensibilitat social” [i la nostra biografia] ens guia inclòs previ plantejament dels “objectes” com a tals. També Viveiros de Castro (2010) ha destacat com l'originalitat de l'antropologia recau en l'aliança entre les pràctiques i concepcions procedents [i que es generen a través] dels mons, del que en diu el “subjecte” i de “l'objecte”. Més enllà de problematitzar els termes que l'autor/els autors segueixen emprant, considero “l'aliança” indefugible; puig moltes de les concepcions i les pràctiques es generen a través del procés interpretatiu per sí mateix, que és de caràcter mutu i recíproc. El fet de ser totes elles impossibles d'escindir de l'*habitus* (puig hi són enredades), m'obliga a abordar les anàlisis atenent a “l'experiència corporal reflexiva” (Connell 2010), tant de les persones com de la pròpia investigadora¹³². Considero aquest punt de partença, la meua *orientació* per a la producció del coneixement etnogràfic.

El següent capítol es traça en diferents apartats, a partir de l'entrada al camp i de la consegüent delimitació de la investigació. Pretenc “desvestir” unes limitacions analítiques que, amb el temps, s'han convertit en elements claus de la pròpia recerca. Considero d'especial importància el darrer apartat entorn “la contingència del contacte”, en el què les meves reflexions metodològiques naveguen en el posicionament i el re-posicionament¹³³ com a subjecte-activista i subjecte-eròtic en la recerca. Fet que m'ha confrontat amb un procés de percepció selectiva completament inesperat. Aquest em

¹³² Esteban (2004: 38) destaca la noció del “cos com a agent”, hereva de la noció d'agència [*agency*] de la teoria feminista de la pràctica. Subratlla la seva dimensió potencial, intencional, intersubjectiva i relacional (ídem: 21). Que s'expressa precisament, a través de la seva *resistència* i *vulnerabilitat*.

¹³³ No refereixo aquí als posicionaments interpretatius propis d'una metodologia hermenèutica en què la investigadora es re-posiciona en relació a les seves hipòtesis, qüestions i plantejaments al terreny (enfocament amb clara influència en l'antropologia de la mà de Geertz, 1995). Refereixo també al reconeixement de com es re-posicionen les experiències de vida, facilitant o dificultant certes explicacions, així com dels “re-posicionaments” que apareixen amb el *contacte*.

vincula amb els plantejaments de Carlos García entorn la “percepció participant”, i el compromís corporal de la investigadora¹³⁴.

Més enllà de la tradició fenomenològica i el llegat del concepte “d’*embodiment*” de Csordas (1994)¹³⁵, o bé la centralitat de la “memòria corporal” a què refereix Paul Stoller (1997) i la “memòria no discursiva” de Teresa del Valle (1999: 8), la integració de percepcions sensibles de la pròpia investigadora com a part del registre de la recerca, ha estat estudiada aquí prenent el punt de partida del concepte d’*habitus* de Bourdieu (2006b) o d’*in-corporació* d’Esteban (2004). Es relaciona amb quelcom passat per l’experiència corporal i la interiorització personal, que inclou el procés emocional: “[una] *historia encarnada, incorporada como una segunda naturaleza y por lo tanto olvidada como historia*” (Bourdieu 2006b: 56). La “percepció participant” és reforçada per una anàlisi estructural i una construcció teòrica que vertebrin tot l’estudi etnogràfic.

Prendre consciència dels impactes que pot comportar posar en el camp, no sols una pregunta o preguntes d’investigació sinó el cos de l’antropòloga, és un dels aprenentatges que considero que ha estat més complex; també, de l’impacte sobre mi mateixa. He partit del cos com un artefacte epistemològic, a través de l’*etnografia carnal* (el “*carnal knowledge*” de Wacquant [2009: 1] o la “*carnal sociology*” [2004]), així com la relacionada *etnografia emocional* d’Esteban (2011). M’he apropiat al cos i he usat el cos, no pas com un dispositiu d’accés al coneixement sinó de co-producció de coneixement. Els efectes/afectes, en gran part imprevisibles, m’han obligat a confrontar-me amb experiències corporals i emotives, dinàmiques de poder, negociació i reconeixement, a què a voltes no em sentia preparada.

Com gestionar aquestes tensions? Escollir un camp en què s’és involucrada en primera persona, com a subjecte-eròtic i com a subjecte-activista, compromet a l’elaboració d’aproximacions metodològiques i epistemològiques apropiades a aquesta figura inèdita. Algunes qüestions emergeixen quan allò imprevisible juga un rol decisiu durant la investigació sota formes de tensions/distensions amb les persones de la investigació.

¹³⁴ Extrec la informació de la ponència d’Esteban (2015), citant al seu col·lega Carlos García de la Universidad del País Vasco. No he trobat referències bibliogràfiques al respecte.

¹³⁵ Csordas considera el “*embodiment*”: “*as an indeterminate methodological field defined by perceptual experience and mode of presence and engagement in the world*” (1994: 12). Concep el cos com el *camp* de la cultura [*ground of culture* (1994: 6)]. Es relaciona amb Terence Turner (1994: 29) en la seva noció del cos com un “*material process of social interaction*”.

La qüestió fonamental del darrer apartat és fer d'allò que la col·lega Livia Alga en diu lo “impensat” i “impensable” de les emocions, més enllà de quelcom personal i polític, quelcom epistemològic i de reflexió metodològica (Alga i Barbé-Serra 2015a). Obliga a recollir l'impacte directe en la pròpia pell i les “zones sensibles” de la identitat (Margalit Cohen-Emerique 2011). Decidir no romandre en silenci, ens dóna l'oportunitat de transformar-ho en producció científica [i energia] creativa. La indiscutible relació amb la *Inappropriate/d Other* de Trinh T. Minh-ha (1986-1987) en l'apunt d'Alga, em permet pensar en com [i intrínsec al pensar i escriure entorn el camp] les emocions impliquen aquesta doble lectura: quelcom del que no et pots apropiari i quelcom que és in-apropiable. Minh-ha (2015) em dóna una clau per l'abordatge del Cd que seguirà: “*inappropriate(d)ness does not refer to a fixed location, but is constantly changing with the specific circumstances of each person, event or struggle, it works differently according to the moment and the forces at work*”.

3.1. Entrada i delimitació del camp

El 17 de desembre del 2011 era convidada pel Grup d'Amics Gais i l'Associació EnFemme a fer una xerrada a Barcelona entorn la performance *drag king*, investigació amb què era treballant per la tesina de màster. La discussió era titulada “*Cross-dresser, Travesti en primera persona*” (en castellà). “Travesti” apareixia al cartell en lletra més gran que el mot “cross-dresser”, el qual no vaig retenir mai a la memòria de l'esdeveniment. Tampoc hi havia estat familiaritzada en la trajectòria a l'interior dels feminismes o de la recerca, més enllà d'un (*to*) *cross-dress* en termes genèrics. A més de l'Urko qui també parlava entorn el *drag*¹³⁶, compartia la taula amb la Sofia i la Judit qui xerraven entorn l'experiència travestí. Ni a elles, ni a la desena de companyes qui tenien com a públic, les havia vist mai. No em vaig imaginar, tampoc, si ens tornàrem a veure mai. M'encuriosí, i cal dir estranyar, topar amb el pensament: “D'on *surten*? Si totes ens coneixem...”, referint ingènuament i auto-centradament als cercles transfeministes de la ciutat. M'atreviria a dir que, *sortien de l'armari*.

¹³⁶ Amb l'Urko ens coneixíem dels entorns activistes de la ciutat. La coneixia a partir del seu treball amb PostOp, grup activista d'investigació entorn el gènere i la post-pornografia. Amb ella vaig treballar per la tesina de màster. Vegeu Barbé i Serra (2012, 2014a).

Els dos fils amb què principalment es connectaven als cercles activistes, eren la Soraya, psicòloga llavors vinculada al Casal Lambda (que passarà a dur les teràpies grupals també a EnFemme), i el Miquel Missé i el Pol Galofré, activistes de la ja desapareguda Guerrilla Travolaka i de la Xarxa per la Despatologització de les Identitats Trans de caràcter estatal. Sense intuïció del rumb, m'anà acompanyant la curiositat "insaciable" de què Mauss (2006: 11) insisteix que requereix el treball etnogràfic, o bé potser la preocupació: "per què no ens estem trobant?", referint al possible acoblament amb els feminismes. Encara no sé quina fou la que m'empentà primer, el dilema mític de l'ou o la gallina. Ara sé, però, que era pressuposant un horitzó comú sense tenir en compte la complexitat inherent en les experiències vitals i posicions particulars. Així com el que més tard comprenia com la necessària problematització -una revisió crítica i contextual-dels modes d'expressió de les identitats i el gènere; a què molts d'altres factors referents a la posició socioestructural, indiscutiblement els donaven forma (en una relació dialògica de modelar-se unes a d'altres).

Fou la Soraya qui m'introduí a EnFemme. Ella em contactà amb la Sofia, presidenta del club. Des del 4 d'octubre del 2012, el treball de camp s'ha prolongat fins al maig del 2014; malgrat no clausuro l'escriptura del diari fins temps més tard perquè continuo, ara encara, en contacte amb moltes elles (entre d'altres, en motiu de la gravació documental a què referiré). Han estat aproximadament 18 mesos visitant el club amb intermitències. No compto l'estiu en què el moviment al club baixava en picat i jo vaig ser fora. Ho feia a èpoques anant-hi "els dijous" escalonadament, dia d'encontre col·lectiu, i durant d'altres èpoques sovintejant-lo quasi diàriament i a hores diverses. EnFemme s'obre en funció de la disponibilitat de les membres, fet pel que unes setmanes després de l'arribada i al quedar-me diversos dies "al carrer", vaig començar a freqüentar-lo, sobretot, al conèixer d'avant mà que hi havia qualcú. Mesos més tard de l'arribada, la Sofia em donava una clau com tenen cada una de les sòcies.

EnFemme m'oferí directament un context a través del qual delimitar la investigació en termes conceptuals i contextuals (espacials i temporals). La meua mirada es centrava en persones que, en el moment en què jo era fent treball de camp: 1) practicaven el Cd o s'auto-identificaven com a "cross-dressers" o "travestís", i 2) eren sòcies o tenien una vinculació directa amb el club i el sovintejaven. Foren aquelles qui en algun moment "arribaren" a EnFemme, independentment del mode dels seus trànsits i de les decisions que prengueren durant el temps de la recerca en relació als seus processos personals,

com iniciar un procés trans o no tornar a aparèixer per EnFemme [amb algunes de les darreres he mantingut un contacte puntual]. En el transcurs del temps m'adonava, però, com era descartant entrevistes amb persones qui freqüentaven el club i feia anys que es definien com a trans o bé havien iniciat el procés temps abans de la meua arribada, i vivien públicament com a tals (i no eren sòcies). Era impossible, però, no dialogar amb elles per les informacions claus que m'oferien.

Un dels límits inicials de la investigació fou la impossibilitat de conèixer la quotidianitat de moltes d'elles, límit o frontera que esdevingué un fenomen analític *per se*. Hi tenia l'accés parcial a través dels relats, sovint fragmentats pel desig de preservar qualsevol dada-clau que les pogués identificar en les seves esferes fora del club (el seu "alter ego masculí" en deien). No fou així amb aquelles més properes, qui m'hi donaren accés amb el temps, a través de la confiança i l'amistat forjada. Hi ha unes poques persones amb qui hem coincidit sols puntualment. Les anomeno quan el relat s'escau, per tal d'emmarcar la contingència del cross-dressing, del què un dels efectes al club és apuntar-se, desapuntar-se, re-apuntar-se, no tornar a aparèixer, desaparèixer de tota xarxa social, etc. Les anomeno malgrat no sóc exempta de dilemes¹³⁷.

Les xarxes¹³⁸ eren plenes de persones qui vinculaven el Cd amb un component sexual. Ho observava a través del mode de representació i converses en elles. Situar-me al context socio-específic del club, un espai on l'única regla sacra era el "no-sexe", em permetia no sols comprendre què era el que havia fet arribar a la gent a EnFemme sinó observar el mapeig de les membres en relació a d'altres col·lectius (gais, transsexuals, travestis, etc.), i sobretot en relació a d'altres expressions i pràctiques del Cd mateix.

Durant el treball de camp he estat en contacte amb més de 70 persones qui practiquen el Cd. He entrevistat a un total de 46 persones, en 43 entrevistes. Entre elles, sòcies i no-sòcies d'EnFemme, persones vinculades al *swinging*, parelles i família (una àvia i una filla), psicòlogues i professionals d'atenció a la salut, un actor jurídic, persones del món artístic i dels activismes [vegeu taula de les entrevistades a l'annex 1].

¹³⁷ Sóc en deute amb la Judit per la idea que qualsevol fotografia que pugui existir a les xarxes, és una "garantia" que per algú, en algun instant, "estàs sent una dona, mirada com una dona" (vegeu capítol 5). Deixar empremta escrita d'un nom amb què potser tant sols la persona en qüestió s'identifica, és lloar modestament una història.

¹³⁸ Tot i recollir material de les xarxes que ha estat útil, he descartat l'anàlisi per la immensurable quantitat d'informacions que hi circulaven.

EnFemme ha estat el node a través del qual he conegut els espais que es relacionen amb el Cd a la ciutat: botigues, perruqueries, bars i discoteques, cinemes X, etc. A diferència de l'àrea del Camp Nou a l'estudi de Vartabedian (2012), no hi ha cap "zona" cross-dresser als carrers de Barcelona i tampoc a l'estat espanyol (s'ha obert recentment el local Casa Abierta a Madrid). Un dels espais ha esdevingut un camp en paral·lel, el club liberal Fidelité: un espai d'intercanvi eroticosexual que obre les seves portes per persones qui practiquen el Cd. Dues de les sòcies d'EnFemme m'animaren a conèixer-lo malgrat el meu temor o resistència inicial a contactar amb aquesta dimensió eroticosexual del cross-dressing; també, temor a *entrar* a allí. Ràpidament, però, era conscient que no abordar-la era una forma *per se* d'abordar-la, deixant-me amb buits etnogràfics i epistemològics importants. Comprendre el moviment del cross-dressing a l'interior del "sistema de relacions eròtiques" que ofería el *swinging* (Ward 2007), em donava accés no sols a un ambient, sinó a esferes particulars de la intimitat: als anhels i tensions més *carnals*, que emergien en les superfícies corporals, i eren difícils de conèixer d'altra manera. També em donaria accés a d'altres persones que mai visitarien EnFemme.

Nieto (1993) es preguntà per què és més privada la sexualitat que d'altres activitats socials, i com es determina allò que és privat (i per tant, allò que no ho és). Fet que té una traducció pràctica al camp i en la presentació de les recerques. Seguint a Jill Dubisch (1995), amb el temps no comprenia com a "més privades" les escenes al club liberal sent present als seus flirtejos o encontres eroticosexuals, que les relacions íntimes a l'interior d'EnFemme compartint històries de les nostres vides i famílies, menjant amb elles, veient-les nues, ajudant-les a vestir-se i maquillar-se, veient-les tremolar abans de sortir al carrer o previ a revelar-ho a les famílies, etc. "*Could a sexual relationship be any more intimate, committing, or exploitive than our normal relations with the 'natives'?* (In some societies, it might even be less so)" (Dubisch 1995: 31). No ha estat tampoc per elles quelcom molt més íntim que conèixer el seu Secret, o bé els efectes que comporta la seva revelació. La pregunta rau en per què o per a què es diferencia aquesta privacitat i intimitat de mode distint en diferents contextos socioculturals, i el seu mode.

Aquesta investigació no és contextualitzada, explícitament, a cap barri en qüestió. La ubicació sols es revela a aquella qui ha d'arribar, pel caràcter de confidencialitat amb què es regeix el club i que preserva la tranquil·litat de moltes. No puc atendre al seu

caràcter situat, però sí donar compte de la perspectiva amb què Wacquant (2013) treballa, al recordar-nos no oblidar com els espais urbans -i per tant, l'enclavament de certes persones i col·lectiu en ells- són una construcció històrica i política, les raons de la qual no es trobaran reduint l'observació al barri mateix. Així, la recerca s'explica *a i a través de* la ciutat de Barcelona, una metròpolis “d'anonimat” per moltes d'elles.

3.2. Escrivint el Secret: contradicció per se? Implicacions d'un dispositiu d'anàlisi interpretativa

El deber y la fuerza del secreto público radican en mantener ese límite en el que el secreto no es destruido mediante la exposición sino sujeto a diferentes tipos de revelación que le hacen justicia (Taussig 2010: 15)

Taussig prenia de Walter Benjamin (1977) com “*la verdad no es una cuestión de exposición cuyo objeto es destruir el secreto, sino una revelación que le hace justicia*” (Taussig 2010: 14). L'autor estructurava la seva crítica fent un desplaçament de la correlació positivista de veritat-secret de Benjamin, i del sacrifici i auto-sacrifici subjacent en un acte de revelació que destruiria el secret. A partir de la crítica a aquesta base, Taussig es centrà en el desenvolupament de la “tasca de negatiu” inspirada en Hegel (1972), preguntant-se què ocorria en el cas que la veritat fos no sols un secret, sinó un secret Públic (compartit). És a dir, el fet de “saber què no s'ha de saber” que deia vertebrar la base de les institucions socials (puntualitzo: treball, família, règim de l'heteronormativitat i estat). I es preguntava si allò intrínsec al descobriment del secret, era la seva destrucció o bé el seu enfortiment.

Conèixer-lo, *tocar-lo*, escriure'l, filmar-lo. És en el meu apropament i revelació del Secret on radica el cor de la tesis. A voltes en un batec intermitent, podent jo escoltar el brunzit d'un cos que agafa aire per ponderar el mode de la seva revelació, en relació als seus costs i beneficis totalment contingents. En aquest procés emergeixen part dels seus i dels meus plantejaments, dubtes i supòsits, entre allò íntim i/o *privat*, i allò *públic*. És on sorgeix i es produeix aquesta oposició.

“Destruir” el Secret és un anhel de quasi totes les persones qui practiquen el cross-dressing. Moltes han desitjat afrontar directament un espai “públic”, un camp que el

consideren de batalla: tant amb la veu a l'escriptura, com amb la imatge a un documental. En el documental ho han fet majoritàriament aquelles qui són recolzades per les seves parelles o han iniciat un procés trans (avanço que la filmació és i ha estat part constituent del procés etnogràfic). Moltes d'elles però, a través d'una revelació que com diu Taussig, fa justícia al Secret. Algunes no han compartit amb mi cap informació "externa" al club, mostrant-se confiades que fos a EnFemme però. Una altra m'ha demanat no anomenar-la ni escriure cap informació que es desprengués dels nostres encontres o bé una, que escrivís a la llibreta sense gravació sonora. D'altres m'han sol·licitat que un cop transcrita l'entrevista eliminés el document sonor o en modifiqués la veu al conservar-lo; i tantes d'altres situacions referents a l'esfera pública fora del club.

La tensió principal de la tesis s'ha sostingut del nus que ferma dues cordes. Una d'elles és el fet d'escriure allò conegut o intuït i percebut, travessat per la confidencialitat. L'altra és el fet d'escriure volent respondre al reconeixement del col·lectiu. Moltes diuen que *vindrien* després del *reconeixement* (ho farien públic), i d'altres tant sols "si la societat canviés", fet que tampoc podríem anticipar mai. En un context més ampli i quan s'obrí l'oportunitat de parlar-ne durant un debat al club en relació a la "Proposició de Llei"¹³⁹ que s'estava elaborant per aprovar al Parlament de Catalunya, totes compartien l'anhel de ser reconegudes col·lectivament dins el panorama polític i legislatiu. Allí, cada una es podia mantenir anònima. En relació a aquesta *tensió* "confidencialitat/ocultació - reconeixement", em preocupava si el fet de no saber articular aquestes dues cordes entrelligades, les ambigüitats amb què era escrivint entorn el cross-dressing, esdevenia una nova forma d'ocultació. Em preocupava també, com es podia articular tal tensió en el panorama legislatiu i si tal llei podria deixar subjectes al marge (com tota llei), pel fet de no tenir present tal consideració¹⁴⁰.

¹³⁹ Proposició de Llei per a Garantir els Drets de Persones Lesbianes, Gais, Bisexuals, Transsexuals i Intersexuals i per Eradicar l'Homofòbia i la Transfòbia. Font: <http://www.parlament.cat/activitat/bopc/10b63.pdf>

¹⁴⁰ Per a tal propòsit, vaig elaborar una consideració d'esmenes a la llei vinculada amb el Dret a la pròpia Imatge i els Delictes relatius a la pròpia Intimitat (Codi Penal, art. 197 a 204). La proposta arribà a diferents agents implicats en el procés d'esmenes, però no es considerà. Inclouïa els articles 7.4, 18, 24, 31 de la Proposició, referents, majoritàriament, al "Servei d'atenció" i a Infraccions. Detallo part del procés i el debat al capítol 9.

La imatge que em retornava era un secret penjat de diversos fils com una marioneta. Cada una de les “revelacions”, o a voltes “semi-revelacions”, en desplaçava i modificava la seva forma. Les “semi-revelacions” eren majoritàriament informacions que elles em demanaven modificar. Jo he volgut preservar esferes que conec que desitgen no contar a d’altres membres del club, o no volen contar a les parelles qui en coneixen el cross-dressing i poden llegir la tesi, com és allò referent a trobades eroticosexuals. Pitt-Rivers escrivia “[quan] *el saber se convierte en algo que podemos dar o que podemos negar nos damos cuenta de su verdadero valor (...) el cambista es el único que puede reconocer una moneda falsa*” (cit. a Taussig 2010: 89)¹⁴¹. A través d’aquesta “donar” o bé “negar” que escollien, jo era conscient del valor de les dades. Algunes a través del nostre contacte, de les sessions de teràpia grupal al club o l’acompanyament de la Soraya (entre d’altres), n’han re-significat el seu valor i la importància d’explicar “la història”. Sols cada una d’elles i jo en reconeixem la moneda falsa, o més aviat en reconeixem la cara de la moneda que s’ha pogut mostrar; cara que es constitueix com una història per sí mateixa.

Diverses incerteses teòriques i etnogràfiques se m’obrien. Emergien aquestes informacions com la situació analítica *per se* que m’ajudava a comprendre les dinàmiques pròpies del camp?¹⁴² Com explicar l’atenció i cura que tenien en la preservació de les informacions, així com l’angoixa en la revelació del Secret? És una contradicció escriure’l i filmar-lo? Revelar el Secret o el mode en que ho faig, influencia en la definició i constitució de la pràctica mateixa? En definitiva: com *revelar-lo* sense *revelar-les*? El meu objectiu esdevenia comprendre el motiu sociopolític del Secret.

Recordava la frase de Hannah Arendt en la seva introducció a Benjamin en què referia a la importància del “citar” per ocupar-se del passat [històric]: “*to quote is to name, and naming (...) gives truth to light*” (a Benjamin 1999: 49). Una controvèrsia particular era entorn l’escriptura dels noms amb què les coneixia. El nom del DNI de la gran majoria, ni l’he sabut, ni l’he retingut, ni l’he escrit mai. Anomenar-les per pseudònims em retornava a la idea de Taussig (2010) d’aquesta “revelació que fa justícia al secret” i

¹⁴¹ No és objecte de la tesis la controvèrsia que es generà en els múltiples “secrets” que oculta Pitt-Rivers en l’escriptura “*The People of the Sierra*” (1971), i que revela al prefaci de la segona edició.

¹⁴² Stagnaro (2006) en diu el “dispositiu d’anàlisi interpretatiu”.

l'enforteix. No escriure el nom que les identifica “*com a dones*”, temia que negués part de la seva història, per moltes, ja negada de per sí. Una part de la història en què el nom que moltes usen en esferes i temps acotats com el club, és important i/o concerneix el nucli de la seva identitat [la seva importància també es plasma en la dificultat de les parelles o mullers qui en tenen coneixement, d'anomenar-les pel nom de “dona” a l'interior del club].

Al llarg del treball de camp, algunes persones re-configuraven constantment els termes en què les seves històries *podien* ser contades o *desitjaven* que fossin contades: negant informacions en relació a contingències familiars, laborals, etc., o consentint-me'n, per exemple, a l'iniciar un procés trans. Les meves preguntes entorn allò que podia contar i allò que no, esdevenien quelcom més enllà del què considerava en un primer moment el “sentit comú” de la disciplina, fent-se'm carregós en molts moments i desanimant-me per complet. No obstant, s'anava incorporant com a propi del camp¹⁴³. Durant llarg temps la qüestió de la confidencialitat em preocupà especialment. Després de posar-hi tots els recursos que considerava que tenia a la mà, vaig comprendre que allò a què podia atendre canviaria constantment. La contingència era intrínseca al cross-dressing, i s'exaltava, sobretot, en la relació amb les parelles i famílies. També era contingent el mode de comunicació: en moments preferiblement el *facebook*, en d'altres, trucades a certes hores del dia coneixent prèviament que eren soles i des del telèfon fix de la universitat per deixar un registre desconegut, etc.; formes que canviaven davant una possible “confessió”¹⁴⁴ o separació (d'aquelles qui vivien en família).

Després d'unes setmanes de ser al club, vaig cercar el mode per a garantir de manera formal la confidencialitat de les informacions. Després d'assessorar-me a l'Autoritat Catalana de Protecció de Dades (ACPD), i saber que no hi havia cap comitè d'ètica al departament de la Universitat, vaig elaborar un document detallat i amb el segell del departament, amb còpia a cada una d'elles. Era firmat (o no firmat) amb el nom que les

¹⁴³ Conforme avançava l'escriptura, moltes han tingut els capítols i m'han anat retornant el feedback, així com han pogut “retocar” el que percebien quelcom que les identificava.

¹⁴⁴ Terme amb què moltes d'elles signifiquen el moment en què es diu explícitament a la parella. En algun dels relats que apareixen a la revista *Transvestia*, el terme anglès “*confession*” coincideix. Vegeu: Barbara, “*The Way It Was*,” *Transvestia* 54, December 1968 (a Hill 2011: 733). No he pogut accedir a les revistes originals que es troben al *Trans-Gender Archives*, de la University of Ulster (Irlanda del Nord). No obstant, al contrastar la informació amb persones d'Anglaterra, mencionen com el “[to] *confess*” és “*too strong*”. S'usa: “*coming out to the closet*” o “[to] *announce*”.

“identificava” al club [vegeu el document a l’annex 3]¹⁴⁵. Tal com m’informà l’ACPD, tenia caràcter vàlid legalment i era entregat a aquelles amb qui fèiem entrevistes o sovintejaven el club. Algunes el guardaven a l’armari i d’altres em demanaven “no tenir cap document” (o tenir-lo online).

Un segon document fou “l’autorització d’imatge” [adjuntat a l’annex 3] per aquelles amb qui filmàrem. En un primer moment, el documental pretenia ser part constituent de la tesis doctoral, a mode de recull de dades etnogràfiques i de presentació dels resultats. L’autorització de la imatge i la veu anaven per separat, doncs algunes volien “posar una llavor” sense ser reconegudes per la particularitat de la veu. Així ho digueren l’Helena, filmada amb ulleres de sol i una estètica aparentment no-reconeixible, i la Paula. Aquesta darrera, sols gravada després de passar per una sessió de maquillatge amb la Dafni i mai en primer pla. Temps més tard, l’Helena em reunia per demanar-me no sortir al documental malgrat haver modificat la veu. El dia de la filmació s’havia vestit amb una jaqueta de la seva muller. Al cap d’uns mesos, parlà amb aquesta entorn el documental, que li digué que si hi sortia “ja podia agafar les maletes”.

Gravació documental

La gravació documental ha estat node d’informació entorn la *contingència* del col·lectiu, en particular, del llaç entre la pràctica Cd i la gestió del Secret en el sí de la família. No era una intuïció inicial, malgrat partir que era gravant una part de “la intimitat” (concepte que ara problematitzo). El que es presentà com un projecte de caràcter *amateur*, amb la vènia del col·lectiu es transformà en un projecte en què entraven d’altres membres a l’equip i es desvinculava de la presentació de la tesi. Desitjava ser més elaborat i amb una difusió més enllà dels cercles acadèmics¹⁴⁶.

¹⁴⁵ El nom del DNI era incorporat als “Termes del consentiment lliure i informat”, sols per aquelles qui preferiren signar-lo, sentint-se amb més confiança. L’estamparen tres d’elles amb qui teníem una relació de gran amistat, fet que interpreto més com una expressió ritual de la confiança que no pas com la voluntat de deixar-ne registre. Sols una persona se m’ha presentat al llarg del treball de camp amb el seu nom com a “home”.

¹⁴⁶ L’abril del 2014 em reuneixo amb la Laia Manresa, guionista i directora de cinema, per tal de fer-li unes consultes entorn l’elaboració del guió i el mode en com embarcar-me al projecte. Després de la revisió del material i oferint-se per orientar-me amb el guió, m’anima a cerca un productor. Acabem configurant l’actual equip: la Mar i jo, el Jordi Orobitg amb el muntatge i la producció, i el Pol Galofré amb la postproducció de so; entre d’altres col·laboracions la pianista Clara Peya amb la música.

En un primer moment pretenia fer un ús de la càmera amb un enfocament analític cap a la imatge, un mètode que em permetia comprendre dades per les anàlisis. Preguntes inicials m'acompanyaven com: de quina manera *miro* a través de la càmera? Com em relaciono o “es relaciona” la càmera amb elles? Es pot filmar allò que no es veu? Més tard, esdevenia el què Elisenda Ardèvol en diu una “càmera vivent”. Una càmera que “*participa en el acontecimiento, lo provoca, se mezcla en la acción*” (Ardèvol 1994: 90), en el sentit radical de Dziga Vertov (1973) i Jean Rouch (1975). Amb el temps, considerava necessari il·lustrar de manera reflexiva no sols el mode de co-producció de la representació, sinó el què Jay Ruby i Myerhoff (1982) reflectiren que havia de constituir-se com un tot coherent: productora, procés i producte (seguint el model de Fabian 1971). També així he pretès vertebrar un escrit en què es dessoterrin els propis supòsits que em feren formular preguntes, topar amb respostes que emergien en la interacció i presentar els resultats seguint l'estratègia que el mateix camp m'ha atorgat.

En un primer moment, jo duia sempre la càmera en mà. Al cap de set mesos, s'afegia la Mar, sòcia d'EnFemme, amb qui començarem a filmar amb dues càmeres les entrevistes. Cercarem diversos modes de representació d'aquelles qui volien no mostrar el rostre: perruques col·locades estratègicament, jocs de llums i ombres, etc.¹⁴⁷ Als inicis, alguna havia estat gravada d'esquena, però cap d'elles filmada amb “el cap tallat”¹⁴⁸. Amb la Mar emergia la tensió entre els seus plànols estàtics, que jo comprenia com a herència de la seva professió com a fotògrafa, i els meus plànols en moviment, pretenen seguir un desplaçament que considerava intrínsec al Cd. Tal tensió subtil a l'hora de posar i moure les càmeres, es resolvia acoblant i conservant ambdues perspectives, per obligar-nos a pensar entorn elles en el procés de producció i postproducció.

Tot allò que les pogués identificar era, per moltes d'elles, àmpliament estudiat: treure's les ulleres, rellotges, anells de casament, amagar un tret corporal com una taca de naixement, etc. La construcció i de-construcció prèvia a l'escena filmada, anava de la mà de la cerca, o bé troballa, del propi mode de representació; per exemple, maquillant-se amb molta més precisió malgrat no filméssim el rostre. M'obligava a estudiar la

¹⁴⁷ Belting (2007) ens recorda com per Leonardo da Vinci, “*la sombra es el medio a través del cual los cuerpos manifiestan su forma*” (2007: 32). L'autor adverteix de la circumstància [òbvia però al·legòrica] en què les ombres segueixen els cossos a tot arreu, encara que es separen del cos en el seu contorn.

¹⁴⁸ Més endavant m'aproximo a la imatge “del cap tallat” característica del Cd.

producció visual i de l'escena mateixa, i prendre "l'estètica" com a focus d'atenció, puig s'entreveia una relació directa amb la constitució del cross-dressing.

En paral·lel, la càmera es significava en el mateix procés de producció, doncs "sortida de l'armari" als tempos en què també ho anava fent el col·lectiu. En un primer moment, les gravacions recollien plans l'interior del club (armaris, vestimenta i maquillatge, assajos lúdics del *Gangnam Style* de PSY i del *Cabaret* de Liza Minnelli, etc.), filmant més tard les sortides al seu exterior; bàsicament festes. Als primers temps, algunes s'apartaven de l'escena malgrat el focus de la càmera fos allunyat. Jo creava noves configuracions espacials. Tal succés em feia canviar de pla o explicitar que no les gravava. A diferència de l'interior d'EnFemme, quan sortíem a les festes, on moltes anaven més maquillades que al club, algunes es posaven exprés front la càmera, també per passar-li'ls les imatges de l'esdeveniment.

L'estiu del 2014 preparàvem una convocatòria de co-producció documental a TV3 i treballava en el muntatge del *teaser*, una anticipació del projecte de tres minuts. En aquell moment, érem contrastant amb la Marisa unes imatges que registrarem temps abans. La seva parella amb qui ella convivia i qui jo coneixia sols d'un dia, m'havia fet arribar a través de la Marisa la negativa a un possible encontre. Havia estat difícil comunicar-me fins llavors amb ella. Els dies d'estiu rebia un correu d'ella:

Tenemos una hija pequeña, familia, amigos, y muchas personas que no saben- ni deben saber- que existe Marisa. Al menos no hasta que nosotros lo decidamos juntos (...) Espero que mantengas tu honorabilidad profesional y no perjudiques nuestra vida privada con este documental. No sólo causarías un daño personal a personas de nuestro entorno (como nuestra hija), sino que tanto Marisa como yo nos veremos muy seriamente perjudicados en nuestros trabajos y vidas privadas. Queda fuera de todo lugar difundir públicamente esas imágenes que te cedieron con buena *fé*, en una condición de confidencialidad, en un medio de comunicación público (...) te aconsejo valorar bien tus pasos y acciones para no poner en peligro las vidas de la gente que te ha querido ayudar gratuitamente (16 d'agost, 2014. 15'32h)¹⁴⁹.

Com destacaré més endavant, a l'instant en què una persona de la família té coneixement del Secret, aquest es desplaça des d'una organització centralitzada a una

¹⁴⁹ M'ha donat el permís per incorporar el següent extracte sense revelar el nom, un cop alleugerada la tensió de l'estiu. El procés es revelava com l'efecte de no haver estat informada del passos que havia experimentat el col·lectiu i de tot allò que havíem anat acordant amb ell al llarg del temps (usava també un plural en el correu referint a les persones d'EnFemme, qui m'havien "cedit les imatges"). El seu enuig es relacionava amb el desconeixement de la gravació que havíem fet temps abans amb la seva parella.

configuració descentralitzada. Les famílies i sobretot les parelles, sovint però no sempre, passen a exercir-ne un control i regulació. Aquests, perquè siguin eficaços, són compresos per la persona com a propis del sistema familiar i de la seva “pervivència”. No passaven desapercebuts els efectes que resultaven d’una intermediació tècnica, amb què en certs moments tant elles i les parelles, com jo, percebíem una “pèrdua de control”. La cura restava en atendre la decisió de la persona qui jo filmava: si era una decisió d’ella o d’ella juntament a la parella. Era conscient que una aparició pública no podia allunyar-se de la dimensió familiar relacionada, és a dir, una “sortida de l’armari” també com a família.

3.3. La contingència del contacte¹⁵⁰

En aquest apartat pretenc contextualitzar les dinàmiques del contacte i el rol de “l’eròtic” en l’experiència del treball de camp. Elles m’han permès recollir, canalitzar i interpretar dades *en i a través de* les percepcions corporals. Informacions que d’altra manera m’estaven sent difícils de captar, acollir, lligar i ordenar. Sobretot, entorn la complexitat que caracteritza les definicions del *valor* sociosimbòlic i sexual, aquí enteses com a acoblaments d’opressions i privilegis tant de la investigadora com de les persones de la recerca, re-definides local i temporalment en les interaccions a través de les dinàmiques del contacte¹⁵¹. Pretenc traslladar a l’espai públic i acadèmic una “intimitat” que es desvela pròpia del terreny sociopolític. Desitjo i adverteixo com ho fa Ahmed (2014), que es compregui que no estic suggerint un mode radical de subjectivismes, sinó “I am suggesting that ‘no thing’ or ‘no body’ has positive characteristics, which exist *before contact with others* (...) Rather, subjects as well as objects are shaped by contact” (Ahmed 2014: 40). “L’eròtic” és un element fonamental i

¹⁵⁰ Idees de l’apartat surten de reflexions que som desenvolupant amb Alga de la Universitat de Verona. No-escrites però presentades oralment (vegeu Alga i Barbé-Serra 2015a, 2015b).

¹⁵¹ Durant un llarg temps em perseguí una atmosfera de confusió que m’immobilitzava per a escriure. Inicialment, situava la discussió en com m’havia d’aproximar als “privilegis” que intuïa que gaudien, específicament entorn el *gènere* i la *sexualitat* (persones majorment llegides com a homes i heterosexuales); si aquestes mateixes deien sentir-se “reprimides” en aquests mateixos termes. Dolors i angoixes que no sols escoltava sinó que vertebraven el camp. Jo percebia com es recolzaven en les estratègies d’unes relacions de poder heteronormatives que, al mateix temps, tenien un impacte en elles – entre d’altres, orientant-les a l’ocultació de l’expressió o identitat del gènere-. Estratègies que també tenien un impacte directe en mi.

mediador en la producció del cross-dressing. D'aquí, el pes i la importància del que segueix.

Faig confluïr al llarg de tot l'apartat tres elements: el marc de comprensió en què m'ha situat la recerca, el diàleg amb autores precedents i contemporànies, així com dues experiències ocorregudes al terreny. Aquestes darreres em faciliten emmarcar les anàlisis puig introdueixen de manera clara d'altres sensacions i escenes del treball de camp. Però, com presentar les escenes sense “exotitzar-les”?

Discutiré el procés enfocant dues dimensions en paral·lel en dos subapartats, que són impossibles d'escindir, així com tenen relació directa amb discussions contemporànies que emergeixen entre alguns sectors de la disciplina. La primera consisteix en com vertebrar una anàlisi entorn la construcció dels centres i les perifèries des d'una “mirada diaspòrica”. Això és, una mirada no-dogmàtica en una relació que oscil·la entre la *fixació* i el *moviment*, tant de les persones de la investigació com de la pròpia investigadora¹⁵². La pregunta subjacent a la investigació ha estat, és possible una escriptura no-transfòbica per part d'una investigadora “cis” a l'ésser immersa en un marc on opera la transfòbia? La segona consisteix en com la subjectivitat eròtica de l'antropòloga *pot ser* epistemològicament productiva (Kulick i Willson 1995) per pensar entorn aquesta mirada. Les interrogacions de Hellen Callaway em donaren un marc des del que arrencar: “*What are the implications of the anthropologist as a gendered knower? What are the implications of the anthropologist as a sexually cognizant knower?*” (Callaway 1992: 30).

Les dinàmiques de negociació i de reconeixement (o no-reconeixement) que apareixen en el contacte o en les interaccions eròtiques, esdevenen mediadores del coneixement social, però també a voltes, generadores de relacions de poder intrínseques a la investigació. Les experiències eròtiques, compreses com un “*bodily process*” (Spronk 2014: 6) i comportant una mirada des de la pròpia subjectivitat eròtica m'han situat no sols en una confrontació amb els propis interrogants, sinó en una xarxa de tensions, falta de reconeixements i una posició particular en les dinàmiques de circulació del poder, de les atraccions, dels conflictes, de les intensitats dels encontres i dels reflexos mutus;

¹⁵² Vegeu Clifford (1992) en la discussió entorn la metàfora del “viatjar”.

emocions que operen al mateix temps, donant forma a la superfície dels cossos individuals i col·lectius (Ahmed 2014).

Quins efectes/afectes generen la disponibilitat corpòria pel contacte? Reflexionar a partir d'aquesta interrogació m'ha permès significar els *valors* sociosimbòlics i sexuals que poden haver-hi en el contacte [eròtic] entre l'antropòloga i les persones que són al camp. Parlo del *contacte* en flirtejors, l'expressió de desitjos, observant la nuesa al club, l'atmosfera del *swinging*, etc. Reflexionar a partir d'ella, m'ha atorgat les pistes necessàries per comprendre el cross-dressing així com les vivències de moltes de les parelles d'aquelles qui el practiquen.

3.3.1. L'antropòloga “políticament incorrecte”: Desplaçant les nocions dels centres i les perifèries

Una visió postcolonial i postexòtica (Clifford 1992, ideadestroyingmuros 2014)¹⁵³ de la recerca a Europa, en què les persones activistes -moltes d'elles des de posicions subalternes- produeixen investigació entorn els centres de poder i les produccions de subjectivitat intrínseques a elles, confronta una complexitat poc anomenada a les ciències socials i una falta de pràctiques associades a la mateixa investigació. En contrast amb la figura de l'antropòloga allunyada, que estructura la seva epistemologia entorn el desplaçament, el viatge de camp i damunt una revisió a distància i solitària de les dades de la investigació, en temps més recents han emergit nous paradigmes que posen la mirada en la necessitat de buscar noves estratègies per situar i redefinir els rols de la investigadora i dels subjectes de la investigació¹⁵⁴.

¹⁵³ El “postexòtic” implica un procés de decolonialització de la pròpia mirada, també de l'antropòloga. Per mi implica, entre d'altres, una problematització de les anàlisis entorn “les perifèries”, al treballar intentant comprendre posicions, que al cap i a la fi, són “centrals” per la vida de les persones malgrat reconfigurar-se en el mateix desplaçament. Segons el col·lectiu ideadestroyingmuros (2014b), Clifford referia al “postexòtic” com un estil de recerca renovada dels processos colonials [trobem el concepte a Clifford 1992: 53]. El col·lectiu apunta al nou posicionament colonial ambigu -una forma de colonialisme neoliberal-, i proposa el “postexòtic” com a categoria cultural i econòmica que implica un procés de decolonització dels indrets observats, imaginats, travessats i explicats, sovint de manera exòtica, i també per les pròpies antropòlogues (vegeu ideadestroyingmuros 2014a).

¹⁵⁴ No dubto de la necessitat de cert grau d'aïllament que ha orientat, cal dir, la meua sistematització de dades i l'escriptura. Aquí apunto a una operativització de les informacions des de la distància (també física), i sense un contrast i una discussió directa amb les persones que formen part de la investigació.

Moltes de les alternatives han proposat treballar entorn les asimetries i les dinàmiques de poder del què la investigadora pot ser portadora. Sens dubte, aquesta autocrítica és necessària però centra un dels aspectes problemàtics que encara ha de ser abordat: ens situem en un marc en què pensar entorn la pròpia posició de poder de la investigadora – a partir de la seva autocrítica-, ens indica que la continuem conceptualitzant en una hegemonia; és a dir, en una relació opositiva no-dinàmica amb el subjecte de la investigació. Què passa llavors quan la investigadora no es situa com a subjecte hegemònic? Fins l’instant, les innovacions metodològiques s’han traduït en una postura “políticament correcta”, és a dir, desvelant el fals objectivisme, “l’objectificació” dels subjectes de la recerca i cercant comprendre *jerarquies d’opressió* (Brah 1992). Aquesta postura difumina les anàlisis compartimentant les formes d’opressió i no permetent que es creïn estratègies sobre una base de com s’interconnecten i articulen els vectors de classe social, edat, gènere, etc., a partir de les seves relacions dialèctiques en el camp (prenc la idea de vectors de Mohanty 1985, Hill Collins 1990 i Brah 1992).

Com és possible una claredat de les relacions amb les persones de la investigació, no limitada a comportaments “políticament correctes”? Una situació no limitada a la denúncia de les asimetries de posicionaments? Una situació que reculli tal dinamisme al camp? A continuació, presento una de les situacions en què he assumit una posició “políticament incorrecta”, prenent re-conceptualitzar a partir d’una *mirada diaspòrica*, la construcció dels discursos i estratègies entorn els *centres* i *perifèries*; així com les seves ambivalències (indispensables per l’abordatge del cross-dressing).

Mai escrit: “Això no és el camp”

Recolzant-me en el capítol *Queer Feelings* d’Ahmed (2014), considero com pensar entorn el *comfort* és un bon punt de partida:

The availability of comfort for some bodies may depend on the labour of others, and the burden of concealment. Comfort may operate as a form of ‘feeling fetishism’: some bodies can ‘have’ comfort only as an effect of the work of others, where the work itself is concealed from view (Ahmed 2014: 149).

Dues interrogacions obren el que segueix: De què ens informa el *comfort* de l’antropòloga i el dels subjectes d’investigació, quan es produeix en uns espais més que

en d'altres, en uns moments diferents que d'altres? Què passa quan el *confort/desconfort* es relaciona amb un *valor* atorgat a partir d'una lectura del cos "natural" que aguditza la consciència entorn la superfície corporal?

Juliol, agost, setembre... No sé quin dia és, podria ser qualsevol mes des que vaig iniciar el treball de camp. Mai he recollit al meu diari les interminables converses amb la Mar entorn la incomoditat que he sentit en el mode en com ha estat expressat el seu desig vers mi. Pensava que allò no era el camp o desitjava que no fos el camp. Potser el camp es produïa en la mateixa negociació de la nostra identitat de gènere en ell a través del *desig* [lèsbic]. No estava veient com les posicions que posàvem damunt la taula, donaven forma a la *fixació* i la *fluïdesa*: relació que compona cada una de les nostres identitats.

En un primer moment prenia com a pre-condició aquesta mobilitat, una flexibilitat permanent associada a la idea del Cd, sense veure on es situaven els punts d'ancoratge d'un *confort* que no es desplaçava a l'uníson dels seus trànsits. No obstant, sentia que la situació que emergia entre la Mar i jo, m'obligava a una *tria* que m'orientava en acollir variables d'anàlisi que sentia que em comprometien com a investigadora. I tenien una traducció pràctica, emocional, en el reconeixement d'ambdues. No podia obviar els efectes que sentia en el meu cos (refús, desgrat, cansament) de les dinàmiques d'una *masculinitat* amb què ella havia estat llegida i socialitzada al llarg dels seus 46 anys abans d'iniciar un procés trans. Procés que inicia aproximadament un any després de conèixer-nos, acompanyat d'un tractament hormonal i presentant-se públicament com a trans. És indispensable anomenar el seu procés trans per temporalitzar una trajectòria que marca un abans i un després en termes de visibilitat pública, amb els efectes inherents a ella. Sentia que la nostra relació m'interpel·lava directament i amenaçava quelcom en mi: una sensació de nuesa, d'instabilitat i de vulnerabilitat. Ella també deia sentir-la¹⁵⁵.

En un primer moment jo disfressava la meva disponibilitat per a una conversa, amb el vestit incòmode que duc a la meva quotidianitat: el de "la presència precària de

¹⁵⁵ Nua i "fràgil" fotografiava en un gest d'agència un moment de distanciament, relacionat també al seu procés trans. Vegeu: <http://cfdbarcelona.com/ca/entrevista-con-mar-c-llop-de-la-exposicion-work-in-progress-construcciones-identitarias/>

l'antropòloga”¹⁵⁶. No podia quedar, era poc disponible al telèfon i també online. Fet que em confrontava amb una “presència” que comprenia com a condició intrínseca al treball de camp. Ésser sempre “disponible”, en primer lloc per atendre allò que podia succeir i atorgar-me noves dades, i en segon lloc i principalment, entenent la reciprocitat com a pre-condició d'ésser al camp. Era confonent “la reciprocitat”, que considero indispensable, amb la “disponibilitat”. Aquesta darrera, no és exempta d'una forta herència de la meva identitat de gènere. Amb la Mar, m'era difícil “re-inventar” la presència. Finalment, li vaig demanar que poséssim atenció en les dinàmiques per continuar treballant com ho fèiem amb el documental i continuar cuidant l'amistat que hi havia entre nosaltres.

Quan anomenava el bagatge de les meves experiències amb “la masculinitat”, la Mar em responia ràpidament com cresqué sempre entre dones, com n'era una més entre elles, i com sempre s'havia sentit una dona, a pesar de la indiscutible desorientació que li comportà el “*sentir-se dona*”. Aquesta era una narrativa particular del Cd entre tantes d'altres narratives diverses. La seva trajectòria, com moltes d'altres, ha implicat i segueix implicant, dolor, ansietat, por, etc. Es relaciona amb la història del Secret i la seva gestió, sobretot amb la seva ex-parella i la seva filla, a qui fa més d'un any i mig que no veu. Al mateix temps i igual d'important, una trajectòria de plaer, realització, dignitat, etc., que és la que l'ha dut a desplaçar *la possibilitat*, a una *materialització* del seu projecte corporal i identitari com a trans. Ambdues trajectòries entrelaçades són el que estructuren la seva posició com a trans, així com modelen el propi mode d'enunciació en el passat i el present. Ella, i moltes d'altres durant el treball de camp, em parlaven de “la sort” o de “l'enveja” que els produïa que jo tingués un “cos femení natural”. En tres mots establien una correlació sexe-gènere no exempta d'importants tensions. I per lo tant no fora d'elles, el com es perceben, llegeixen i construeixen els cossos/persones “cis” i els cossos/persones “trans” o que practiquen el Cd (tensions i convivències que narraré al llarg de la tesi).

¹⁵⁶ Amb la col·lega Miren Guillo referim a la “presència precària” com l'instant que vivim en què l'escriptura de la tesi ens obliga a prendre decisions quotidianes d'aïllament i precarització de la nostra disponibilitat corporal, mental i emocional en les nostres relacions socials. No puc abordar aquí la multiplicitat d'experiències que ho envolten. Una d'elles però, es vincula amb “*the intellectual experience of disorder (...) which is the awareness of or contingency*”, de què parlà Merleau-Ponty (2002: 296).

Aquesta circumstància m'obria varies interrogacions. En primer lloc, un espai problemàtic suggerit en un altre nivell per Clifford (1992) en un debat amb Stuart Hall, Keya Ganguly i d'altres, entorn les cultures de diàspora. Sembla secundari a l'escena malgrat és intrínseca a ella i l'estructura: la qüestió de la identitat com a "política" més enllà que com a "herència". La tensió que es dona entre elles. *"What is brought from a prior place? And how is it both maintained and transformed by the new environment? Memory becomes a crucial element in the maintenance of a sense of integrity - memory which is always constructive"* (Clifford 1992: 115). I que considero impossible d'articular com a política si no es reconeix com a herència, si no es reconeix allò que es porta o amb què s'arriba del "lloc" anterior (en ambdues, refereixo a una tria).

Em trobava en una situació en què tant la Mar com jo compreníem la nostra "herència" de dues maneres distintes. En particular, ella narrava haver viscut "entre" dones i "sentir-se" una dona. Jo, haver estat "assignada", "llegida" i "identificada" com a dona. Ella prenia les condicions espacials i relacionals, ubicant-les a l'interior de la casa i a una època temprana. Però sobretot, prenia les "emocions" com a *pre-condició* o element *mediador* del seu "sentir-se dona". Jo prenia les meves "emocions" en una relació de *conseqüència* per ser "llegida" com a dona, sobretot a l'espai públic. Tanmateix, el punt en comú entre ambdues eren uns *valors* atorgats que havien donat forma als nostres cossos, així com la decisió contemporània de "situar-nos" conscientment en un espai d'enunciació com a *dones* [cis o trans].

Sentia ira i impotència per la falta de reconeixement que llegia en les seves respostes. Les sentia en la distància que cercava el meu cos, així com en els usos estratègics que fèiem ambdues de les nostres posicions en relació a la identitat de gènere. Al mateix temps, era conscient que la meva orientació cap a ella, apropament o distància, influenciava en la forma d'habitar la nostra identitat de gènere a l'encontre. La distància era la nostra zona de contacte. I a través d'ella sentia com, ni ella ni jo, podíem tenir accés directe al dolor de l'altra. Sols aproximar-nos i no reduir-les a la semblança. Com menciona Ahmed: *"stories of pain can be 'shared' only when we assume they are not the same story, even if they are connected, and allow us to make connections"* (2014: 174).

A l'anomenar les meves experiències amb *la masculinitat* davant la Mar, era produint/re-produint una història: l'heteronormativitat. Era produint/re-produint un

conjunt de relacions, i el mode de coexistència en el sí d'aquest ordre. A l'anomenar-la, donava compte de les tensions que romanen a l'interior de la pràctica Cd, i de com el cross-dressing es troba en un "combat continu" per les formes de *valor* (Zizek 2000); intentant configurar al mateix temps, un marge d'habitabilitat per a la seva supervivència. Quin tipus d'intimitat pot posar-se en marxa quan una de les persones, en diferents moments o espais, ha estat desplaçada del terreny d'allò habitable? És la mateixa intimitat que pot posar-se en marxa quan ambdues, tant la persona com la investigadora, n'han estat desplaçades?

Em preguntava en un primer moment, com posar damunt la taula la meua vulnerabilitat (també la ira) que emergia en el mode en com s'establia la relació, sense posar en joc la seva vulnerabilitat. D'una manera o altra, em retornava un dilema antic de l'antropologia, el d'ésser a "casa de la nativa", és a dir a EnFemme. Més tard però, vaig començar a preguntar-me què passaria en cas de posar la seva vulnerabilitat en joc, i si això contradeia el meu compromís amb el seu procés del Cd, o més tard el seu procés trans. Em preguntava quins efectes tenia la meua posició i quins efectes podia tenir abstenir-me de prendre una posició quan els nostres encontres eren tocant "zones sensibles" (Cohen-Emerique 2011) de la meua identitat i de la seva, creant tensions si més no, a meua pell. I que es traduïen en el desig de no estar en contacte amb ella. Ahmed advertia de com la "*weakness*", que a mi m'és útil per pensar "la vulnerabilitat": "*is defined in terms of a tendency to be shaped by others*" (Ahmed 2014: 2). Per tant, cap de les dues ens en podíem escapar. Però, quins elements eren centrals i quins eren perifèrics per posar damunt la taula? El que tenia clar és que la meua acció o omissió, d'una forma o altra era part inherent al procés circular de configuració de les superfícies mútues a què Ahmed refereix, així com del procés de construcció de les identitats. Havia d'atendre a la contraposició paradoxal de les nostres identitats escollides, confrontades a la lectura mútua dels nostres cossos.

The parts of me that involve 'impressions' of you can never be reduced to the 'you-ness' of 'you', but they are 'more' than just me (...) To preserve an attachment is not to make an external other internal, *but to keep one's impression alive*, as aspects of one's self that are both oneself and more than oneself, as a sign of one's debt to others (Ahmed 2014: 160).

A voltes, un espai de confort (i un *valor*) es mantenen sols a través del *cost* de la vulnerabilitat de l'altra persona/d'altres persones, i era important estar alerta. Em sentia

compromesa en fer de la pròpia vulnerabilitat un procés analític, així com també, en desvelar els privilegis d'ambdues que no eren possibles de posar en una relació de semblança, puig es redefinien localment i no eren homogenis. Tant la seva vulnerabilitat com la meva emergien en la investigació, i volia comprendre com es vinculaven amb les condicions dels nostres processos de producció i reproducció del gènere. Els seus, relacionats amb la pràctica Cd, amb un primer sentiment confús com a *home*-heterosexual i la percepció d'ésser lesbiana; més tard amb el procés trans, com a bisexual. Els meus, com a “bio-dona”¹⁵⁷ deia ella, i lesbiana. Processos vinculats a molts d'altres factors que ens diferenciaven com l'edat, la trajectòria de les nostres condicions socioeconòmiques, etc.

Les vegades que tant ella com d'altres em parlaven del meu “confort” en el cos “natural”, que veien com a *valor*, jo em desorientava. Una desorientació que era efecte, primerament, del desconfort que jo sentia a través de la constitució *per se* de la mateixa idea. Elles veien el seu ideal de confort allí on jo sentia el desconfort: en la meva “feminitat natural” expressada a través del meu cos. No sols la veien, sinó que articulaven un conjunt de pràctiques de “*disassembly*” i “*reassembly*” (Haraway 1991: 33-34) per a tal fi paradoxal. La “feminitat natural” i “confort” s'estava definint en el mateix encontre i era produïda en tants d'altres encontres similars com a EnFemme o al club liberal.

A través de la seva definició de “confort”, jo era conscient de noves incomoditats. Al mateix temps, quan les seves paraules o accions tocaven les meves “zones sensibles” (Cohen-Emerique 2011), aquelles que m'interpel·laven i em feien distanciar-me, me

¹⁵⁷ “Bio-dona”/“Bio-home” és recollit al nostre context per Preciado, en un intent de subratllar el caràcter “naturalitzat” de la *feminitat/masculinitat cultural*. La dimensió “bio” per denominar les persones qui s'identifiquen amb el “sexe” assignat al naixement, s'oposa a “tecno”, que constitueix una reconceptualització del gènere visibilitzant la seva dependència a les tecnologies (Preciado 2008: 85). De Lauretis (1989) havia recollit el concepte de “tecnologia de gènere” (deutora com Preciado, de les teories de Foucault). Entenia que el gènere no és una manifestació natural de la diferència cultural sinó el producte d'un conjunt de tecnologies socials: discursos institucionals, epistemologies, sistema educatiu, etc.

No uso el concepte per a les meves anàlisis, degut als dubtes teòrics i estratègics que em planteja. No obstant, la categoria “bio-dona” apareix de manera recurrent en el terreny com a categoria de diferenciació. També la categoria “bio-home” amb la que s'identifiquen moltes persones. Ambdós termes s'usen amb més freqüència entre aquelles qui provenen del club EnFemme, que entre d'altres que no hi provenen. Sembla deure's a la proximitat del club amb els moviments per la despatologització trans, durant els darrers anys (moltes de les membres influenciades per la teoria *queer* del què Preciado n'és un gran exponent al context estatal).

n'adonava com no era conscient de les meves zones de confort com a "bio-dona" (que en deien). I de com les persones qui practiquen el Cd habitaven desconforts -per algunes ho era ser llegides en "masculí"-, que jo analitzava en termes de confort pels *beneficis* estratègics que veia que n'extreien com la presentació pública heteronormativa¹⁵⁸. L'experiència m'obligava a observar com es redefinien de manera dinàmica o com podia anomenar "confort" i "desconfort", sense ocultar que es manifestaven de manera contemporània. Les ambivalències del confort/desconfort em donaven informacions claus entorn les mateixes ambivalències del cross-dressing [i les meves], difícils de lligar d'altra manera. Ahmed, emparada pel treball de tantes d'altres feministes precedents, ens adverteix de com "*one can be made uncomfortable by one's own comforts*" (Ahmed 2014: 147). I és per això que quan s'experiencien i romanen, no ens deixen indiferents.

3.3.2. Dinàmiques eròtiques, negociacions i reconeixement (o menys-reconeixement) al camp

Kulick i Willson recollien a *Taboo* (1995) com la subjectivitat eròtica de l'etnògrafa *pot ser* epistemològicament productiva, fent una nova aportació a la força del coneixement parcial i situat llegat per Haraway (1988, 1991) i Strathern (1991), i tantes d'altres feministes no-acadèmiques precedents. D'altres antropòlogues havien enfocat (i eren enfocant) la seva *utilitat* pel treball de camp en societats allunyades de la pròpia: pel seu accés, la comprensió profunda de "la cultura", la facilitat d'una presència no sentida com a intrusa, etc. Elements del què la meva aproximació al camp no n'era exempta, sobretot al club liberal. Haig de reconèixer les facilitats que em comportà ser una "bio-dona" [emic] jove i blanca, al club liberal: l'entrada al terreny, l'accés a les narratives i la presència als diferents espais. També, la "curiositat" inversa cap a l'antropòloga [exòtica?], que no es pot escindir del primer argument. Es traduïa en el refús del

¹⁵⁸ Connell adverteix com les teories *gais* (homosexuals) i les teories feministes, entre les seves diferències i escissions, comparteixen la idea "d'opressió" en un aspecte: "*a perception of mainstream masculinity as being (in the advanced capitalist countries at least) fundamentally linked to power, organized for domination, and resistant to change because of power relations*" (Connell 2010: 42). Afegeix que aquesta crítica pot ser dura d'assumir per part de molts homes heterosexuals. No obstant i coincidint amb posicions teòriques feministes, assenyala com existeix una poca consciència social (en diu una "desactivació de la consciència") d'aquest "habitar la masculinitat" de tots els homes, és a dir, de la relació del poder amb la posició estructural dels "homes" en ella, independentment que es *situïn* o s'*orientin* com a homosexuals o heterosexuals.

cambrer a que pagués de l'entrada, al convit de moltes d'elles a parlar a la zona dels llits per tal de "veure" les escenes, el compartir-me experiències íntimes de fora del club (no massa freqüent entre "desconegudes"), etc.

A *Taboo*, Blackwood (1995) apuntà com l'experiència etnogràfica, més enllà de facilitar comprendre posicionalitats o subjectivitats al camp, forçava a la investigadora a una re-construcció constant d'aquestes en relació a les persones amb qui estudiava (una relació de re-construcció recíproca, concreto); i que era en els instants de desconfort allí on podíem comprendre tal procés. L'autora parlava del *desconfort* com el "camí" per la comprensió, i de manera diversa jo apunto com n'és un "espai" per sí mateix; un "espai" que esdevé part constituent del *being-in-the-world* propi de la fenomenologia (Csordas 1994: 10), i per tant una interacció que du intrínseca una negociació amb d'altres persones.

Temps enrere diverses autores ens sacsejaven en dues direccions que considero inseparables en la meua recerca. D'una banda, referint a la força cultural de les emocions (Renato Rosaldo 2000 [1989]), impossibles de descartar en una anàlisi etnogràfica, idea que dialoga directament amb la centralitat de les emocions als plantejaments contemporanis d'Esteban (2004, 2011). Elspeth Probyn (1993), fonamentant una crítica entorn l'egocentrisme camuflat de reflexivitat antropològica, i l'ús de les persones del camp com a ninots ventrílocs per parlar entorn la investigadora mateixa, insistia en paral·lel que la crítica no es podia dirigir a la reflexivitat *per se*. Rosaldo i d'altres antropòlogues havien ja advertit: "*las etnografías que de esta forma eliminan las emociones intensas [també les de l'antropòloga], no sólo distorsionan sus descripciones, sino que también descartan variables potenciales clave de sus explicaciones*" (Rosaldo 2000: 33). Teoritzar entorn les emocions de les persones havia d'anar de la mà del propi registre sensitiu de l'experiència i de la seva explicació en allò que, amb més o menys consciència, orientava les meves interpretacions.

Kulick a més, apuntava com l'antropologia sempre ha "traficat" amb la sexualitat de les persones qui estudia ("*the sex of 'the Other'*", Kulick 1995: 3), i com el "sexe" -aquí les pràctiques sexuals- no ha sigut quelcom ni novell ni tabú per la disciplina. És diferent del què sostingueren Vance (1991), Weston (1993) o Nieto (2003), de com la sexualitat no ha estat confrontada fins més recentment als estudis etnogràfics. Moltes d'aquestes autores situen el salt de la versió antropològica del model "biomèdic" [o "*cultural*

influence model”, Vance 1991: 887] al model “construccionista” de la sexualitat a la dècada dels vuitantes (amb el *boom* de la sida). Al·leguen les absències teòriques i etnogràfiques de la disciplina entre els anys vint i els norantes. Nieto assenyala com el salt es materialitza en l’instant d’interpretació de la sexualitat en què “*se ‘culturiza’ la biología y, en consecuencia, no se ‘biologiza’ la cultura*” (Nieto 2003: 4), així com en l’impàs que s’esdevé entre la comprensió de la universalitat, a una particularitat cultural de les societats en temps històrics i contextuals diversos. L’autor anomena el que considera els tres processos de la disciplina en la comprensió de la sexualitat: erotofòbia (invisibilitat), erotoliminalitat (albirament de la sexualitat, anticipació entre la manifestació i l’ocultació amarada de biologia)¹⁵⁹ i erotofília (registre etnogràfic de la diversitat sexual).

Considero necessari desmarcar-me de la cronologia que sostenen les darreres autores, per l’indiscutible llegat del treball d’antropòlogues com Mead (1928, 2006 [1935]) qui era apuntant al finals dels anys vint el caràcter històricament situat de la construcció del gènere i la sexualitat; treball substancial per l’antropologia i les epistemologies feministes¹⁶⁰. Tal caràcter és observable en els seus registres d’aspectes com les pràctiques de masturbació o bé les pràctiques “homosexuals” de les adolescents samoanes (Mead 1928: 285; registres quantitius). “Detalls” que, segons Clyde Kluckhohn (1948) referint a la literatura antropològica de principis del segle XX, eren de “nul interès científic” i tenien una “intenció pornogràfica”. Les meves divergències amb Kluckhohn recauen en: de quina “sexualitat” estem parlant. Per comprendre la riquesa del “construccionisme” social de la sexualitat que ens llegaren ja als setantes (distanciant-me del “salt” dels vuitantes), sols cal virar la mirada cap a Newton (2011 [1972]) o Rubin (1986 [1975], 1989); o tantes d’altres ja sí als vuitantes, com Herdt (1992) o Cardín (1989); aquest darrer, al context estatal espanyol.

¹⁵⁹ Nieto emmarca el titubeig de la producció antropològica de la sexualitat en la tensió entre la nul·la publicació a revistes anglosaxones de reconeixement internacional, i la seva emergència a revistes “secundàries” i “perifèriques” (Nieto 2003: 4). Addueix a la seva aparició amb el naixement del *Sexualities* al 1998, el que en diu la “primera” revista d’anàlisi sociocultural de la sexualitat, sense fer una problematització adjunta de la constitució dels centres hegemònics de producció i difusió acadèmica.

¹⁶⁰ No entro en la controvèrsia que es genera a partir de l’obra de Freeman (1983), àmpliament resposta al sí de la disciplina. Ha estat considerada, per algunes, com “*the biggest debate in the social sciences for years*” (Crocombe a Côté 1992). Shankman (1996) menciona la necessària revisió de les dades històriques i etnogràfiques produïdes a Samoa en el període entre Mead i Freeman, per tal de comprendre els buits no-resolts a la controvèrsia.

Seguint Kulick (1995) però, afegeixo com allò registrat des de llavors ha estat, en gran mesura, un “sexe” en el seu mode més exhibicionista, exotitzador i colonial. Bona part de les crítiques s’han centrat en el treball de Malinowski (1971 [1932]), malgrat és necessari reconèixer l’important paper que tingueren les seves aproximacions: “[el sexe] *es más bien una fuerza sociológica o cultural que una relación carnal entre dos individuos*” (Malinowski 1971: 45). Aquest “tràfic” amb “*the sex of ‘the Other’*” del que parlava Kulick (1995: 3), Kath Weston (1993) l’observà d’una forma renovada en les dècades en què apunta com el projecte antropològic es dedicà a explorar contextos allunyats per promoure d’altres polítiques sexuals en les societats occidentals. Precisament anys abans, Marianna Torgovnick (1990) n’havia emfatitzat aquesta cara obscura dels “models alternatius” cercats: les fortes arrels de la ideologia colonial.

Hagué d’ésser la revelació del diari de camp de Malinowski (1989 [1967]), la que situà damunt el tauler de joc de la disciplina la pròpia sexualitat de l’antropòleg (uso aquí el masculí de mode exprés), així com també el rol de la “imaginació” o “fantasia” de què se n’ha escrit menys¹⁶¹. Cardín (1989: 11) parla del “jo testifical” a l’anomenar a Geertz, i que refereix a aquest qui dona compte dels fets a mode de testimoni interior (el mateix Geertz ho havia atribuït a Malinowski). Sexualitat que fins l’instant no sols semblava invisible o inexistent, sinó que consegüentment, se’n silenciaven els seus efectes directes en les comunitats i en la interpretació de les dades, el procés mateix i l’escriptura de la investigació; i per tant, en la construcció del coneixement. Malgrat foren tímides les següents produccions, a les beceroles dels vuitantes l’antropòloga Manda Cesara –pseudònim- (1982) escrivia entorn les seves experiències sexuals al camp i les emocions involucrades, també d’amor. Durant el anys següents d’altres la seguiren abordant directament el rol del desig i d’allò eròtic al camp (Newton 1993 i Caplan 1993, entre d’altres).

Vull emfatitzar dos aspectes que em són claus de l’obra de Kulick i Willson (1995). El primer, la noció de “*risked involvement*” introduïda per Cesara (1982: 217), en què les diverses autores apunten, en primer lloc, que la implicació [el co-enredar-se corporalment, a través del tacte o en la distància] amb d’altres persones, necessàriament comporta un *risc*. En el meu cas, tant amb la Mar com el que seguirà amb l’experiència

¹⁶¹ Ackerman ens recordava la “poderosa” eina amb què comptem en l’observació i interpretació de l’entorn [també les antropòlogues]: “*as sages have long said, the sexiest part of the body and the best aphrodisiac in the world is the imagination*” (Ackerman a Altork 1995: 131).

amb la Maribel, la implicació a través del contacte es duia a terme en les “zones sensibles” (Cohen-Emerique 2011): aquelles àrees del sí en què *ser tocada* per l'altra persona afecta directament a la identitat, a allò que sabem de nosaltres mateixes. I on la posada en joc de certes parts de mi mateixa -que he percebut durant el treball de camp com a *risc*-, m'ha generat sensacions de pèrdua, de xoc, i consegüentment, una transformació dels posicionaments, també analítics. En segon lloc, les autores apunten com el *risc* adverteix a l'antropologia de “[to] *makes its own vulnerability central*” (Dwyer a Kulick 1995: 15).

No puc escindir la noció del “*risked involvement*” de la següent discussió que m'ha acompanyat durant el treball de camp, a mode de percepció i sentiment d'alta responsabilització. Whitehead i Conaway (1986) advertiren fa ja trenta anys, quelcom que avui dia es repeteix i encén les discussions amb els meus col·legues antropòlegs al parlar de les possibles incomoditats i vulnerabilitats al fer treball de camp en espais “altament erotitzats”. En una de les discussions amb col·legues relacionada amb un flirteig incòmode al club liberal, vaig rebre com a resposta la sentència: “ja saps on t'estaves posant, no?”; fet que ens feu saltar a totes les companyes que érem al debat. Allò apuntat per Whitehead i Conaway (1986) era precisament que a l'abordar qüestions “sexuals” i de “gènere” al treball de camp, els homes –tant gais com heterosexuales afegeixo- s'han encarregat, gestionen al camp i escriuen al paper, entorn qüestions relacionades amb el desig o les pràctiques sexuals, més que amb aspectes del “gènere” *per se*; i en particular, de com *són tocats* (en el sentit de Cohen-Emerique 2011). Encàrrec que intrínsecament recau en moltes de les antropòlogues, al ser per acció o per omissió posicionades (no excloc posicionar-nos) com a subjectes eròtics. El “gènere”, la identitat de gènere, implica una posició particular en la producció del coneixement etnogràfic i en la consegüent gestió i presentació del mateix.

Tal discussió és un dels tants efectes d'allò advertit per Butler (1994), inspirada per Rubin (1989), a l'article *Against Proper Objects*: la separació institucional [i política] dels estudis *queer* o teories sexuals radicals, i els feminismes. Als primers els correspon la “sexualitat”, als segons el “gènere”. La il·lusió d'una distinció que no sols estreny la recerca obviant la necessària problematització de les fronteres entre aquestes categories, sinó que reproduceix una mirada [hetero]normativa del procés etnogràfic, generant nocions específiques dels impactes materials i corporals vers qui investiga. “*The*

institution of the “proper object” takes place, as usual, through a mundane sort of violence” (Butler 1994: 6).

El segon aspecte clau que ha travessat d'una manera diversa el camp, m'arriba a través d'una escena ocorreguda a l'antropòloga Deborah Elliston en un ferri de Tahití, en què rep una petició sexual reiteradament per part d'un home. Ella es pregunta quina és la “*radical miscommunication*” que li fa impossible a ell “escoltar el seu desinterès”, i a ella “escapar-se” del marc interpretatiu d'ell (Elliston a Kulick 1995):

These kinds of encounters take on special urgency, because the impulse to respond to them as one might at home can conflict with the anthropologically instilled awareness that one is dealing with culturally grounded interactional forms that one may not fully understand, and with the fear that, therefore, any reaction might be interpreted as a socially destructive *over*-reaction (Kulick 1995: 7).

Aquest “*home*” [casa] pot ésser també diversa habitant en el mateix context, habitant en la mateixa ciutat. La gestió a voltes “políticament incorrecte” d'encontres inesperats (és a dir contrària a les “regles” etnogràfiques), més que conduir-nos al fatalisme ens ha d'ajudar a comprendre com són interpretats la identitat de gènere i la sexualitat de l'antropòloga per part d'aquelles persones amb qui fem investigació. Més enllà de l'escena que en breu presento, durant el treball de camp algunes persones em preguntaren reiteradament i amb picaresca al rostre “no et *posem*?”, referint directament a la meva posició com a lesbiana. Gran part de les interrogacions apareixien en instants en què es vestien amb les seves llencerries, corsés o robes interiors, i cercaven una aproximació juganera; o bé al club liberal, em convidaven a entrar a la zona del gran llit (petició que sempre he rebutjat). La meva *posició* com a lesbiana, el mode de situar-me en el que considero una tria, fou clau. Per varis motius: em connectava d'una manera particular al camp, m'obligava al maneig dels discursos homòfobs durant el treball de camp [“no” vers les lesbianes, sinó vers els *maricons*], m'era un filtre interpretatiu, i em feia adonar de com era jo també cercant “l'autenticitat lesbiana” en posicions d'elles que percebia com a heterosexuals i heteronormatives. Damunt de tot, tal posició era un “*internal monitor that keyed me to the margins and disjunctions of culture*” (Blackwood 1995: 56).

Davant les seves interrogacions, els meus silencis o la resposta-*mantra* “no totes les dones m'agraden”, camuflaven dues dimensions vinculades amb les reflexions d'Elliston i Kulick (1995). La primera era la meva falta de comprensió davant una

representació de “dona” que em generava contradicció [més tard comprenia l’obvietat: era una de les representacions del “Cd”]. Una falta d’enteniment acompanyada per dues dinàmiques del camp i del què la meva memòria corporal i emocional no se’n podien distanciar¹⁶². Una de les dinàmiques es relacionava amb la imatge que algunes oferien i produïen, i que la Sofia em repeteix a l’anomenar-me com “també” acompanya el Cd: “*que mujer me veo, que puta me siento*”. Idea o comentari enriolat que apareixia en molts d’altres instants al club al mirar-se al mirall, o bé aixecant-se les faldilles i senyalant-se un lliga-cames propinant: “clàssica per fora, *guarra* per dins”; o bé en els feedbacks de veure’s “*putons*” o “*putilles*”, o el color de “*putón verbenero*” amb què descriuen el color que a moltes els agrada el pinta-llavis vermell-magrana¹⁶³.

La segona dinàmica es relacionava directament amb una memòria amb què jo “arribava” al camp: la imatge de dues dones juntes és “objecte” de l’imaginari heterosexual, si més no de moltes persones de les societats occidentals, del què moltes en rebem els seus efectes (no cal anomenar-ne les seves múltiples formes). Tal bagatge influïa directament en el “marc d’interpretació” –heteronormatiu- que jo llegia d’elles i que interpretava en les seves propostes (acompanyades del comentari de moltes de com “els *posava*” veure dues dones juntes, que m’és independent de les significacions i resignificacions a què em podria dedicar a esplaiar).

Ambdues dinàmiques em feien ser conscient de la “*miscommunication*” que existia entre nosaltres, a més d’èsser fruit de la meva no-comprensió del Cd, es situava en una diferència important entre nosaltres: en elles, pel fet d’èsser llegides en quasi totes les esferes i al llarg d’anys com a “homes”, no era familiar el sentiment d’objectificació sexual¹⁶⁴. La segona dimensió que els meus silencis i respostes camuflaven era: “*the*

¹⁶² La meva “casa” era l’experiència corporal. També la considero els feminismes que fins ara no ha dialogat amb l’experiència Cd. La coneixença i connexió és incipient, sobretot, amb els moviments pro-despatologització trans. Menciono els feminismes com a “casa” referint a les xarxes de suport psicoafectiu que es donen al seu interior.

¹⁶³ M’ha suposat un dilema important escriure entorn aquesta dimensió a l’interior d’EnFemme. Pretenia evitar un tabú inconscient entre les lectores, precisament, pel vincle patologitzador i la relació primera del vincle “sexualitat-travestisme”. No haver-lo anomenat però, hagués estat no ésser fidedigne a les informacions recollides. Desitjo que la lectora atorgui l’atenció que es mereix, a l’igual que la resta dels tants detalls que apareixen a la tesis.

¹⁶⁴ És necessari fer dos apunts: 1) Amb la present, considero que no són objectificades com a “Cds”. O si més no, la direcció del desig vers elles ha d’èsser llegida de manera diversa (per a més informació, vegeu capítol 8). 2) No puc obviar com una d’elles, tal com explicaré, fou agredida sexualment quan era un infant per part d’un capellà. La relació entre el desig i l’objectificació sexual dels infants per part de l’església, queda fora dels marcs de la meva tesis.

fear that, therefore, any reaction might be interpreted as a socially destructive over-reaction” (Kulick 1995: 7). Temia que les meves reaccions fossin interpretades com a “destructives” i les pogués *tocar* com a “dones” (i “lesbianes”), independentment de que la seva posició/identitat sentida fos permanent o no-permanent. Més tard, però, vaig començar a perdre la por i a considerar que posar els conflictes damunt la taula no afectava el meu “compromís” amb elles. Ara considero que l’enfortia. També un compromís teòric, que intento exemplificar a continuació.

Del meu diari personal: Reconsiderant les posicions entre la complicitat i l’impacte del desig

26 de Novembre, 2012. Club liberal Fidelité: La Maribel s’ajeu al llit amb subtileza, vigilant que la faldilla no se li aixequi més amunt de mitja cuixa. Ella comença a tocar i acariciar a diferents homes que s’apropen al voltant del gran llit. Un noi, d’uns quaranta anys d’edat, se li apropa, es treu la tovallola i s’ofereix perquè el masturbi. I així ho fa. Un instant després, el noi cerca entrar a l’espai interior del llit. Ella gira el tors, acompanyant la seva llarga cabellera amb la mà perquè la segueixi i poder veure l’escena orgiàstica rere seu. Instants després, em busca amb la mirada, somriu i desapareix¹⁶⁵. Jo li retorno un somriure, incòmode.

El contacte és, per excel·lència, caracteritzat de la contingència. La proposició, l’escena podria ser diversa o inclòs no produir-se, si fossin diverses les possibilitats d’existència (la seva practicant el Cd i la meua com a “bio-dona”). I si aquestes fossin veritablement diverses, em pregunto com afectaria això a l’evocació del gest, de la mirada. Així com a la meua atribució de *valor* a ella.

L’atmosfera d’intimitat que sento entre la Maribel i jo, esdevé una intimitat compartida al context del club liberal, revelant les normes de relació al seu interior. Segurament, sols ella i jo som testimonis de la fugaç mirada. Encara que una mirada, és mai una experiència privada. Més ben dit, diria que entre nosaltres hi ha una complicitat. Diria que, amb la mirada, esdevinc *testimoni* i al mateix temps *garant* d’un Secret [secret públic diria Taussig (2010)]. Còmplice del Secret la profanació del qual podria posar entre les cordes allò més “sagrat”: l’heteronormativitat; mostrant així la seva intrínseca fragilitat. A través de la nostra mirada, sóc conscient de “saber el què no s’ha de saber”

¹⁶⁵ Aquesta descripció extreta del treball de camp es repeteix al capítol 8.

-base del coneixement negatiu de què parla Taussig (2010)-. I que allò que fa possible la seva pervivència, perquè el Secret sigui efectiu, és necessària la seva administració desplaçada a una esfera aparentment privada, en un control flotant de la intimitat; de què jo sóc partícip.

El nostre encontre visual em revela com el *valor* d'una mateixa s'estableix de manera performativa, però sobretot, produïda entre ambdues: el reconeixement de la seva "feminitat" cercada en la pràctica Cd, i el que sento una *re-actualització* de la meua "feminitat" que, sorprenentment, em desplaça i em remou sencera. Em desplaça *mentre* em mira, em desplaça *perquè* em mira. Es desperta en mi, a flor de pell, una memòria corporal i emocional que sento que modifica immediatament el significat d'allò percebut; en aquest desplaçament ambigu entre sentir-me'n còmplice i, al mateix temps, subjecte eròtic (i erotitzat). M'obliga a respirar i valorar els propis recursos per romandre a l'escena. Em du a pensar com el *valor*, a voltes, és mantingut tant sols a través del *cost* de la vulnerabilitat (de la seva i de la meua). Com el *valor* necessita d'expressions i materialitzacions fermes per mantenir en peu la seva intrínseca fragilitat. Entre aquestes, es revela en el nostre ús de vestimentes, a diferència de la nuesa en què es mouen d'altres persones al club liberal.

La nostra zona de contacte és la distància. Com Ahmed assenyala:

If we feel another hurts us, then that feeling may convert quickly into a reading of the other, such that *it* becomes hurtful, or is read as *the impression of the negative* (...) The affective responses are readings that not only create the borders between selves and others, but also 'give' others meaning and value in the very act of apparent separation, a giving that temporarily fixes an other, through the movement engendered by the affective response itself (Ahmed 2014: 28).

La superfície del dolor es maquilla/em maquilla, d'una sensació de refús. Ella és el seu primer efecte. Me n'adono temps més tard, al pensar entorn allò que León (2011) i Sabido (2012) anomenen com el "*reappraisal*": la re-evaluació de la situació que té una relació directa sobre la gestió i direcció de les meves reaccions emocionals, intuïtives. El refús però, apareix temps més tard mentre som amb la Maribel a una sessió de massatge tântric a què m'ha convidat, i en què estem les dues, nues. Minuts abans, ella era vestida amb llenceria interior i sabates de taló. Al moment en què la massatgista li desvesteix les calces i les sabates per iniciar el massatge, demana que també li retirin els sostens: "ja no té sentit", diu ella quedant-se nua. La meua reacció, apareix al cap d'uns

minuts llargs quan ella em pren de la mà en el moment en que ejacula. Jo la retiro. Aquesta reacció atorga significat i *valor*; en l'acció mateixa de la separació (*valor* de l'ejaculació i consegüentment de l'encontre i del cross-dressing). Permet acumular *valor*: en la lectura que jo faig d'ella, en la lectura que el meu cos sent d'ella i en la lectura de mi mateixa (i que esborrada de la memòria i mai escrita al diari de camp, em retorna temps més tard quan qualcú del club m'adverteix que la Maribel "s'ha penjat una medalla" explicant que fórem a un massatge tântric)¹⁶⁶.

En el club liberal, la Maribel gran part dels dies em xiuxiuejava com se n'anava amb "mal d'ous" de no haver ejaculat [en un altre moment em narra la confusió que li genera]. Em deia desitjar arribar a casa i relacionar-se sexualment amb la seva muller. La sensació de complicitat i el refús m'eren contemporànies. Ambdues m'obligaven a atendre a l'experiència emocional i íntima. I més enllà, a la significació del plaer i a la seva intrínseca relació amb la construcció del gènere (i de la identitat). La meua interpretació a través de les percepcions, semblava no poder allunyar-me de les xarxes simbòliques de significat a què ens ha llegat atendre la disciplina¹⁶⁷. Es traduïen entre d'altres, en la correlació del cos nu i l'ejaculació, i la correlació del cos "vestit" [de *dona*] i la no-ejaculació. Diferència o desplaçament que no podia obviar.

En el refús que jo faig de la seva mà, un altre cop la zona de contacte és la distància. Recolzant-me en Ahmed (2014), observo com la materialització es du a terme a través de "la mediació" de l'afecte/dels afectes i que funciona en el mode en que llegim els cossos dels altres/de les altres. Una lectura no exempta de contradiccions i d'importants confusions en el diàleg entre la interpretació de la investigadora i la significació o re-significació que la persona fa d'una experiència corporal (refereixo aquí a la mirada, l'ejaculació o el prendre'm de la mà). La negativa de la meua mà, aquesta lectura

¹⁶⁶ Arrel d'aquesta situació, una persona m'insisteix en què en els termes del consentiment ha d'aparèixer com la persona prendrà com a confidencial les informacions de l'antropòloga. En aquelles moments, sóc elaborant el document. No incorporo tal advertència, en primer lloc, perquè l'escena d'intimitat compartida amb la Maribel és correlativa a tantes d'altres escenes íntimes al club. En segon lloc, perquè al ser "a casa" o a l'espai de seguretat de les altres persones, comprenc com el vincle entre nosaltres es sosté del llaç de confiança i amistat del què a la meua persona es refereix, no necessito garantir-ne la confidencialitat. I en darrer lloc, per considerar desapropiat i contraproduent un excés més de sobre-formalització.

¹⁶⁷ Rosaldo ens diu: "*La noción de fuerza, entre otras cosas, cuestiona el supuesto antropológico de que el valor más grande del ser humano radica en la densa maraña de símbolos y que el detalle analítico o la 'profundidad cultural' equivale a la explicación ampliada de una cultura o una 'elaboración cultural'*" (2000: 24).

sostinguda en “*the impression of the negative*” de què parla Ahmed (2014), em du a percebre i observar com les variables que són en joc entre nosaltres (feminitat/masculinitat, homosexualitat/heterosexualitat), no sempre es presenten amb una jerarquia fixa. Són en un procés dinàmic de redefinició circumstancial. En la present escena, totes les variables, les seves i les meves, es configuraven amb diferents graus. Unes més que d’altres. Unes en diferents moments que d’altres.

Per cloure: Desplaçant la frontera abans que esdevingui línia final

La investigació comporta històries [history/story¹⁶⁸] de contacte, igual que els activismes, igual que els feminismes. Si és que tots ells poden anomenar-se de manera separada. La mirada no ha pretès ser (sols) entorn la subjectivitat de l’antropòloga sinó entorn la dinàmica del contacte corporal, sempre present en les recerques tant per acció com per omissió. Anomenar aquest desplaçament epistemològic em serveix per posicionar-me en un camp d’investigació en què abordo els processos de subjectivació “de l’altre/de l’altra”, articulats per la identitat de gènere, la direcció del desig eròticosexual, l’edat i la classe social, etc. I on aquests processos "de l'altre/de l'altra", al mateix temps em re-col·loquen en indrets inesperats, em qüestionen entorn la constitució i lectura de la meva identitat, gènere i desig eròticosexual. Em faciliten entendre allò *vist* i *sentit* per d’altres persones qui es relacionen amb qui practica el Cd, les seves interrogacions i ambigüitats.

Les escenes amb la Mar i la Maribel han enfocat una dinàmica caracteritzada per la circularitat del seu procés: contacte corporal → reconeixement de les emocions → reconeixement de l’altra → disponibilitat pel contacte. El reconeixement de l’altra és allò que genera la disponibilitat corpòria pel contacte i pel reconeixement de les emocions de totes les persones implicades (circularitat present en la recerca). Un contacte corporal que esdevé camp acadèmic a partir de la nostra negociació del gènere en ell, a partir dels afectes i emocions que regulen la nostra disponibilitat per a ell, a partir del reconeixement mediat per ell.

¹⁶⁸ Empro el joc de paraules anglosaxó perquè em permeten situar (i situar-me en) les “històries de contacte” en un temps i un espai determinats, referent a allò polític, social, econòmic, cultural, colonial i exotitzant, etc.; així com a les múltiples històries de contacte eròticosexual, d’intimitat, d’amistat i enemistat, de parentiu, etc.

Rellegir les escenes que emergeixen al llarg del treball de camp a través del “contacte corpori” -tàctil o immaterial (de la mirada)-, no sols m’obliga a prendre com a substantiu de l’anàlisi els elements sensorials que *circulen en*, i *em toquen amb* el contacte. Sinó que em compromet a posar l’atenció en una connexió del present i un acoblament contingent, a voltes efímer com la mirada, que poden ser absents en l’experiència ordinària de les persones (com per exemple, la complicitat en reconèixer la “feminitat” cercada en la pràctica Cd).

Posar l’atenció en la creació de les dinàmiques del contacte, més enllà de donar compte dels apropaments i distanciaments, de la re-configuració de les asimetries i posicions, de la circulació del poder, les intencionalitats i els desitjos, etc., es sosté de la idea de no mantenir el silenci entorn les dinàmiques de reciprocitat. No anomenar-les significaria mantenir les condicions exotitzants i colonials que possiblement envolten el nostre “unidireccional discurs” (Newton 1993) entorn les identitats i les sexualitats de les persones que estudiem, i entorn el sexe i allò eròtic de “l’Altra/de les altres”. Un “sexe” i un “eròtic” que han estat àmpliament gaudits com a atracció antropològica.

**PART III.
EL CROSS-DRESSING EN EL
CONTEXT CATALÀ**

CAPÍTOL 4. QUÈ ÉS EL CROSS-DRESSING

Què vol dir la denominació de “cross-dressing”? A qui refereix exactament? Quines pràctiques i vivències entren dins d’allò considerat com a tal? Per què va calar en el context català aquesta distinció provinent de l’anglosaxó? Per què entre les persones qui ara són a EnFemme? Què produeix el seu ús? Què ens expliquen les diferències d’edat, classe social, professió, procedència, etc., entorn la construcció del gènere i la sexualitat? I a la inversa: què ens explica el gènere i la sexualitat entorn la construcció d’aquestes diferències anteriors? Com és que persones amb posicions socials i pràctiques diverses, es classifiquen sota el paraigües comú del Cd? O bé, com és que persones amb unes pràctiques o una percepció de la identitat similars s’anomenen sota categories diferents (cross-dresser, travestí, transgènere)?

El capítol pretén respondre a les interrogacions, en dos passos. El primer recull el material etnogràfic en un exercici de teixir les seves veus, un fil sense el qual no és possible comprendre *el camí* que han recorregut moltes d’elles, on són *situades* (en el sentit de Haraway 1988) i el per què o per a què construeixen la seva experiència des d’una concepció/percepció individual (com a “bitxos *raros*”), a la percepció i vivència d’una experiència de vida col·lectiva, el cross-dressing.

En el segon pas aprofundeixo en la definició del [subjecte del] cross-dressing. Una definició a partir d’anàlisis de les identitats de gènere, pot esdevenir un moviment limitat [i limitant] de la complexitat de les vivències, eludint d’altres marcs identitaris que en constitueixen la seva definició i a través dels quals la mateixa pràctica es modela. Els processos d’identificació i de reconeixement entre persones i col·lectius (o de no-reconeixement), es constitueixen i circulen en un “*symbolic system of value attribution*” que impregna la totalitat del cos social (Skeggs 2010: 339). El cross-dressing es comprèn en un sistema on operen forces, jocs de legitimació propis de la lògica de “benefici” de les societats basades en economies de mercat. No sols dels aspectes materials, sinó també i com veurem, de la circulació de *capitals* simbòlics i de confortos morals. En aquest sistema o *camp*, el gènere i la sexualitat no poden comprendre’s sense el marc de les relacions econòmiques en què operen, sense l’amalgama d’aspectes com la classe social o l’edat a través del què s’*in-corporen* [aquí uso i usaré Esteban, 2004].

4.1. Memòries: La(es) història(es) del “posar-se roba de dona”

No son razones, son mostraciones perfectamente objetivas. Vos tendés a moverte en el continuo, como dicen los físicos, mientras que yo soy sumamente sensible a la discontinuidad vertiginosa de la existencia (Cortázar 2008 [1963]: 412).

Cada una de les històries que aquí presento, pot ser contada de formes diverses, mirada i meditada des de diferents perspectives. La Livia, antropòloga siciliana, m’advertia dels canals subterranis que connecten els racons de Palermo, *la sua città*. Les experiències circulen sota terra. Moltes d’elles semblen no disposar de grans architectures on sostenir-se durant el seu pas, i ser interrompudes per successos que ajuden a definir el seu moviment o direcció. Tot i la semblança de les històries, cap d’elles és irreductible l’una de l’altra. Pot semblar imperceptible, paradoxalment, pel pes d’una arquitectura narrativa similar. Seguint a Plummer (2005: 6-7) al parlar d’*històries sexuals*, són relats de vida íntima que formen part d’un conjunt més ampli de discursos i ideologies socials que modelen, recíprocament, vivències i emocions. Usant la terminologia d’Austin (1971), les històries no són “contestatives” en el sentit de revelar una veritat, sinó que són “performatives”: contribueixen a la formació del subjecte parlant. En particular, a la present, contribueixen a generar les condicions pròpies del cross-dressing i en el cross-dressing.

Conforme avançava la meva recerca, em capficava en allunyar-me de la història de “quan començaren a posar-se roba de *dona*”: carta de presentació de qualsevol nova coneixença que faig durant el treball de camp. La meva resistència en desmarcar-me d’una història que escoltava una volta rere l’altra, em retornà inevitablement a ella. Prenc a Valentine (2007), deutor d’Austin, en la seva aproximació a la constitució de les “categories”: la presentació del sí mateix, el *self* goffmanià, més que *descriure* la trajectòria del seu “posar-se roba de *dona*”, *produceix* el fenomen que sembla voler descriure’m del cross-dressing. Un *espai* on romandre o bé un *punt de partida* a través del què prendre d’altres direccions on identificar-se de nou, com a transgèneres, transexuals o trans.

Intentaré respondre a allò que Mohanty (2008: 76) apuntava al referir a “les *dones*” com a categoria d’anàlisi. L’autora argumentava com existeix una tensió entre l’homogeneïtat en el pla discursiu dels grups, de la conceptualització exterior però també de les narratives interiors als mateixos, i l’heterogeneïtat en la seva realitat

material. Seguint la “teoria polifònica” de Mijail M. Bajtín, emergeixen veus que són prèviament constituïdes “*a través de la incorporación de una heterogeneidad de voces que ha ido integrando [la persona] en el contexto sociocultural en que se desenvuelve*” (Martínez-Guzmán i Montenegro, 2010: 234).

A través d’allò que es diu i d’allò que diuen els seus silencis (sobretot els secrets i la gestió de les informacions), s’observa l’engranatge de la pràctica. Foucault havia advertit dues vessants del poder, que també n’influencien els relats: la *productiva*, allò que pot dir-se i sentir-se, i la *repressiva*, allò que no. És en el treball d’artesanía d’aquesta gènesis social, que se’m desvelen presències, absències i possibles nous girs conceptuals en la comprensió del cross-dressing. I que no són possibles de reduir a les fases del “*beginning femaling – fantasizing femaling – doing femaling – constituting femaling – consolidating femaling*” que Ekins (1997) distingirà en la “carrera” dels “*male femalers*”, malgrat reconèixer que no eren fixes, que a voltes eren circulars i que n’eren una minoria qui passaven per elles.

La Patricia A. m’avança, en preguntar-li si recorda sensacions de les primeres peces de *roba de dona* que es posà: “és com explicar una olor, una aroma... No sé, no es pot explicar, no? (...) S’ha d’explicar... amb les experiències”.

4.1.1. Intentar esbrinar... si havia estat un impuls o això anava a més... I sortir de la confusió

Mònica D: Tenia... precisar no puc. Entre 7 i 8 anys (...) A casa hi havia una merceria. Aleshores... el fet de... Pues bueno, veníem des de betes i fils, espartenyas, calces, sostens... Vull dir, hi havia una mica de tot. Aleshores, allò va ser un món per mi que dius, “hòstia, aquí puc començar a jugar!”. I a sota el taulell de la merceria... jo m’amagava allà sota, i agafava mitges que no eren elàstiques, d’aquelles de... de l’any de la picó, que tenien forma de cama. Que evidentment anaven amb lliga-cama... ehmm.... *Fins que l’ensexamparen els seus dos germans*¹⁶⁹.

La Mònica D. és dissenyadora gràfica per treball aliè. Té més de 50 anys, i viu en un pis de Sant Adrià del Besós. Durant temps ha viscut amb la Mar, una companya

¹⁶⁹ En el sub-capítol 4.1 usaré les cursives per les veus de les interlocutores quan apareixen enmig de les anàlisis, així com ometré el lloc i la data de l’entrevista. És un intent de facilitar la lectura degut a la quantitat de diàleg que resulta de teixir les seves veus.

d'EnFemme qui s'havia separat feia uns mesos. És pare de dos nois que s'apropen a la vintena, i es varen divorciar amb la seva muller l'any 2002. Des de llavors, i amb la coincidència de fer fallida en un dels seus projectes empresarials, viu amb un salari de 1.500 euros/mes. Recorda el "joc" a la merceria. I la sensació d'un impàs a l'època del "despertar sexual".

El cabdell de betes i fils s'enllaça amb la Isabel, qui conec quan es diu Eli. Ara s'identifica com a trans i ha canviat el nom amb què se'm presentà quan arribà a EnFemme, el nom amb què es movia prèviament a les xarxes virtuals. La seva mare era modista en un poble de les Terres de l'Ebre. Ella ja és vora els 40 anys, desplaçada a Barcelona on estudià Telecomunicacions, i afincada per treballar, avui dia, en una consultoria informàtica amb un salari d'uns 30.000 euros/anuals. La Isabel recorda quedar-se "fixat" ja als 7 o 8 anys, amb la roba "de nena" de la botiga que sa mare tenia a la capital de comarca. I decidir emprovar-se peces ella sola, quan no hi eren la germana o el germà petit. Recorda pensar: "*mira, jo si fos una noia, faria això...*", intuït, però, que era més prudent viure-ho a la intimitat.

Isabel: A vegades venien a comprar altres mares per una nena de la classe. "Aquest vestit...". "Mira, el meu fill que té la mateixa edat, li emprovarem el vestidet". I jo: "no, no!" Ho feia veure perquè és el que havia de fer, però estava allí, guai (...) Igual sí que pensava, sovint, amb... No sé, "com seria ser una nena?" I a vegades somniava en ser una nena. Però jo clar, tot això, mutis i no ho deia a ningú.

La intuïció de mantenir el silenci es reafirma en un succés cap als 12 o 14 anys que la du a prendre la decisió de no posar-se més peces, fins a èpoques que percep "de recaiguda", interrompudes però constants, quan ja viu de manera independent a l'anonimat de la gran ciutat. "*Mon àvia, remenant... remenant l'habitació o alguna cosa, pues va trobar... Una mica de roba de dona (...) Li va dir a mon pare, i ja em van sotmetre a un tercer grau (...) 'Però no saps que només es posen colònia els maricons!'*" (Isabel).

El silenci i el fet de restar atentes i no divulgar cap informació, sembla transcendir edats. El fet de mantenir el que esdevé un secret (el "mutis" i no dir-ho a ningú), s'estén entre genealogies. La Júlia, amb un accés similar a la llenceria i "roba de dona", recorda ser conscient de l'estranyesa amb uns pocs anys de més: "*tu ets un bitxo raro en el món*". "Bitxo raro", concepte que roman en moltes de les narratives. El seu pare era

sastre, i la seva mare era modista. Tenien una casa amb taller propi al barri de la Ribera, de Santa Maria del Mar (Barcelona). Cada dia havent sopat, la mare i el pare sortien a fer un cafè al bar, que alternaven amb les sessions dels dijous al cinema d'on no tornaven fins passada mitjanit. La Júlia recorda com des de vora els 12 anys, ella prenia la roba de la seva mare. Fa una distinció davant la meua pregunta “recordes quan et ‘vestires’ per primer cop?”: “*el fet de posar-te una roba. A vestir no, des de luego*”. Recorda un “*trajo’ de bany que tenia una textura especial (...) L’atracció d’aquella... d’aquella olor suau, d’aquell tacte... agradable*”, al·ludint a una memòria somàtica i sensorial en el sentit fenomenològic de Csordas (1994). El tornava “mil·limetrat” a l’armari, amb temor que en cas de saber-se, pensessin que era “homosexual”. Als 16 anys, però, a casa començaren a exportar el “gènere” a una família de la Diagonal. Coincidí amb el trasllat de la família a una torre que tenien a un poble veí a la ciutat. Època que coincideix amb un “parèntesis” de set o vuit anys en què no recorda “posar-se roba”. I que ella relaciona amb l’entrada a un agrupament escolta, la “novieta” i la “mili”.

La Patrícia A. parla de “sensacions al·lucinants” i el fet d’ésser intruït a una casa “que *no era la seva*”. La seva evocació em serà útil com a recurs metafòric. Recorda provar-se roba de la seva germana i de la seva cosina amb 7 o 8 anys. Ara s’estranya que la seva germana mai se n’adonés. Era de “família oberta”, malgrat “*mai s’havia parlat de sexe*”. És pare d’una noia, i durant el temps prolongat en què ens trobem, es troba a l’atur. Quan decidiren divorciar-se amb la seva muller, marxà de Barcelona i s’instal·là a un poble proper de vora mar on practica pesca submarina, una de les seves aficions.

Patrícia A: Va ser el primer flash (...) Vem anar a casa d’uns parents, ells estan a València (...) Recordo que estava al lavabo (...) I darrere la porta tenien algunes peces de roba. I tenien... Era una peça... era com de ‘raso’. Una peça molt curiosa, no sé per què servia. Així, vermella, molt guapa. Amb unes tires. I me la vaig posar així, de faldilla (...) Estava en una casa que no era la meua, i vaig sentir, no sé, com una “intromisión”. Em vaig sentir molt raro per un cantó. Però per l’altre, també, em sentia com molt a gust. Era com dos vessants. Saber que estàs fent una cosa com... bruta, fosca... (...) Lo que parlàvem abans de quan estàs sota l’aigua, o quan estàs volant, o el que sigui, no? Són les sensacions que tu ets el mateix. Les teves circumstàncies, tota la teua vida és igual, però tens aquell moment que és molt teu.

L'Alexa cerca entre els seus records infantils, i li és difícil. Recorda petits fragments que, amb el pas, del temps ha anat entrelligant: “*em fa l'efecte que algú algun dia em va dir, 'no, aquestes sandàlies no fan per un nen'*”. Així ho recorden amb la Mar, referint al rebuig que d'altres mostraven (“*això és de nenes!*”). No sols referint a l'ús de peces de roba, sinó a gests que podien fer com mirar-se el revers de la sabata doblegant la cama enrere i girant el cap (en cas d'haver trepitjat quelcom), o bé mirant-se les ungles brutes de les mans amb el palmell cara amunt i els dits doblegats. Dels primers dies a conèixer-nos m'ensenya fotografies de la seva mare a la dècada dels quarantes, just abans que ella nasqués, amb una mescla d'orgull i admiració. Rere nostre és obert el seu armari. S'hi compten més de 80 parells de sabates. La mare era model i el seu pare la fotografiava. Ell era secretari general d'una empresa del ram químic, i a casa sempre havien tingut “servei”. Quan el seu pare es morí de càncer, sa mare tirà endavant la família amb més dificultat però els quatre germans feren estudis superiors. Ella ha treballat durant anys en matèria de polítiques universitàries, i ara fa dos anys que s'ha jubilat. Fa ja més de 40 anys que s'ha casat amb la seva muller, és pare de dues filles, i avi de tres néts que són a l'estranger i de qui se n'encarrega llargues temporades. Recorda algun dels “experiments” amb allò que tenia a l'abast.

Alexa: Una de les primeres imatges són unes ballarines color blau marí de la meua mare. Aquestes sí que les puc recordar (...) La mare deixava les ballarines en el bany (...) I vaig decidir que em feien il·lusió. Però clar, les meves habilitats de costura, dificultoses... Les vaig fer amb grapadora i utilitzant roba que li vaig prendre a la mare de color verd. I les tenia amagades, i un bon dia van desaparèixer. Però sospito que la mare les va trobar. Però mai m'ha comentat res.

A continuació, l'Alexa combina una mirada entorn el seu cos, amb esquemes que li són externs a través del què explica les seves percepcions corporals. Ho fa a partir d'una correlació de signes “pèl corporal-masculí / no pèl corporal-femení”. Un significat que li és útil abans de disposar d'altres marcs de referència: “*sempre vaig pensar, quan em començava a fer home i m'anava sortint els pèls i aixíns, que els meus peus eren la part més femenina que tenia. Perquè no tenien pèls, en tenien quatre*” (Alexa).

La Dayanna situa aquest instant de consciència entorn el propi cos als 14-15 anys.

Dayanna: Cuando tenía 14 o 15 años, que estaba identificando ya mi cuerpo. Mi cuerpo no era tan masculino, era mucho más femenino, y se me notaba. Y claro, compañeros de clase como siempre ya empiezan a decir

cosas, y... y tu vas viendo ya, que no eres... no te acoplas muy fácil a este campo.

De zona rural del Perú, provinent d'una família "media", als 13 anys es començà a vestir d'una manera "más professional". El procés de feminització el vinculava a "l'homosexualitat" amb què la seva família sempre l'ha recolzat, en un context que descriu de forta violència vers l'homosexualitat i les travestis: "*¿Cross-dresser? Es que en Perú no existe la palabra "cross-dreisser" (...) Le dicen travesti hasta no operarse. Y cuando te operas y empiezas a tomar hormonas, eres transexual*". A la ciutat de Lima, han assassinat a travestis conegudes seves durant els darrers anys. Als 21 anys es casà amb un noi català. Amb ell arribà amb els documents ja regularitzats a Barcelona, ciutat que percep amb una atmosfera de nul·la hostilitat. Des de llavors viu a la ciutat intentant treballar, ara per compta pròpia, d'esteticista i assessora d'imatge per a "*hombres, 'cross-dreissers' y bio-mujeres*" (tal com ella ho pronuncia).

De família migrada de l'interior de l'estat espanyol, resident durant la seva infantesa al barri de l'Eixample, la Patrícia ja fa 28 anys que decidí desplaçar-se amb la seva dona, des de Barcelona cap a un poble del Pre-Pirineu de 2.500 habitants. Allà, hi ha tingut un fill i una filla, ara ja de 24 i 28 anys. La seva història es construeix entre les bambolines del "món de la faràndula" en què era la seva família paterna (molt més "lliure de pensament i d'acció"), i el caràcter eclesiàstic de les escoles per les que transità, on tot "era pecat". Amb 56 anys, treballa d'instal·lador mecànic frigorífic i fa temporada a les pistes d'esquí de prop on viu, fet que la fa oscil·lar de salari depenent de les èpoques. Recorda vestir-se de petita (espaiadament) amb una camisa de seda de color rosa pàl·lid de la seva mare: "*quan jo tenia 8 anys, els nois no acostumaven a portar el color rosa*". En aquella consciència diu que començava a néixer un petit sentiment de culpabilitat: "*vaig pensar que... que no podia ser, que algo m'estava passant. Però que primer tenia que esbrinar... tenia que intentar esbrinar jo... si havia estat un impuls o això anava a més... I sortir de la confusió*" (Patrícia).

La por a l'escarni, a la humiliació pública, és narrada per la Dorita en un record de quan tenia 9 anys al pati de l'escola. Ella és catedràtica d'una universitat pública catalana, amb un salari damunt els 3.000 euros/mensuals. És casada ara fa 8 anys i quan ens trobem per l'entrevista espera bessonada amb la seva dona, amb qui viu en una ciutat

industrial de la perifèria de Barcelona. En l'època que descriu com del “despertar de la consciència sexual”, referint a la distinció de gènere:

Dorita: Hi havia una nena amb la qual jugàvem... I un dia, li dic... “ah, per què no ens canviem? Tu em deixes el teu vestidet, i jo et deixo...”. Bueno. Llavors, en algun moment, aquesta nena va i li diu, no sé, a una persona gran (...) “Li estàs dient... estàs dient... parlant d’una cosa que havia de ser secreta!” (...) La meua reacció va ser donar-li una empenta. Il·lustra, que jo en aquell moment potser ja era conscient del que estava fent. O tenia una percepció de que allò no es podia explicar, o que no podia... no volia que se sabés.

Immersa en ple franquisme, la Carol recorda el vestir-se amb la roba de la seva mare: una primera imatge d’un “bisú, sostenidors i calcetes”, a l’edat dels 14 o 15 anys. Sa mare era “la dona” de casa, un gran referent per ella. La Carol vincula la seva història en un indret molt diferent als armaris de casa. Però també vertebrada pel Secret. Sense prèvia interrogació meua, engega el relat amb l’estada a *Can Colapi* (Escola Pia) de Barcelona, als 10 o 11 anys. I relaciona allò “femení” com un “rebuig de l’abús aquest d’autoritat”, havent estat agredida sexualment per un capellà.

Carol: Un dia amb un estudi, d’aquells típics abans de les classes, que tots estàvem de cara a la pissarra. I el professor a la seva taula, que era un capellà, estava allà davant. Doncs clar, si et cridava, doncs tu estàs d’esquena als companys... I ell va abusar de mi. (...) Tens molta vergonya, no saps què fer. No pots girar-te, no pots dir-ho a ningú. I aquí ja comença. Això crec que en el fons, algo devia marcar, perquè no em sento ni culpable ni res (...) A lo millor no té res que veure. Però a lo millor va començar que jo em sentia com una mica, com diferent. I em va començar a agradar el tema aquest femení.

La Paula O. em trasllada a un escenari que percep com a vulnerable. Fou el que li permeté “saber-ho amagar” i al mateix temps, “crear la interioritat” que descriu. En el context del tardofranquisme (ara té 51 anys), tenia una “salut feble” a causa de qüestions respiratòries. Anava poc a l’escola de monges, i la cuidava l’àvia. L’habitació de la planxa del pis de l’Eixample on vivia, era el seu racó on vestir-se sempre que la seva família marxava els caps de setmana i ella es quedava per estudiar a casa: *“aleshores era la noia que es llevava al dematí, que es posava unes peces de roba, que es passava tot el dia per casa, que mirava la tele assentada al sofà”*. La vestimenta “de dona” és present des que “té ús de raó”. Tanmateix, en una família “clàssica, retrògrada, de vida de postguerra, si alguna vegada se sentia a parlar d’alguna cosa d’aquestes... *Gent malalta, gent... depravats. Gent que no hauria d’estar al món”*.

Ella ha estat durant anys delegada de diferents grups d'assegurances a l'estat. Exercint la direcció comercial d'empreses nacionals i internacionals amb un salari oscil·lant els 5.000 euros/mensuals. Durant aquests anys associats al *boom* empresarial i a l'auge d'especulació dels mercats financers, ella es dedicà en pocs anys a comprar i vendre els immobles on vivia, amb què acumulà un capital important. Ara comenta que la "realitat conjuntural és una altra", i viu instal·lada en un poble de menys de 10.000 habitants al Vallès Oriental, amb un salari de 2.000 euros/mes. Avui dia, continua viatjant molt per motius de feina. La seva dona, però, manté el seu "estatus" perquè continua de manera autònoma amb la seva minuta d'advocada.

L'heterogeneïtat d'experiències d'aquelles qui es "posen roba de dona" des d'una edat temprana, apareix més clarament durant l'adolescència. En ella, aquesta pràctica es mescla directament amb el que perceben com l'àmbit de *la sexualitat*. Dues peces fragmentades els hi són d'utilitat per explicar-la: l'experiència de la masturbació i la percepció de la pròpia orientació eròticosexual. Sols més tard relacionen ambdues peces amb la vivència del *gènere*. En aquell instant però, són aïllades a l'interior de l'esfera de significat de *la sexualitat*, generant per sí soles i "sense" la dimensió de *gènere*, enorme confusió. Cada una de les històries compon les peces a la seva manera. La interacció de les peces de "roba de dona" amb la masturbació per sí sola els hi és clara, però no els hi és suficient per comprendre integralment allò que les remou.

Paula O.: Sobretot de la meva generació i tots els que van venint, totes les que van venint, jo penso que hi ha un moment d'excitació sexual. El fet d'anar amb roba femenina, és per acabar explosionant. A soles, a més a més. Hòstia, a mi això és el que a vegades em feia barrinar.

La Isabel presenta el marc de comprensió i de representació que li oferia son pare: el de "maricón". Malgrat viure fantasies eròticosexuals vinculades a la idea de ser una dona, cap dels dos marcs principals dels què disposava li eren d'utilitat. Ni el marc de la "sexualitat", de l'excitació genital amb una mateixa a partir de la sensació que li produïen les peces de roba, una excitació que diu no haver experimentat mai, ni el vincle d'allò que vivia amb l'homosexualitat. Fins més enllà dels 30 anys sempre havia estat i l'hi havien agradat les dones. "*Amb el món de la sexualitat i tot això... Jo sí que crec que hi té [relació]. Però no és una relació directa. És que no sé com explicar-ho (...) Potser si m'haguessin agradat els nois, ho hagués tingut més fàcil*" (Isabel).

La sensació que no era clar encaixar “l’heterosexualitat” amb el mode de significar les experiències sensorials vinculades al gènere percebut, també l’explica la Patrícia A. Ella relaciona l’excitació a un “nivell interior”, a quelcom que es “despertava” i que la feia sentir còmode en certes situacions independentment de l’orientació del seu desig heterosexual, però que presentava certa desorientació.

Patrícia A.: Resulta que era un noi biològic, que li agradava l’entorn... tot l’entorn femení. El gènere femení s’hi sentia molt bé, quan em posava prendes o em vestia... I a més li continuaven agradant les noies (...) Els anys anaven passant i la confusió continuava, eh? (...) A vegades hi ha masturbació, no sempre (...) Una cosa que em dóna bona sensació. A veure, de fet sempre ho he viscut així, com amagat. I suposo que com que ho he vinculat més al sexe, que no al gènere... Clar, això ho estic descobrint ara, no? Clar, jo ho he associat més amb el sexe. I jo mateix, allò ho havia d’amagar molt. Saps?

La Júlia elabora un argument que li és útil per encaixar les peces de l’heterosexualitat: el seu “desdoblament”. Dissocia l’*orientació* eroticosexual que descriu a través de la *relació de proximitat* amb el subjecte –les noies-, d’una *pràctica* eroticosexual que localitza als genitals, a través d’una *relació proximitat* amb l’objecte –la roba-.

Júlia: Jo he sigut una persona tímida, i a mi em va costar molt acostar-me a les noies. Quan era jove, em costava. Però he arribat a intentar racionalitzar que lo que jo feia era desdoblar-me i ser dues persones, no? No sé si és veritat o no és veritat, jo no ho sé. Això ho he pensat després. Clar, evidentment, quan em masturbava, necessitava tenir una roba femenina posada. Tocar-la o tenir-la al costat.

La Jeïna, economista de quasi cinquanta anys, treballa a la consultoria d’una empresa financera. Viu amb la seva muller i dos fills a un poble proper a Barcelona. De família migrada de la “Castella profunda”, el seu pare treballava com a obrer i la seva mare a casa. Allà vivia també amb la seva àvia, i tres germans i germanes. Recorda vestir-se amb 14 o 15 anys. La primera sensació: “*no ets normal*”. *No m’hi veia*. *‘Em veig raríssim*’. *I pensava que ningú del món feia les coses que feia jo (...) ‘Pues mariquita*’”. Ella s’imaginava al llit “fent el que fan les noies”, tenint relacions eroticosexuals amb nois. Era conscient però, que no podia expressar-ho a les noies amb qui estava ja que s’haguessin imaginat que era “homosexual”.

La Mar també descriu els mecanismes que emergeixen en les relacions eroticosexuals i que creen desubicació, així com les eines de re-ubicació de què disposa:

Mar: En el moment de la masturbació, jo m'imaginava com a noia. M'excitava això, no? Després quan estava amb una noia m'excitava la noia, però era un mix, no? (...) La veritat és que és una mica estrany. Tenir la sensació aquesta de que ets noia, però a la vegada estàs penetrant algú, no? I de cop i volta, juntes els dos cossos, i penses que estàs tu penetrant però com si estiguessis... com si t'estiguessin penetrant a tu, no? I són totes unes paranoies. O t'hi poses a pensar-hi i a donar-hi voltes i dediques un temps a entendre't, o si no et dediques un temps a entendre't, tires endavant i dius: "mira, doncs tothom té les seves 'neures', i aquesta és la meva!".

La fantasia opera com a element de regulació de la identitat i dels seus marges, dels seus límits. L'argument del "sexe" forma part dels discursos medicopsiquiàtrics, socioculturals, etc., que circulen per ubicar el fet d'excitar-se i masturbar-se sent en contacte amb roba *femenina* o "imaginant-se com a noia", en el paradigma de l'heteronormativitat. Es fa coincidir sensacions particulars i els afectes amb l'objecte -la roba-, a determinades zones corporals; eludint la globalitat de les superfícies eròtiques que es desvelen en el contacte entre la persona i l'objecte.

La persona no és exempta de tals influències. La relació "excitació amb roba femenina - fantasia eròtica" actua en dos nivells. El primer és que el "sexe", aïlladament, esdevé un element dissonant per la persona, és a dir que travessa i des-ubica la raó aparent. El "desdoblement" és l'estratègia de la Júlia per ubicar-se en el marc de l'heteronormativitat. El segon nivell, és que l'argument aïllat del "sexe" incorporat a la fantasia, facilita gestionar el *centre* i la *perifèria* que es constitueix entre l'experiència *pública* de la identitat i del desig eròtic, amb l'experiència *íntima* dels mateixos. D'altres arguments apareixen però, quan es contacte amb d'altres referències que es tenen a l'abast.

4.1.2. Altres "bitxos rars" existeixen. Ubicant-se [en] i configurant un nou sistema de relacions

La comprensió i posició en una cartografia de vivències, es desenvolupa a partir d'analogies, distincions i pràctiques relacionals amb les referències que es tenen a l'abast. Les persones s'ubiquen a partir d'un mapeig en relació a diferents comunitats que s'han configurat en la trajectòria sociocultural del context català.

Hi ha imaginaris que es construeixen en contextos rurals catalans com el que narra la Isabel: “*si això al meu poble [al Delta de l’Ebre] no existia! No existien ni... Bueno, hi havia els maricons... i les lesbianes no existien. I els transexuals, menos. Eren... No, eren homes que es vestien de dona per fer el pallasso a la tele!*”. La referència més immediata amb el món d’allò punible i pecaminós, és aquella que la seva família recorda al poble. Era una família de “rojos” però amb la moral catòlica pròpia de l’època: “*als anys seixantes, el capellà del poble va agafar i va fer desfilar per tot el poble, així, a tots els sospitosos d’homosexualitat (...) Això, al poble, va crear una mena de trauma i psicosis*”. L’articulació del “vestir-se” i “l’homosexualitat”, m’obligarà a atendre l’engranatge del procés de construcció de l’experiència que descriuen.

A diferència del poble, la Carol descriu els setantes i vuitantes en què a Barcelona “corrien els grisos”. Ella és vora els 70 anys. Durant molts anys ha estat vivint al Maresme, sent directiva d’empreses del ram químic i tèxtil amb unes bones condicions salarials. És una gran aficionada a les carreres de cotxes i té diferents automòbils amb què encara “corre”. Ha estat en càrrecs directius d’empreses vinculades a la competició. Fa dos anys s’ha divorciat amb la seva muller, qui no en volia saber res de la “Linda” (nom amb què s’identificava abans d’iniciar un procés trans). Ara, la Carol ha decidit viure totes les hores del dia “com a dona”, i després de la separació ha viscut durant temps en un pis “com una caixa de llumins” al mateix barri d’EnFemme. Comparteix l’espai amb la Lilly, companya trans argentina, que és la seva actual parella. M’explica com durant el tardofranquisme, ella anava al New York que era un bar “de meuques¹⁷⁰ i maricons” al Barri Xino.

Carol: D’aquella època, de travestis n’hi havia pocs, no n’hi havia gaire. Però jo recordo que si alguna vegada es parlava, els companys tenien una imatge molt masculista, saps? És a dir, si anaves a lligar i per desgràcia lligaves amb un travesti enlloc d’una noia perquè t’has equivocat, i te l’emportes al llit, i te n’adones de la sorpresa... Algun d’ells deia, ‘que li faria una cara d’hòsties’ (...) En canvi, jo hi he estat amb travestis. I jo m’he trobat a gust (...) Conec molt poques que són travestis de carrer. Com diria jo? Carrer privat (...) Normalment totes es dediquen a la prostitució, i això ja és un altre món.

¹⁷⁰ Treballadores sexuals.

La vinculació entre les persones travestís i el treball sexual és quelcom que transcendeix l'imaginari en un ampli ventall d'edats i d'experiències. Totes les persones d'EnFemme subratllen no haver treballat al mercat sexual, ni identificar-se amb les travestís/travestis qui hi exerceixen. No voler ser llegides: “*amb necessitat de... de vendre's, per guanyar-se la vida*”, com expressa la Jeïna. En paral·lel, per algunes ha estat una finestra on emmirallar-se i des d'on saltar, coneixent que hi ha d'altres “bitxos *raros*” més enllà de les parets de la llar. Les travestís/travestis els parlaven per sí mateixes. La Mònica D. narra dels seus 16 o 17 anys:

Mònica D: Quan s'acabava la festa era allò, “anem a veure els travestis de la Rambla de Catalunya”. I bueno, anàvem allà, pujàvem amunt i avall. I anàvem a veure aquelles senyores. I evidentment, la gent els hi deia coses i feien comentaris despectius de tota mena. Jo podia fer, si calia, aquell tipus de comentari perquè era el que tocava. Però jo veia altres coses.

Alba: Què veies?

Mònica D: Un referent. Vull dir, era una persona que havia dut molt més enllà el mateix que jo feia (...) La primera imatge que jo vaig tenir del món... del transvestisme, que no fos jo. Vull dir, van ser elles. Elles eren les que d'alguna manera em deien... O sigui, jo vaig veure de dir, “no sóc l'únic bitxo raro. Hi ha més bitxos raris”(...) La imaginació no vola massa més. I dius, “bueno, pues... Avia'm, tinc dues opcions. Seguir-ho fent servir per la meua pròpia excitació. O sinó, l'altre sortida és aquesta. Aquesta no em convenç” (...) En aquell moment vaig dir, “no ho puc fer públic”.

Una de les formes de gestió del silenci i de la recerca d'informacions –tant sensorials com d'auto-ubicació en la possible configuració d'aquest sistema de relacions entre el referent travestí/travesti i elles-, es vinculava també amb l'experimentació eroticosexual. La Patrícia A. feu la “mili” a les Palmas de Gran Canària. Allí tingué la seva “*primera experiència amb una travestí molt guapa*”¹⁷¹. Temps abans havia experimentat amb ella mateixa diferents pràctiques sexuals, vinculant-les a sensacions que li facilitaven percebre's en el gènere femení. Al mateix temps, apareixia la sanció de l'homosexualitat associades a elles¹⁷².

¹⁷¹ D'altres com la Paula O. o la Júlia, interrompen totalment la pràctica durant l'època de la “mili” o hi retornen intermitentment durant els permisos.

¹⁷² Moltes de les persones d'EnFemme diuen haver experimentat amb cremes dilatadores o *dildos* cercant “la sensació” [que vinculen al món de la feminitat]. Gran part d'elles diuen no gaudir-ho. Aquelles qui

Patrícia A: De vegades m'introduïa alguna cosa per l'anus, i ja em cridava molt l'atenció i em feia sentir molt tia. I ahora, em sentia com... maricón. Maricón. I clar, és una cosa que m'agradava però també, després jo em fotia fàstic de mi mateixa, no? Em sentia maricón. Però no... Pel fet. No allò que m'hi sentís, sinó pels fets.

Al retornar a Barcelona, inicià una relació que durà deu anys amb una persona travesti de Valladolid. Era treballadora sexual en el carrer Wellington, prop del Parc de la Ciutadella. Les nits que acabava “la festa amb els col·legues”, l'anava a cercar. Aquesta relació s'acabà el dia que s'ajuntà amb la qui ha estat la seva muller als 30 anys.

Moltes de les persones qui compten amb una trajectòria des de petites o joves en el “posar-se roba de dona”, coincideixen en com en els primers instants de la vida de la parella, minva el desig i la possibilitat [o disponibilitat]. O bé, com descriu la Patrícia, la “co(i)nstitució” del matrimoni actua de “fre” en elles. La Jeïna, de família catòlica i practicant, m'explica: “*allò de dir, 'hòstia, vaig a... com déu mana!*’, va ser als 25, just abans de casar-me. Però després ho vaig deixar. T'has casat, ja no pots continuar per aquesta via (...) Tenia por de, de... de que no ho acceptés [la seva dona]”. Tot i continuar narrant com als 30 anys, a poc a poc, el desig de “vestir-se” retornà i als 35 era quelcom “brutal”: “*vestida de dalt a baix, maquillada i el que faci falta*”. Atemptava a la “Carta de los Apóstoles”¹⁷³ que es coneix de pe a pa.

Paula O.: A vegades això es pot donar a confusió. No, no, a mi sempre m'agraden les dones. I sempre m'he sentit atret per les dones. Quan veig una dona maca, dic: ‘ojalá fos com tu’. I sempre miro cap allà, no? Això, influenciat per la mentalitat que t'ha educat i per la que portes al mateix temps, et va tancant en un cercles viciós que és el teu, no? I aleshores ja és una lluita de que la teva vida paral·lela no es descobreixi, i a veure com la pots fer conviure amb les teves relacions i amb d'altres històries.

m'han ensenyat el *dildo*, sovint l'han comprat d'una mida gran. Poques han usat un *plug* anal. Moltes, o bé n'han fet la compra per internet o l'han comprat al *sex-shop* fent-me saber explícitament que no en donaren cap explicació a la botiguera.

¹⁷³ El Deuteronomi és el cinquè llibre del Torà, i per tant, de la Bíblia. Recull al punt 22 (5): “*Casos varios (Lv 19,19): 5. La mujer no llevará ropa de hombre ni el hombre se vestirá con ropas de mujer, porque el que así obra es abominable para el Señor, tu Dios*”. En el peu de pàgina especifica: “*Estas normas buscan mantener el equilibrio y la armonía tanto entre las personas (...) La intención es educar al pueblo para que cada persona viva y actúe como lo que es, y para que cada animal y cada vegetal cumpla correctamente la función que debe cumplir (...) podría tratarse del esfuerzo por corregir prácticas populares que atribuían ciertos rasgos mágicos a la mezcla de diversos elementos*”. Hirschfeld escribia, dels comentaristes bíblics, com la prohibició era una protesta a l'hàbit al paganisme dels sirians i els fenicis, “*where men in women's clothing and women in men's clothing held marches*” (Hirschfeld 1991: 244-245).

La Paula O. recorda la compra de les primeres robes precisament a l'època del matrimoni, més enllà dels primers “*pinitos*” fets al Corte Inglés als 18 anys. Necessitava tenir una imatge pròpia, el desenvolupament de la qual havia anat perfilant-se amb la seva independència. Tot i tenir els armaris separats amb la seva dona –separació que encara mantenen-, expressa el temor percebut: “*‘em faran fora de casa, ningú m’acceptarà, fotré un disgust a tota la família, això no funcionarà’. I jo sempre he dit que, o sigui, si allò em passa avui... Si el temps es pogués traslladar, jo aniria al canvi de sexe. Seguríssim*”.

L’Helena, metgessa de seixanta-quatre anys, exerceix a un hospital públic i té una consulta privada. És resident a Barcelona. Parla d’aquests instants d’interrupció que s’esdevingueren a partir del seu primer casament. Primera muller amb qui tingué tres fills i filles, abans d’ajuntar-se de nou amb una dona del seu mateix ram.

Helena: Això es va quedar esmorteït, es va quedar mort. Durant uns anys no vaig... no vaig recórrer a l’Helena, que tampoc es deia Helena, a posar-me roba. Fins un dia que vaig tornar a tenir la necessitat. I me la vaig anar posant. Si un dia esporàdicament em trobava sol a casa, pues aprofitava per posar-me roba que m’havia comprat i que tenia amagada. I això cada vegada va anar amb augment.

Carol: És com una caixa... aquella, de la caixa de pandora, no? Que l’obres quan estàs sola i que saps que no ve ningú, i després tornes.

La sensació d’un entorn de “comoditat”, d’una “estabilitat”, “d’altres horitzons” que ocupaven els dies i les nits en d’altres aspectes referents a l’àmbit laboral i la vinculació dels temps d’oci amb la família, coincideix en l’època de consolidació de les relacions de parella o matrimonials. Tal consolidació irromp temporalment el procés de moltes d’elles, o bé comporta un moviment com el de la “caixa de pandora”: aquest intercalat fluid entre “obrir” i “tornar” del que parla la Carol. En canvi, l’Helena relaciona la “rutina” i les “desavinences” amb la parella a un retorn del “vestir-se” per evadir-se de les situacions conflictives. Els estudis o la professió esdevenen també un paraigües d’aixopluc per aquelles qui viuen de manera independent sense les parelles. Com la Isabel, qui durant uns anys i veient a la gent del seu voltant amb “una vida encaminada”, es dedica a la recerca intensiva d’activitats: venda ambulants, collida d’oliva i raïm, informàtica, estudi de llicenciatures i màsters, etc. Pretenia “*intentar portar un altre tipus de... de vida. I bueno, no pensar en això de vestir-me, ni res d’això. Intentar tenir novia...*”. Totes elles narren però, com el “cuc” continuava viu al seu interior.

La Patrícia descriu un desplaçament territorial, l'entrada d'ella com a nou membre a una comunitat rural. Les seves paraules mostren una analogia entre la "societat" que descriu i la institució del "matrimoni": l'entrada en un món la *respectabilitat*, en el sentit de Skeggs (1997), ha d'ésser mantinguda. Esperava una "curació" en el mateix ingrés.

Patrícia: Tu arribes en allà, és una comunitat tancada a més a més, bastant tancada, perquè joestic al Pre-Pirineu (...) I t'has de fer un espai. Amb tot això, tu esmerces molts recursos i t'esforces molt. Precisament per fer-te aquest espai, per ser un membre de la comunitat respectat (...) Per ser sincer amb mi mateixa, albergava l'esperança que la vida de poble fos una mica... curativa (...) De fons, tenia una mica l'esperança de que a lo millor el fet d'incorporar-me en una nova societat, com si hagués marxat a França o a Itàlia, doncs hagués desenvolupat en mi uns mecanismes de defensa, que això hagués quedat arraconat (...) I han passat igual 10 o 12 anys. I de cop i volta recordes que tu estàs incomplert o estàs incomplerta, diga-li com vulguis. I tornes, altre cop, a començar una mica... aquest espai d'anar i tornar, aquest... el ying i el yang, el bo i dolent, etc.

La compra de les primeres peces de roba té una importància cabdal. "*Són coses que et queden fixades*" subratlla la Júlia qui, prèvia a la seva adquisició o en paral·lel a la tímida compra, havia cercat serveis externs on posar-se "roba de dona". Durant la dècada dels vuitantes, es relacionaven a l'oferta de serveis sexuals a través d'anuncis als diaris. Moltes coincideixen en la insatisfacció que els produïen els serveis, així com en estar posteriorment allunyades d'ells i cercant d'altres recursos, fins a retornar-hi. Mentrestant, moltes usaven peces de roba de les seves mullers degut al seu immediat accés. Eren peces netes o peces que treien de la roba bruta evitant deixar qualsevol rastre, evitant qualsevol "risc".

Júlia: No, no. Més que un patiment... [silenci]. Jo sempre he sigut conscient de que... que hi havia un risc. Lo que he intentat sempre ha sigut minimitzar el risc. Patir no, patir no. Angoixar-me... jo no m'he angoixat mai a la vida. Però clar, procuro... procurava ser molt fidel amb tot, i que no es veiés per on ha passat la Júlia.

En aquella dècada i encara ara, els viatges professionals es convertien en contextos de compra i de vestimenta, com el viatge de la Júlia a Saragossa l'any 1983: "*justament, l'hotel el tenia al costat d'uns grans magatzems. Estava sol i vaig dir... I te dic lo que vaig comprar. Era un conjunt interior, sencer, blanc (...) Però evidentment va acabar tirada, como tanta que vino después*". Els viatges facilitaren, a moltes, les primeres sortides fent la volta a l'illa de cases amb peces de roba "femenines" o bé el contacte amb qualcuna altra persona. No obstant, moltes afirmen no disposar d'un "mínim" per

sortir en aquells temps, referent a que no es sabien maquillar o bé no tenien perruca, etc. D'altres com la Jeïna, s'apropaven a grans superfícies com el Corte Inglés o a botigues de la multinacional Inditex, sovint espaïoses i “anònimes”. Ho feien amb les mides ja preses, dient cercar peces de roba per les seves mullers i esperant provar-s'ho a casa. Tant els comerços d'Inditex com els *xinos*¹⁷⁴, *outlets*, etc., es vinculen amb no invertir “grans fortunes” com diu l'Helena. Gran part de les peces tenien un pas efímer pels seus amagatalls abans d'acabar llençades al container: “*el lloc més segur és la maleta del cotxe, a la roda de 'respuesto'*. Allà hi anava una bossa amb les coses que necessitava. Llavors quan havies de fer una sortida o un viatge amb la família, allò se n'anava al primer container que trobaves pel carrer” (Helena). Aquesta percepció de l'estalvi no era similar per a tothom.

A la dècada dels norantes, moltes començaren a comprar *online* fent arribar els paquets a la feina o bé a botigues associades a la pròpia casa comercial, sempre de fora el seu barri. Per d'altres com la Mònica D., ha estat l'instant de la separació o divorci el que els ha permès començar a disposar de “roba de dona” als seus armaris. Fins llavors, es posava les peces de la seva muller. Algunes com la Isabel, visqueren l'entrada a la joventut a finals dels vuitantes i principis dels norantes. Època en què l'atracció d'imatges ambigües com la de David Bowie, que li produïa repulsa, o bé d'altres referents populars, li facilitaren cercar estètiques més “unisex”. La Pepa qui té més de quaranta anys i treballa a una fàbrica automobilística en un poble industrial de la perifèria de Barcelona, recorda l'època en què les discoteques com el *Studio 54* al Paral·lel, o la discoteca Metro al Poblenou adreçada al públic gai, albergaven “*new age, drag queen, new romantic*”.

Moltes de les persones llençaven les peces de roba o d'altres objectes com perruques, cosmètica o joieria, al container¹⁷⁵ [àmpliament descrit i anomenat com a “purga” en investigacions precedents: Bullough i Bullough (1993), Ekins (1997) o Burgos (2010)]. La *purga*, el llevar-se de tot material que sentien que no els convenia, introduïa la noció de *discontinuitat* en el “posar-se roba de dona”. Una història que no es pot imaginar

¹⁷⁴ Empro comerç “xino” com a terme *emic*, i fortament estès al context català.

¹⁷⁵ La *purga* i adquisició de roba apareix com a característica diagnòstica sense precedents, al “*Transvestic Disorder*” [302.3] del DSM-V (APA 2013): “(...) When their partner is not cooperative, they may feel anxiety, depression, guilt, and shame because of their desire to cross-dress. In response to these feelings, these men often *purge* their wardrobe of female clothing”.

contínua però que tampoc pot reduir-se'n la seva complexitat al dinamisme del “cercle neuròtic” que descriu Gina Furlong, fundadora de Crisálida¹⁷⁶. El “container” esdevenia un element clau en el sistema simbòlic que constituïa la *purga*, puig n'esdevenia testimoni del seu poder. La destrucció del material que divulgaria el Secret, pretesa amb el llançament, generava el terreny per a noves compres i que el “vestir-se” re-aparegués després de més o menys temps. És a dir, la *purga* més enllà de combatre el desig, esdevenia a voltes la condició necessària per a la seva supervivència.

La *purga* apareix, principalment, davant dues circumstàncies. La primera, tal com l'Helena expressa, davant una possibilitat de “descobriment” de la roba (en aquest cas amagada a la roda de “respuesta”). Aquí, el *valor* del sí mateix o la identitat com a *home* es sosté sota un “risc” constant, i la *purga* n'és la seva expressió. L'Alexa vincula l'adquirir de nou peces de roba, a la freqüència i ritmes de les relacions sexuals amb la seva muller. En la segona circumstància, la *purga* apareix en moments en què impera el sentiment de culpa i es nega la pròpia vivència. Les persones me l'expressen amb un deix de fàstic o incomprensió en la seva gestualitat: “però, què estic fent?”, recorda pensar la Isabel després de dos o tres dies d'haver comprat alguna peça. La *purga* en ambdós casos, opera a l'interior d'un sistema de “*basurización simbólica*” (Rocío Silva 2005). Aquí, la vestimenta és una al·legoria equivalent a “l'alteritat” que semblen voler identificar fora d'elles. El material usat, ofereix una imatge de sí mateixa que desconcerta i que necessita ser evacuada per tal de trobar una “coherència interna” perquè el sistema normatiu continuï funcionant: “*a partir de una propuesta de jerarquización de las diferencias*” (Silva 2005: 17). Per començar, entre allò que és públic –el vestir-se amb peces “masculines”, i allò que és privat –fer-ho amb peces “femenines”-.

La sensació de culpabilitat entre aquelles qui tenen parella o una relació sexoafectiva estable, apareix sobretot davant dos escenaris que, malgrat ser similars, es situen en

¹⁷⁶ Furlong descriu en un diagrama el “cercle neuròtic” del *travestisme*: desig irresistible de vestir-se de dona → vestir-se de dona → sentiment de culpa al desvestir-se → promesa a una mateixa de no tornar-se a vestir de dona → fort penediment → destrucció de les peces de roba → acumulació del desig de vestir-se i nou avituallament (Furlong a Burgos 2010: 118).

Crisálida és un grup que neix l'any 1996 a la Ciudad de México per tal de recolzar a “*hombres travestis heterosexuales*”, una de les primeres referències en el panorama internacional. El projecte s'acull dins el *Centro de Capacitación y Apoyo Sexológico Humanista* (per a més informació: <https://www.facebook.com/crisalidacecash/info>).

temps diferents. Un escenari apareix davant la inestabilitat amb la parella/matrimoni, i en què la *purga* emergeix com a mecanisme de “prevenció”:

Mònica D.: Quan estava a punt de separar-me, em va agafar un atac de por d'aquells de ‘uí, uí, uí... que se'm desmunta la vida!’. I allò clar, jo tenia la meua vida muntada. Viví amb una parella, tenia un pis, tenia dos nanos... Vull dir, només em faltava el gos per ser una família correcte (...) Vaig agafar tot lo que tenia, i plaf! Ho faig ficar dintre unes bosses i tot dins el contenidor (...) Perquè en aquella època em podia permetre comprar roba bona.

L'altra escenari apareix un cop s'ha trencat ja una relació sexoafectiva. La Dorita vincula a la ruptura: “*no vols ser així i intentes curar-te* [èmfasis]. *Amb la qual cosa és, evidentment, absurd*”. Ella pensava que “*la frustració era per culpa d'això*”. Sovint, passava d'una compra de roba que descriu com a “compulsiva”, a estar mesos sense “travestir-se”. Sempre ho ha compartit en la intimitat de les tres relacions que ha considerat sèries. En elles ha pogut traslladar-ho també a l'àmbit eroticosexual, tot i dir que les parelles no s'han implicat amb el seu “travestir-se”. L'instant àlgid del sentiment de culpabilitat és el moment de la ruptura, malgrat les formes específiques del seu malestar i patiment són latents en la seva pràctica quotidiana.

Dorita: Tenia l'oportunitat, que no en tenia gaires, de vestir-me de dona a casa amb la intimitat total (...) Em sentia com culpable. Durant l'estoneta que m'havia estat mirant-me al mirall i tal, fantàstic. I després, ‘ai, mare meua!’ (...) Com d'haver caigut en la temptació, haver-me deixat portar per... diguem-ne... una cosa com primària, emocional, i no haver controlat (...) Igual que hi ha un rebuig de la societat, entenc que hi ha una part de mi que rebutja l'altra part de mi (...) Això de la purga... obeïa a la necess... Volent no ser-ho, o ser cross-dresser o travestí. Però és igual, al final no pots, perquè és el que ets. I no pots renunciar a una part de tu (...) No volia que m'agradés vestir-me de dona. A veure, més perquè em sentia súper confós. Perquè jo no... Jo no sentia ni que volgués ser dona, ni que m'agradessin els homes. Però com que la identificació és aquesta, que socialment un home que li agradi vestir-se de dona és homosexual o transexual... I jo em sentia així... Hi ha alguna cosa que no funciona.

La “culpa” apareix en totes i cada una de les trajectòries durant el procés en què la pràctica roman oculta, independentment del mode d'expressar-la i de l'instant d'inici de la persona en el vestir-se. No sempre es vincula a la *purga*. La Mònica V., veïna de Barcelona de 61 anys, qui s'ha pre-jubilat ara fa un temps però continua treballant de manera autònoma en la compra-venta de materials de construcció, és “de les que no llença res”. Durant molts anys, havia llogat un traster al carrer Béjar on guardava la seva

indumentària, o bé la resguardava en pisos de “noies de pago” [treballadores sexuals]. Sempre “trobaves un lloc”. El sentiment de culpabilitat del què em parla es deriva “d’adoptar una personalitat que no era la meua (...) “com si fes algo dolent, i senties un sentiment de culpa. Quan t’ho treies tot, ‘hòstia, què has fet?’ Això passa igual que quan un tio se’n va de putes. Està bé i quan acabes dius, ‘hòstia, per què ho fas?’”. El sentiment de culpa difereix però, entre persones qui han començat a vestir-se acompanyades de les seves relacions afectives i parelles, o bé amb coneixement d’elles. La comparació de la Mònica V. amb “l’anar de putes”, introdueix una doble direcció: el gaudi associat a un recurs immediat que atorga benestar, i la consegüent sensació de culpabilitat en relació a un fet “dolent”, que atempta la bondat amb l’activitat sexual extramatrimonial.

Patricia A: La sensació que he tingut sempre és aquesta, la clandestinitat. Que t’hi fas i que també té el seu... a veure, també té el seu rotllo. Però bueno, no és exactament el que voldria (...) [La clandestinitat] és un recurs que està bastant a l’abast, generalment (...) T’arribes a afartar d’aquest canviar. Jo hi ha molts matins que m’agradaria tenir, pues la meua roba... I al matí et vesteixes i fas vida normal, i vas així.

El llarg període d’ocultació o d’omissió de la pròpia exposició pública, de no conjuntar el vestir-se i fer “vida normal”, es relaciona amb una moral sexual [catòlica] que és la que condueix a les associacions amb el món de les “putes”, “travestis”, “homosexuals”... La clandestinitat és el recurs immediat per resguardar en el domini privat, no sols el Secret, sinó la culpa. I per tant, individualitzar el plaer i l’avaluació de la moralitat en cada acte que s’hi relaciona.

4.1.3. Emergències: Arribar a port per continuar navegant

El primer instant de posar-se una peça de roba, la sensació o el record, sembla començar en punts distants de l’experiència vital de les persones. Descriure les circumstàncies personals “d’entrada” a “posar-se roba de dona”, influencien què és allò que es mira en una mateixa, i el seu mode. Consegüentment, influencia el relat entorn el desenvolupament del propi “jo” (el *self* goffmanià), la definició de la pràctica i allò que s’associa a ella.

La Judit és nascuda a Girona i té 43 anys. Viu a un poble del Vallès Occidental després de canviar múltiples cops de domicili, passant per metròpolis europees com París, degut a la seva feina. És Doctora en Física i treballa actualment coordinant programes a l'interior d'un gran complex d'investigació. Cobra un salari d'uns 2.300 euros/mensuals. Fins l'estiu del 2015, viu amb la seva dona i els seus dos fills de 6 i 8 anys. Quan començà a posar-se roba de “dona”, necessità contrastar amb la seva mare la hipòtesis primera d'haver-se vestit de petita, relat que semblava “comú” entre moltes persones del seu voltant: “[si] *aquests sentiments de repressió havien estat tant forts que fins i tot els havia eliminat de la meva memòria*”.

Judit: Jo mai me vaig transvestir de petita (...) Als 29 anys, doncs, la meva xicota estava fora, va deixar-se un camisó en un armari i vaig tenir una il·luminació. El vaig veure i vaig dir, “i per què no te'l poses tu mateix?”. “Tu mateix”. Jo, com a noi. I me'l vaig posar i va ser com una il·luminació, va ser com una explosió interior. Vaig dir, “però si aquest també sóc jo. Aquesta és una identitat que desconeixia i que és. Que també sóc jo, que també em representa”(…) I vaig adonar-me'n de seguida que allò podia canviar la meua vida, i estava segura que no se n'aniria. Llavors, jo totalment excitada, vaig intentar no fer res més. Intentar racionalitzar-ho. I veure què... què realment em passava. Vaig començar a fer-me totes les preguntes típiques i tòpiques de la gent que ve de fora: “sóc homosexual? No sóc homosexual? Doncs... vull canviar de sexe...?”(...) El segon dia me'n recordo que em vaig moure. El primer dia no m'havia atrevit a moure. No... ni tant sols se'm va acudir. Simplement em posava davant el mirall i em mirava aixís, en posició hieràtica.

Alba: Perquè... Què és el que vas veure en el mirall, quan et vas veure per primer cop?

Judit: Un altre jo. Evidentment no anava maquillada. Evidentment... la meua imatge era masculina. Però tant sols el camisó a sobre... Doncs em fixava en petits detalls com ara, no sé, el costat per exemple, o el final del camisó. I aquells petits detalls, doncs... hi feia abstracció i allà hi veia una noia. I... i llavors notava que allò també era jo. Era un jo amagat, no? Una mica. I això va ser un descobriment, totalment racional! (...) El tercer dia em vaig atrevir a posar-me dues coses! (...) Evidentment, no li podia dir res a ningú, perquè no tenia la situació controlada, no sabia què em passava. Si ho verbalitzava, si li deia a qui fos, a la meua xicota: “mira, escolta'm, me passa això...” Doncs ella començaria a preguntar: “i què ets? Ets així, ets aixà, què te sents?”. I jo no ho tenia clar, no podia donar respostes perquè no sabia què era.

(...)

Qualsevol fet totalment normal i quotidià, com ara pujar unes escales o obrir una porta, prenen una nova dimensió si tu prens una nova identitat. Si tu prens una altra identitat, un altre ser, llavors ja implica... Cada fet banal

ja implica una fita. Obrir una porta, obrir la porta de casa, és una fita. Perquè a fora d'aquella porta, hi ha l'Altre [majúscula meva]. I llavors ja, és un fet cabdal. Perquè ja no només jo estic d'acord amb mi mateixa o estic amb desacord amb mi mateixa. No, no, ja no només sóc jo. Sinó que sóc jo en relació amb els altres.

Alba: Què vols dir, rere la porta "hi ha l'Altre"?

Judit: A dins a la casa, estàs... És casa teva, tu estàs segura. No has de discutir, no has de convèncer a ningú. T'has de convèncer a tu mateixa. Tu amb les teves pròpies pors, amb les teves inseguretats o incerteses, tu t'ho fas. Si obres la porta i surts a fora, tens la mirada de l'Altre. I això és important, clar, som socials. I llavors, no només ens importa com som, sinó també ens importa com ens valoren... quina... quina valoració, què som per la resta de gent.

(...)

Judit: És adrenalina. Directament és, totalment químic. És que es nota, es nota. Pessigolleig, activitat... el cor va ràpid, se t'aguditzen els sentits... És adrenalina, adrenalina realment. Estàs en tensió. Estàs fent una cosa que saps que per tu és històrica, que saps que, que... la recordaràs per sempre més. Saps que hi ha un abans i un després.

(...)

Vaig atrevir-me a caminar, vaig reflexionar molt. Vaig mirar una... Pel mirall, pel dret i pel revés, ehm... No sé. Fins i tot vaig arribar a parlar amb algú de la tele! Clar, perquè jo havia de, de... Les noies normals es relacionen, no? Doncs jo també ho havia de provar.

Alba: Què vols dir, vas parlar amb algú de la tele?

Judit: Hi havia algú a la televisió i jo vaig parlar. Em vaig posar al seu costat... per veure com podria ser... Sentir-me a mi mateixa, acompanyada d'algú altre. Això va ser una prova, tontíssima, però bueno, una prova més. I de mica en mica vaig anar descobrint si, realment això només era fetitxisme o era més identitat, o era més, ehm... més relacionat amb l'orientació sexual, o més... gènere... No sé, totes aquestes... Vaig començar a llegir del tema. Mai havia llegit res jo del tema. I clar, de mica en mica anava informant-me i anava formant-me a mi mateixa.

(...)

Tota la vida pensant-te que ets d'una manera, i resulta que ets... que se't gira el mitjó, i resulta que el mitjó que era de color gris ara és de color rosa. Home, era molt fort, ho havia de dir! Ho havia de dir! El que passa és que ho havia de dir amb alguna resposta. I per això va ser que vaig tardar, doncs un mes i mig o el temps suficient, per construir-me un mínim discurs de mi mateixa.

La narració de la Judit presenta dues dimensions que s'interrelacionen:

La primera és la presa de consciència i la racionalització del procés d'auto-producció de sensacions físiques i sensorials. Sensacions que apareixen en un moviment circular. Conforme abstruï petits detalls, exemplificat en com “veia” una noia a partir del final del camisó, apareix una “adrenalina” que és, al mateix temps, la font de comprensió i d'anàlisi de l'experiència. Percepcions corporals (“és que *es nota*”), que són al mateix temps, el motor i l'objecte de reflexió entorn la pròpia imatge. “Adrenalina”, “pessigolleig”, “activitat”, etc., quelcom que en diu “totalment químic”: una disponibilitat dels recursos i llenguatges propis -treballa al món de la investigació en biologia-, per donar nom a experiències que no sols transcendeixen la corporalitat i s'instal·len en la racionalització, sinó que a més, es disposa d'una percepció de transcendència al vincular aquesta “tensió” a una historicitat. Aquest fet que és per ella mateixa “històric”, el vincula no sols a un punt d'inflexió sinó també a la dinàmica que descriu: “*anava informant-me i formant-me a mi mateixa*”. Una dinàmica que introdueix la noció de “procés”. Tal com la Jeïna refereix: “*no t'hi pots cremar totes les etapes amb mitja tarda, amb un mes. Tot això s'ha d'anar paint a poc a poc. I no pot ser del 0 a l'infinit*”.

En segon lloc, apareix una identificació clara de la posició de què parteix: “*Tu mateix. Jo, com a noi*”; la vinculació a una identitat de gènere. El moviment que realitza implica pensar entorn la identitat a partir de les categories que li són disponibles: “*homosexual, no homosexual, vull canviar de sexe?*”, partint d'un procés previ en que l'experiència com a “home” és ja naturalitzada [és a dir, es pren com a *natural* o pre-discursiva]. A partir de l'ambivalència que es presenta, és necessari respondre a “*i tu què ets?*”. Durant el procés, la Judit elabora les preguntes en el sí d'unes estructures i narratives medicopsiquiàtriques pre-existents: “*i de mica en mica vaig anar descobrint si (...) era fetitxisme o era més identitat*”. Les contrastarà a partir de la pròpia reflexió, sent conscient però de la coproducció de la identitat intrínseca en les interaccions (“*a fora d'aquella porta, hi ha l'Altre*”). Construir un “*mínim discurs de mi mateixa*”, implicava un exercici de les relacions amb d'altres persones, com amb el què recorre amb la presentadora de la televisió.

La voluntat de preservar el Secret apareix en un primer moment, de mode similar a d'altres narracions. A diferència de moltes de les persones qui es “posen roba de dona” des d'infants o joves, la Judit és conscient d'aquesta “historicitat” des del primer instant.

I de la importància de comunicar “*ets així, ets aixà, què te sents?*”, un cop s’hagués ubicat en un espai comprensible per ella.

Moltes descriuen sentir-se “ubicades” a partir de l’edat adulta, independentment del moment de començar-se a “posar roba de dona”. És en aquest instant quan, entre les persones qui ho havien experimentat des de més petites o joves, es desplaça la primera relació que hi havia hagut amb l’excitació [genital] o l’orientació eròticosexual, a un procés que es vincula directament amb l’experiència del gènere i/o la identitat de gènere. Molts d’aquests moviments són catalitzats pel primer cop en què es veuen amb una imatge “sencera” de *dona*.

Mònica D.: Entre els 25 i els 27 ja em vaig vestir totalment de dona (...) A veure, tenint en compte que quan em posava unes calces i uns sostens m’excitava, en aquell moment vaig tenir una pèrdua. I és que em vaig sentir bé, però no vaig tenir cap mena d’excitació a nivell sexual. Simplement vaig dir, ‘hòstia! Estic al meu lloc!’ (...) Amb els anys ho vaig entendre. O sigui, aquella... aquella pau que jo sentia... ehm... era el fet aquest, no? De dir, “estic veient a qui he de veure. I encara no està del tot”. Perquè clar, m’havia de veure amb els cabells diferents [duia un “tall d’home” comenta] i... però m’estava veient jo, m’estava veient jo. La meua vida ha sigut un cúmul d’intentar evitar miralls! (...) Jo no m’identifico amb lo que veig.

El mirall la confrontava amb la pròpia imatge. Aquest esdevenia una superfície de representació amb la què la superfície del seu cos era en interacció. La Cènia, qui avui en dia és en un procés trans i es presenta com a tal en els espais on es sent amb confiança com EnFemme, comenta: “*me he tatuado para verme al espejo, y yo era un tío que no... yo no quería ser*”.

Algunes d’elles construïren aquesta imatge “sencera”, el “vestir *totalment de dona*”, en el marc íntim de la pròpia llar. Era una imatge que a moltes els permeté aquest “sentir-se a lloc” o bé com la Júlia dirà: “arribar a port”. Per algunes, en termes explícits d’identitat de gènere i amb una intenció d’ocupar un *lloc*, més o menys permanent, malgrat poder-ho o no expressar públicament. Per d’altres, consisteix en *veure’s* reconegudes en aquella *imatge* “de la dona femenina”, provisional, o en el *gènere* propi del moment. Aquesta imatge “sencera” es relaciona amb el “vestir-se”.

Precisament, la Júlia o la Mònica V., feren el que anomenen “transformació complerta” acompanyada per d’altres que les precediren. Degut a les respectives feines, ambdues disposaven d’un temps i espais laborals que els hi permeté freqüentar certs locals (en

una època “en què no hi havia mòbils”, fa la Mònica V. amb somriure picaresc). L’any 1992, a partir d’un requadre a la Vanguardia que anunciava “Club de Transformistes”, arribaren a La Caraba. Un club liberal de la ciutat de Barcelona que albergava l’anomenat “Transgresión”: un tocador replet de roba i sabates on vestir-se per l’ocasió. Allí, la Justinne (de qui la Júlia prengué el cognom), els hi facilità “l’entrada” a les tècniques de la vestimenta i el maquillatge, així com possibilità un espai d’afirmació i seguretat:

Júlia: La imatge de la dona... Hi ha una imatge segura. No sé com... com... encasillar-ho més, no? És una imatge, que a mi m’agradava mirar, m’agradava veure, la imatge de la dona femenina. I que m’agradava imitar (...) Una sensació, doncs... de... de que allò que jo volia fer, realment ho podia fer. Ho podia fer. O sigui, i clar... això... em donava molta... No sé, una sèrie de... de tranquil·litat, de... Tranquil·litat tampoc. O sigui, és un arribar a port (...) Com una obsessió més que com una necessitat vital.

D’altres persones qui es “posen roba de dona” per primer cop durant l’edat adulta, ho fan en espais d’experimentació socialment legítims com el carnestoltes o les performances *drag queen*¹⁷⁷. Algunes ho fan a partir de les xarxes socials, que els faciliten un espai d’anonimat on interaccionar a través d’identitats més o menys ficticionals. És així, sobretot, entre les persones més joves qui conec. Navegar entre aquests “Altres” (que hi ha darrera la porta segons la Judit), té una influència directa en la percepció del propi procés i la definició del “sí mateix”.

La Kimberly nasqué a un petit poble del Montseny, ara fa trenta anys. És mecànica de formació i treballa llegint comptadors d’aigua amb un salari que oscil·la sempre els 1.000 euros/mes. Als 23 anys, degut a la seva facilitat per la “broma”, un company li demanà de fer una performance *drag queen* al seu bar de Barcelona per guanyar uns diners més dels que feia a la comarca. Des d’aquest “catxondeo” (com a *drag queen*) es presentà al bar del poble durant el següent carnestoltes. Aquell temps coincidí amb la mort de la seva mare. Tal succés la dugué a passar-se un temps recollida a casa, i passar unes hores del dia a internet relacionant-se amb d’altres persones a través dels xats.

Kim: Vaig inventar un personatge per sobreviure la meva vida. Durant aquelles hores, jo deixava de ser la persona preocupada, la persona atabalada (...) Era com el nen... Bueno, en aquest cas, la nena interior, no?,

¹⁷⁷ Socialment legítim perquè contenen una “reversió” del procés, i per tant un retorn a “l’estat *natural*”, malgrat el procés per sí mateix pugui obrir fissures.

d'alguna manera. És un aspecte meu més. Simplement lo que vaig fer, a un aspecte que està aquí [assenyala cap a l'interior, en el pit], posar-li cara, consciència, tal... donar-li un aspecte. Feia temps que veia que hi havia alguna cosa que necessitava sortir.

Una de les primeres persones qui conegué i amb qui feu gran amistat, fou la Paula de 29 anys. Quedaren com a “nois” per a conèixer-se al centre de Barcelona. Aquesta la convidà a sortir per conèixer el club EnFemme, i el dia que ho feu “tremolava com una fulla”. La Paula treballa en feines de manteniment a un hospital. Ho ha trobat a través d'una Empresa de Treball Temporal, després d'una llarga època a l'atur i mentre cercava treball en el món de l'enginyeria. Viu a casa amb la seva mare, però fa escapades de cap de setmana o petits viatges amb el seu actual company, qui és d'un poble de mar no molt lluny de la ciutat. Ella inicia l'entrevista: “*no me despertaba ninguna curiosidad el vestirme de chica*”. Als 18 anys decidiren vestir-se “*de chica*” amb un amic al carnestoltes:

Paula: Esta noche nos lo pasamos muy bien, porque bueno, ligamos mucho con chicas (...) De chico ligo muy poco y de chica ligo mucho. Entonces digo, “a esto hay que sacarle provecho” (...) Bueno, la ecuación: quedas bien, más, ligas... Eres como una atracción. Pues venga, suma y lo hacemos.

Al llarg de sis anys esperava a que arribés el següent carnestoltes per “afegir millores”. Durant l'any es comprava peces i complements amb la mirada a que aquell dia que li era esperat, no ocorregués cap succés que li dificultés vestir-se. La seva mare també li'n comprava per tal propòsit. Als 24 anys, però, se li morí un familiar proper, representant-li un punt d'inflexió. L'afectació de la mort es relaciona amb llargues hores a casa, estant en la soledat i connectant-se a les xarxes. Allí navega entre canals com l'IRC – *Canal Travestis*- i xats com el *yahoo*: “*entraba con estas dos ideas. Si conocía una chica, bien. Y también informarme de cómo va esto*”. A diferència de la sensació de “bitxo raro” que contenen moltes de generacions més grans, ella deia no sentir-se'n degut als referents que trobava no sols a les xarxes sinó al carrer: “*a parte de que en Barcelona ves a un montón de travestis por la calle, ¿no? Raro nunca me he sentido, sabía que había más gente. Pero, ¿cuánta?, es otra cosa. És en aquesta època, cap a l'any 2008, “que se da el cambio” i comença a vestir-se a casa de manera recurrent.*

Paula: Siempre me vestía completa. De arriba abajo, peluca y todo. Nunca podía verme fifty-fifty (...) Porque a mí me gusta la imagen completa. Si no estoy 100%, no me visto. (...) Me veo en el espejo y no veo una mujer

con ponerme unas bragas. Yo necesito vestirme de arriba abajo, y si es con maquillaje mejor (...) Y si tengo barba, tampoco (...) O sea, tengo que estar como un pincel.

La proliferació de persones que visitaven les plataformes virtuals, cercaven mantenir sexe a través de les xarxes o bé fora d'elles. No era el que la Paula desitjava, però a través d'elles començà a “veure’l-s’hi la gràcia a les transexuals”; creu que era la imatge que elles l’hi retornaven. Trobar una persona afí a internet era: “*como buscar una aguja en un pajar*”. L’ús de peces femenines es vinculava a una representació del cos orientada a la recerca d’interaccions sexuals, o masturbacions a través de la *webcam*. La masturbació era el marc de comprensió (de la *sexualitat*) que permetia l’ús de les peces sense posar en joc, almenys aparentment, la identitat de gènere. Una d’aquestes coneixences, després d’entaular-hi relació a través del xat durant un bon temps, li feu desitjar *veure’s* a ella mateixa fora de l’àmbit virtual. Viatjà a una casa rural de Madrid on l’esperaven dues persones més: “*primero nos conocimos de chicos, estuvimos hablando (...) Tuve que perder un poco la noción [amb alcohol] (...) Y el día siguiente te levantas y piensas ‘bueno, soy bisexual’*”.

El boom d’internet de finals dels norantes, principis del segle XXI, representa “la clau” o “la porta d’entrada”: “*recordo com que em va colpejar. Com una sensació d’aquestes de... plaf! Va ser un cop de mall al cap*”, explica la Isabel. La Jeïna ho il·lustra amb claredat: “[a les xarxes] *t’hi pots relacionar. Pel carrer no anem vestides*”. Era difícil reconèixer-se entre persones que podien viure experiències similars. Anys enrere, aquelles de més edat qui havien cercat informació que pogués tenir certa similitud amb allò que vivien, havien pres com a referència el DSM (*Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*). El seu ús, generava dues respostes paral·leles. La primera es relaciona en com els esquemes de psiquiatriçació i patologització que els oferia, influenciaven la percepció d’una mateixa: “*deus estar ‘enfermo’*” (Alexa). La segona es vincula amb allò que possibilitava: “*veus que no pots estar sola al món, sinó el DSM IV no en parlaria*”. Algunes persones més joves, accediren al manual a través d’internet.

Judit: Llavors em vaig assabentar que existia una cosa que es deia DSM, que era el manual de les disfuncions mentals (...) I vaig tenir sort perquè vaig entendre que no era jo l’única que... d’això. No era jo el bitxo raro, que m’ha passat una cosa que ningú més té. No, no, vaig veure que hi havia casos que podien ser similars al meu.

La connexió es feia a webs franceses, alemanyes, angleses, americanes, etc. S'intercanviaven pàgines webs a través de xats o diferents canals com el *messenger* o l'*IRC*, intentant orientar-se en un nou horitzó. Aquest, es construïa en paral·lel a la recerca: les ràpides interaccions a les xarxes li donaven la seva forma. Les persones cercaven paraules claus, conceptes que els hi eren fàcils d'encaixar amb la pròpia trajectòria. Moltes pretenien comprendre en quina àtom d'aquest horitzó molecular es situaven: trans, transgènere, cross-dressers, transvestits, fetitxistes, etc.

Isabel: Mai no m'havia identificat amb ningú (...) Clar, si no era un fetitxista, no era un narcisista, no era... Pues estic com una cabra [rialla]. No? Si em miro al mirall i veia una silueta femenina, i una dona... Pues estic com una cabra (...) I quan dic 'sospitosament similars', significa que jo també estic una mica buscant una tribu a la que jo pertanyer, no?

L'any 1994, la Isabel fa una primera recerca a internet d'allò que ella "no era", és a dir, d'allò que la identificava com a "no-home". El que trobà fou: "*homes amb poca activitat*". Esquivava obrir qualsevol enllaç al "transvestisme" o al "cross-dressing" que li oferien les webs. Més tard, cercà fent una definició de sí mateixa: "*homes que volen ser dones, que els hi agraden les dones*" (...) *Lo més, ehm... semblant, era... Transexual*". Finalment, arribà a la pàgina de la Fundació per la Identitat de Gènere on en començà a revisar els fòrums amb la necessitat expressa de "socialitzar-se": "*em va aparèixer sota una nova llum, de 'ostres, és que això em quadra, no?, amb lo que sóc jo*". A diferència d'ella, la Paula O. no havia mantingut contacte amb cap d'altra persona, fins fa uns quatre o cinc anys abans de conèixer-nos: "*evidentment saps que la cosa està por ahí funcionant (...) 'Doncs conec aquesta persona que... que li passa el mateix que mi'. No, vivia amb una solitud*". Finalment, les indagacions la dugueren a cercar una definició de sí mateixa, no pas a través d'una negació sinó d'una afirmació com la de "*hombres femeninos*".

En ambdós relats, tal com segueix el de la Dorita, s'entreveuen dues dimensions fins aleshores fonamentals: "*pensa que a part d'aquest sentiments que et deia abans de culpabilitat i tal, hi havia molt... com que no parlava amb ningú i no discutia amb ningú... bàsicament era algo de molta intimitat*". Subratlla la influència que té el fet d'adonar-se de la presència d'altra gent a la xarxa, per minvar el sentiment de culpabilitat. En paral·lel i de mode fonamental, la "intimitat" o soledat amb què havien crescut, pren un primer caràcter col·lectiu a través d'aquesta xarxa.

Aquest “quadrar” del que parla anteriorment la Isabel, respon a una percepció de desubicació en el moment que moltes comencen a navegar: “*cd’s, cross-dresser, és ‘vicio’... És totes vestides amb ligueros i totes busquen el mateix. I home, no és ben bé així...*”, expressa la Jeïna, qui es connecta a les xarxes cap a l’any 2005. La vinculació del “fetitxe” amb les peces de roba, que els és fàcil relacionar al ser part de la narrativa medicopsiquiàtrica que han conegut fins llavors, no els dona una explicació completa. Tampoc se’n des-identifiquen plenament. Les xarxes eren [i són] repletes de persones “travestís” o “cross-dressers”, també “homes-heterosexuals”, que cercaven relacions sexuals amb d’altres “cross-dressers: “*és que jo no sé si busco tenir sexe amb una cross (...) Jo, en un moment d’escalfor molt gran, diria ‘hòstia! Sí que tindria relació amb una’. Però no sé si és el que jo necessito, sexe. No sé, és més parlar, estar amb noies com jo... Fer-ho molt natural*” (Jeïna).

La Sofia emmarca el mots anteriors apuntant, de rerefons, a una dimensió col·lectiva de l’experiència. Ella té 55 anys, és veïna de Barcelona i tècnica de laboratori per l’administració pública amb un salari de 15.000 euros/anuals. La seva paraula, a voltes, recull les paraules de moltes d’altres. És la presidenta del club EnFemme des de l’any 2008 i un enllaç conegut en el món del cross-dressing, així com un referent entre persones de diferents països qui s’han pogut apropar al club o bé han contactat amb ella per internet.

Sofia: Quan comences a fer això descobreixes, diguem-ne que... La part sexual, de cop i volta deixa de tenir... deixa de tenir... la importància que tenia abans, no? Et socialitzes, i la socialització és més important que tenir... que tenir... que tenir sexe (...) Som persones, som sers humans, i per tant, som sexuals. Però també som éssers socials i de cop i volta descobreixes que és molt més gratificant, simplement, xerrar amb les amigues, no? (...) Dius, ‘vull viure unes hores com a dona, i faig lo que fan la majoria de les dones, no?’ Que no estan follant tot el dia, no? [Rialla] Van al cine o xerren, o miren la tele! ‘Vull fer lo mateix que elles’.

Internet actuava també com a un espai d’aprenentatge. Més enllà de la circulació de comentaris i d’imaginariis que contrarien a la Mònica D.: “*oye, ponte al teléfono y explicame cosas guarras*”, la descoberta d’altres persones generava intercanvi de coneixements: “*ai, i tu com t’ho fas per fer-te els pits? I tu com t’ho fas per amagar-te? I com fas no sé què, i com fas no sé quantos?*”

Per algunes, aquesta cerca a internet i el contacte amb un espai eroticosexual on es podien relacionar a través d'una expressió de gènere diversa a la quotidiana-pública, actuava en dues direccions complementàries. Per la Carol, qui “*això dels cross-dressers [ha] vingut molt tard, per entendre'ns*”, fa uns vuit o deu anys: “*internet ha jugat molt a tenir contactes (...) Era com una vàlvula d'escapament. I deixaves anar. I l'olla de pressió no petava*”. D'altra banda, els contactes que s'establien, sempre mesurats i pausats diuen moltes, facilitaven una posterior coneixença. La Carol em repeteix en diverses ocasions la coneixença amb una “cross” de Mallorca, amb qui ha acabat establint una gran amistat. Es citaren a través de la *webcam*. Tant les converses prèvies com aquesta sessió, de caràcter explícitament “sexual” (una masturbació), es realitzaren sense veure's el rostre. Més tard, la persona vingué a Barcelona i es trobaren per conèixer-se en un pis de la família de la Carol. Em repeteix com llavors, estigueren tota la tarda “sols” parlant.

La Judit refereix críticament a les nombroses imatges que han circulat [i encara circulen] de persones que es fotografien amb “el cap tallat”. L'època de més auge fou a principis de segle XXI. Un instant en què el panorama local parlava per sí sol: “*a principis dels 2000's, l'escena travestida, estava... estava totalment desolada*”, diu ella. Durant aquells anys tenia contactes amb una associació de París amb qui feien sopars cada mes o dos mesos, on anava amb la seva muller. Cap a l'any 2004-2005, tenia relació amb un grup en actiu a Madrid, EnPortada. Destrià algun apropament a col·lectius de Barcelona: “*no anàvem del mateix pal (...) Eren noies transexuals, i... vaig sospitar que... relacionades amb la prostitució*”. Existeix una relació directe entre el panorama de visibilitat del cross-dressing i l'augment de fotografies “senceres” a les xarxes. Ella mateixa, malgrat mostrar-se'n partidària i no penjar cap fotografia amb el “cap tallat”, havia aparegut en un documental de Radio Televisión Española l'any 2005, amb la cara tapada. Li ho havia demanat la seva muller qui l'acompanyà a la gravació.

Judit: Les noies normals posen fotos amb el cap tallat? No. I això és... A més a més, també és una confessió de vergonya. És una derrota. És una derrota, és, és... és acceptar que no ets normal, és acceptar la vergonya. Si tu plantes una foto que no mostres el rostre, en el fondo estàs acceptant que tens vergonya, i que no ets digne... que no ets prou digne d'estar en una foto.

Internet els possibilità l'accés a nous productes. La Júlia viatjà a Londres, ciutat que esdevingué un dels referets europeus de “permissivitat”, i lloc d'excel·lència pel

consum Cd. Comerços com el *Transformation* amb més de 25 anys en actiu, l'*Euston Station* o *Adan&Eve*, eren “luxuriosos i discrets” serveis de cross-dressing al East London. Espais on trobar *Silicone&Siloxane Breast Forms* a preus que oscil·laven entre els 100 i 500 euros, així com “*realistic vagines with or without pubic hair*”. També, tot tipus de corsés, perruques, pròtesis de cintura, maquillatges, hormones femenines i d’altres complements que no es trobaven amb facilitat a l’estat espanyol.

El nou apropament al consum era una porta d’accés a experimentar amb el propi cos. La Susanna té 41 anys i és nata a Barcelona. A diferència de moltes d’altres, em demana que em dirigeixi a ell en masculí el primer cop que l’entrevisto, doncs no s’ha “vestit de dona”. Durant el temps del meu treball de camp conversem en algun altre instant a través de l'*skype*. És *Very Senior Management Consulter*. Per motius laborals ha estat viatjant en els darrers anys entre Jamaica, Puerto Rico i Panamà, on ara s’ha quedat instal·lada. La seva família s’ha desplaçat recentment a Llatinoamèrica. Malgrat comentar tenir un record borrós de vestir-se amb una peça de dona als seus 14 o 15 anys, ho ha esborrat de la memòria considerant-ho “grotesc”. Situa el seu primer contacte amb el “cross-dressing” en aquest instant:

Susanna: Un dia vaig mirar per internet i vaig trobar una tenda a Barcelona que venien... Una tenda que hi ha per Travessera de les Corts que es diu Orión, que venen roba sexy. És com un pseudo sex-shop. Hi vaig anar i vaig comprar-me roba. I no sé ni bé per què ho vaig fer. Però llavors, ja vaig començar a entrar per internet, a descobrir què era això del cross-dressing i tot el que s’hi assimilava. I no he parat.

(...)

Jo sóc una persona que planifica bastant les coses. Llavors, jo ja m’havia meditat de dalt a baix, i havia fet un estudi de què significaven les meves mides. I vaig anar a la dependent, que era molt així... catxonda... I “ji, ji. Ja, ja”. No? I evidentment ella es pensava que ho comprava per una dona, o per una amant. I llavors em va anar ensenyant tot el mostrari, tot el que tenia, i crec que vaig comprar-m’hi la ‘peluca’... No, la ‘peluca’ encara no. Em vaig comprar, com en diuen d’allò... Un ‘baby-doll’, que és com un camisón d’aquests així, setinats, de color blau.

(...)

Alba: I recordes com et vas sentir?

Susanna: No realment [Silenci]. Una mica la sensació que havia tardat, no? A ficar-me en aquest nou món. Evidentment era conscient que em ficava en un nou món.

(...)

Ets home, et converteixes en dona i tornes a home. No és un procés com la transsexual. Llavors va ser, navegant per internet, vaig veure com hi havia un fotimer de portals que es dedicaven a això. Hi havia una llista de la compra que era inacabable. Jo no sabia ni que existien, això que se'n diu, els 'silicon breastforms'. Són les formes de silicona que et poses als pits, al cul, hi ha vagines... Hi ha de tot. I productes per... És que hi ha tot lo que vulguis. Roba especial per dissimular els hombros... Tot un món.

(...)

M'ho vaig emprovar a casa una nit que estava sola, i em vaig fer fotos. Perquè és com un ritual, no? Emprovar-te i fer-te fotos. Si no hi ha fotografies, no existeix. I recordo les fotos. I no estaven mal, eh? Evidentment són fotos que no sortia la cara, no?

(...)

Necessites tenir un e-mail quan fas una compra... Llavors, de seguida vaig decidir la identitat i com que hi havia unes... una Susanna que, no sé, és un nom que... Bueno, totes les Susannes que he tingut considero que estan bones... Vaig pensar, 'podrà ser un bon nom'.

Un nom o un "àlies", anomena la Dorita. El fet d'ésser en el "nou món" que descriu la Susanna, obliga a cercar una denominació. Fet que obeeix, en un primer moment, a una motivació pragmàtica: la desitjada ocultació de la identitat amb què es relacionen com a homes (compres, tràmits, xats, etc.). Més enllà però, l'ús d'un nom propi garantia una unitat del temps i de l'espai. Els possibilitava una identitat social "constant i duradora" en el sentit de Bourdieu (1997a: 78), que els permetia establir una continuïtat en el mode de presentació, en aquells camps on escollien presentar-se amb un altre nom. Doncs les xarxes eren discontinües *per se*, ja que l'accés a internet depenia de les circumstàncies personals, familiars, etc. Decidir el nou nom prenia formes diverses: cercant noms de dones o heroïnes que haguessin mostrat "valor" en la història escrita, referents semi-immediats (d'entorns no molt propers), combinant les lletres del seu nom, etc. Una d'elles, com la de l'Alexa, ho feu a través d'un procés minuciosament estudiat.

Alexa: La qüestió és que necessitava un nom per aparèixer a EnFemme. Encara que alguna de nosaltres no ho ha fet així. Jo vaig contactar, via facebook... No recordo ben bé l'ordre de les coses, no? (...) I vaig triar un nom, que em vaig treure de la butxaca. I que va resultar una mala tria [Rosa Bella](...) I la primera vegada que facebook em va tancar el perfil, vaig aprofitar per fer una altra cosa. Faig fer un estudi, encara potser tinc un Excel on vaig posar els noms (...) Volia un cognom que digués algo...

que deixés entendre, no? (...) I a l'Institut Nacional d'Estadística, no sé a on, amb els cognoms catalans... I allà vaig triar, no?

És a partir d'aquesta recerca a internet que moltes d'elles coneixen EnFemme. Ho fan a través de paraules claus al cercador de *google*: “travesti Barcelona, cross-dresser Barcelona, etc.”; o bé a través de contactes a partir del xat del *yahoo*, del *messenger*, o de plataformes com l'IRC, el *facebook*, *cross-dressernyn*. També ho conegueren a partir d'amistats que hi tenien relació directe.

Jeïna: Va sortir lo d'EnFemme, ja fa un parell d'anys. I allò que t'ho mires i hi entres. I ni t'apuntes ni res (...) Arriba un moment... que... I no fa gaire, a principis d'any [2013], vaig dir, ara o mai. Ara o mai (...) Jo tenia molta por. Tenia moltes ganes, però també molta por, de travessar el llinard. Dir, 'hòstia, és que és un altre món'.

En síntesi, el “punt d'inflexió” que suposa el *boom* d'internet és clau en tres aspectes principals que són impossibles de descompondre. El primer: la facilitat i ràpid accés a nous productes (comercials, eroticosexuals, etc.), genera possibilitats d'indagació amb una mateixa a través de l'anonimat que ofereixen les xarxes; i re-configura els límits que es perceben en el propi cos i en la presentació social del cos. Al mateix temps, relaciona l'experiència del “vestir-se” amb un nou consum, més accelerat, a través del qual es vertebrava la pràctica. El segon: l'accés a d'altres informacions i narratives, sobretot provinents del context anglosaxó. El contacte amb el concepte del “cross-dressing” possibilita traçar punts d'interconnexió en la història personal, entre aquelles experiències que semblaven ser discontinües o fragmentades, que de cop prenen una coherència i sentit. Les xarxes catalitzen o amplien les possibilitats de socialitzar l'experiència pròpia. El tercer: l'aparició d'una col·lectivitat no sols es vincula amb la sensació de “no estar soles” a què al·ludeixen quasi totes, sinó que té una influència en la posterior conceptualització del sí mateix. Es comença a pensar entorn una mateixa apel·lant a una experiència que sembla ser col·lectiva. D'aquí es deriva la “*por de travessar el llinard*” de la Jeïna (on hi ha “*un altre món*” fora d'una mateixa). Aquesta interacció té una influència immediata a l'hora de pensar entorn els marcs identitaris. Finament, allò que es presentava com una causa de l'explosió de tota una xarxa de noves configuracions, era conseqüència directa de les circumstàncies pròpies d'unes pràctiques que s'havien mantingut, majoritàriament i fins llavors, ocultes.

4.2. El Cross-dressing: Imaginaris, representacions i contextualització en relació a d'altres categories

Abordar el cross-dressing no és una tasca senzilla. Essent una noció relativament novella en el context català, la pràctica es troba en un fort dinamisme i procés de definició en els darrers anys, que impossibilita fixar una definició del concepte¹⁷⁸. La seva voluntat de fixació cauria en la temptativa d'un colonialisme acadèmic, limitant la complexitat de les vivències i la definició mateixa del [subjecte del] cross-dressing.

Em situo en un instant caracteritzat per la coincidència de diferents persones al voltant del club EnFemme ara fa 9 anys, i el recent contacte amb els moviments trans i diferents agents socials¹⁷⁹. Tal contacte ha activat o ha evidenciat, d'una banda, l'intent d'ubicació particular del Cd en el mapeig d'experiències i categories diverses (transexual, travesti, etc.), així com també certes diferenciacions a l'interior del mateix Cd. I d'altra, ha intensificat l'anàlisi de les persones entorn la pròpia vivència a l'interior del que es presenta com una experiència –el “cross-dressing”–, distingida per la seva oscil·lació en termes de durabilitat o estabilitat en el temps i l'espai. Una fluïdesa tempoespacial tant de la categoria *per se*, constituint aquest moviment o no-permanència, part intrínseca de la definició de la mateixa pràctica Cd; però també, una variació en la durabilitat de l'auto-identificació de la persona en el sí d'aquesta categoria. Com suggereix Skeggs:

Classifications are never neutral terms, but emerge as the result of interests that can be consolidated in abstract explanations, not only shaped by interest groups in the conditions of their emergence, but also by their citation, their performative function, and the struggles for legitimation that take place across different sites of institutionalisation (Skeggs 2010: 340).

Situar la mirada en la “pràctica” o “l'experiència” del Cd, malgrat obligar a una anàlisi relacionada amb el marc de les identitats, em permet aproximar-me a persones “*la complejidad de cuyas vidas desafiaba las simplificaciones de las políticas identitarias*” (Levins 2004: 70). Com he apuntat en la introducció, els feminismes negres i

¹⁷⁸ Així també ho advertí Valentine (2007) en relació a la categoria “*transgender*”.

¹⁷⁹ El 21 d'octubre del 2012 es presenta el servei Trànsit de l'ICS, al marc de les jornades “Cultura Trans” al Centre de Cultura de les Dones Francesca Bonnemaison. És un nou servei públic de promoció i atenció a la salut de les persones trans. En l'encontre convergeixen persones d'EnFemme amb professionals i activistes, obrint-se a partir d'aquest punt una nova xarxa de relacions i reciprocitats.

postcoloniales així com autores postestructuralistes o que investiguen la teoria dels assemblatges, havien advertit en relació a “la categoria” [*dones* en particular], la presència de: “*a dense intersection of social relations that cannot be summarised through the terms of identity*” (Butler 2014: 218). El gènere no pot ser una variable independent d’un procés de constitució de les identitats en el cross-dressing. Cada un dels criteris de classificació (i variables) que hi actua, sembla ser constituït i constituït d’altres: l’orientació del desig eròticosexual, la classe social, l’edat, la procedència i residència, la posició en el sí de la institució matrimonial, etc. Aquests criteris no es creuen o coexisteixen simultàniament, sinó que són en intersecció constant i s’impliquen mútuament possibilitant que cada un d’aquests *doni forma* els altres (*to shape*, seguint a Ahmed, 2014).

Coincidint amb Valentine (2007), tot i semblar que en les darreres dècades les teòriques del gènere i els moviments socials han treballat en la comprensió del “gènere” i la “sexualitat” com a parcel·les distintes per les anàlisis, menys investigacions han posat la mirada en la seva relació dialògica. Fins els darrers anys, la intersecció dels estudis entorn la sexualitat i la classe social han aparegut de la mà, sovint, de vivències no normatives de la sexualitat i de persones *workingclass* (Taylor 2011¹⁸⁰).

És Skeggs qui em sorprèn en el seu article i em situa al punt de partida (que travessa la totalitat de l’anàlisi): “*how can recognition be mobilised by those who are continually misrecognised and not have access to circuits of symbolic value in order to socially adjust their value attribution*” (Skeggs 2010: 356). Jo em pregunto: en el el cross-dressing no tingui accés a aquests circuits de valor, les persones posen en marxa estratègies per tal d’accedir al reconeixement? Quines són? En el cas que sigui situat a l’interior dels circuits de valor, s’activen mecanismes per tal de preservar-lo?

La meua intenció en aquesta part, i que s’estén al llarg de la tesi, és observar no sols com s’articulen aquests criteris de classificació, sinó com la seva articulació els reconfigura creant noves relacions entre ells. Tal configuració dinàmica, genera certes relacions socials (i de poder), implicant que les persones es moguin d’una manera o d’altra a l’espai social. Les posicions i interaccions es creen a partir d’una relació dialògica amb d’altres persones i col·lectius que hi són en relació. Aquest moviment

¹⁸⁰ Skeggs (1997, 2010) i Johnson i Lawler (2005) en són excepcions.

analític considerant “*la multiplicidad de posiciones de sujeto que constituyen el sujeto*” (Brah 2004: 131), em permet descobrir què passa quan aquesta “perifèria” [sexual] que es construeix en el Cd, sembla ser al centre de les estructures hegemòniques. Aquí refereixo a la posició i (re)presentació com a *homes, heterosexuals*, blancs, reproductors, casats, de classe mitja-alta, etc.

4.2.1. “I ara, què sóc?”

Hi ha animals que són grisos, els elefants, els burros, els rinoceronts. I no, jo no sóc grisa. Jo... internament vull ser noia, i externament també. I quan sóc noi, doncs, realment ho sóc, essencialment en tots els efectes estereotipats, si vols. I per això em comparava amb una zebra, amb què la seva pell és blanca, o és negra, però no té grisos. A vegades blanca, a vegades negra, però... (Judith. 30 de Setembre, 2013. EnFemme).

La Judith me’n diu “ni carn ni peix”, que ella és “binària”. En repetides ocasions m’expressa com desitja presentar-se “com un producte acabat”. Durant l’entrevista que realitzem amb la Mar en motiu del documental amb què treballem, la Judith no vol ser gravada mentre es vesteix o es maquilla com “una cosa intermitja” o “andrògena”, malgrat comprendre-ho com un “pas necessari” per expressar-se en aquest “sentiment profundament femení”. Em demana que li pugem una octava la veu en el muntatge final.

La vivència de dues dimensions de l’existència en el Cd, d’allò femení i masculí, té una influència directe no sols en l’experiència sinó entorn la conceptualització de la pràctica mateixa. “L’ambigüitat” és quelcom refusat en el cross-dressing. Rosalind Morris (1995) o Vartabedian (2014: 310) adverteixen que no pot ser usada com una força explicativa per sí, funcionant com una espècie de condició pre-discursiva i pre-ontològica. Sovint, moltes de les persones d’EnFemme passen llargues estones de vestir-se o maquillar-se abans de qualsevol presentació social a l’interior o a l’exterior del club. Entre trenta minuts i més de dues hores, depenent del coneixement de la tècnica del maquillatge o de la seguretat que es percep en el retorn de la pròpia imatge, del temps de què es disposa, de “l’humor” o desig particular del dia, de si s’ha d’assistir a un lloc que es sent que requereix una imatge més treballada, etc. El sistema binari home/dona és un marc central connectat amb l’experiència, la percepció de la subjectivitat i la construcció de les seves relacions socials. “I llavors, què sóc?”, és un interrogant que apareix de manera constant en la recerca, denotant la precària i

contradictòria “naturalesa del subjecte-en-procés”, en aquest “significar-se” i “experimentar-se com a identitat” (Brah 2004: 131). Malgrat en un primer instant pretenc allunyar-me del binarisme, aquest doble nivell de realitat (home/dona) demana ser abordat en una experiència que és compresa repetidament a l’interior d’aquest marc de referència.

Paula: Es que, ¿sabes qué pasa? Que mi vida de... A, que le llamo A y B, como un radiocasete...

Alba: Y, ¿por qué es “A”?

Paula: Porque es la primera, la que hago principalmente. La B la voy sacando. Pero la A está siempre enchufada.

(Paula. 19 de Novembre, 2013. EnFemme)

La cara “A” del radiocasset a què la Paula refereix mentre parlem entorn la possibilitat de modificar el cos (hormonalment) “en una vida que s’ha anat construint com a noi”, implica una consciència d’habitar el món des d’una posició situada com a “home”. Un punt d’*orientació*, en el sentit d’Ahmed (2006), i que dóna una direcció a través de què es desenvolupa la pràctica Cd. Aquesta cara “A” és acompanyada d’una cara “B” temporal, i efímera en la seva durabilitat.

L’element tempoespacial, de la “durabilitat”, juga un paper important en la construcció del cross-dressing (observaré com allò *efímer* esdevé part constituent de l’*estabilitat* de la pràctica mateixa). Un paper de la “durabilitat” en dues direccions, que malgrat semblar diferents, a vegades coincideixen al llarg de la trajectòria de les persones o bé es confonen entre sí. Els seus matisos ajuden a comprendre l’heterogeneïtat i la complexitat de les vivències.

La primera direcció -encara que amb menor mesura: el cross-dressing és viscut com un “trànsit”, com una de les parts pròpies de la contingència de les seves trajectòries en l’esdevenir persones trans (transgènere o transexuals)¹⁸¹. L’espai del cross-dressing

¹⁸¹ Part de l’anàlisi que hi és vinculada, sobretot en allò referent a les modificacions corporals, serà desenvolupada al Capítol 5, 6 i 7. A partir de l’aparició de Trànsit a finals del 2012, moltes de les persones han accedit a tractaments d’hormonació en un context d’atenció integral a la salut, de confidencialitat, i sense haver de passar per una diagnosi psiquiàtrica. L’adaptació individualitzada dels tractaments, ha possibilitat dur a terme modificacions corporals poc perceptibles visualment, però que influeixen directament la percepció del benestar corporal. Algunes de les persones realitzen canvis corporals de caràcter no reversible, sense la intenció expressa de fer un procés trans. La diversitat d’experiències i categories d’identitat amb què les persones s’identifiquen, obliguen a repensar els camps

possibilita un marge d'habitabilitat¹⁸² en el propi procés de significació i construcció de l'experiència trans, entre d'altres, pel seu caràcter de “reversibilitat”. Aquesta “reversibilitat”, independentment de si es du a terme un procés trans o no, és percebuda per moltes de les persones en el Cd. La Susanna narra una separació clara de les seves esferes vitals: “si no m'hi transformo [en la Susanna], me n'oblido d'ella”, en un instant a què em refereix al desconeixement que tenia fa uns anys que pogués existir aquest “punt intermig”, “d'una persona que es transforma, i torna després endarrere”; a diferència de la seva prèvia coneixença del món transexual a partir d'una “novieta” que tingué quan era a l'estranger: [fins llavors] “no sabia que hi hagués tantes alternatives i tanta ciència a darrere”.

La “reversibilitat” és l'element principal a través de què diferencien el cross-dressing d'un procés trans. Per moltes, definir-se com a “trans” es vincula a una *intenció* i un *procés* de fer pública la identitat o l'expressió de gènere escollida al sí de la família o d'altres relacions socials. Encara que aquest procés d'exteriorització, a voltes, pot durar anys. Aquesta construcció de la identitat trans, en què el Cd és experimentat com un *marge temporal d'habitabilitat*, pot ser influenciada per diferents circumstàncies. Entre elles: 1) els recursos de què es disposa per encaixar la pròpia experiència; 2) la tensió que apareix entre l'edat d'algunes persones i la vivència de la joventut en una època on les informacions no eren tant accessibles com amb els discursos contemporanis que circulen per les xarxes (dels seixantes als vuitantes); 3) la complexa gestió del Secret en les seves relacions afectives, matrimonis o famílies; 4) la situació professional i el risc percebut en cas d'exterioritzar-ho; 5) la percepció de la discriminació en els entorns més immediats i en l'imaginari social, així com la influència d'aquesta en una mateixa; 6) la percepció del propi cos i la possibilitat d'adhesió d'ell a les “formes” que el “sexe” constitueix (des de l'estructura òssia, les faccions, etc.). El cross-dressing, malgrat es percep com a liminal, a voltes ocupa llargs anys de la vida. Per tant, esdevé un espai

interiors de les categories, no sols a aquella qui és a l'acadèmia -amb el decalatge que es constitueix en la diferenciació entre categories *emic* i *etic*-, sinó també a l'interior dels propis moviments trans.

¹⁸² Utilitzo el concepte de “marge habitable” a partir de la noció de “límit habitable” de Trías (1999) que Correa (2009) desenvolupa en les seves anàlisis entorn la “bogeria”. Aquest marge on, “*hay espacio suficiente para implementar la existencia*” (Trías 1999: 47). “*El limite es el lugar, crítico y de crisis, en donde se juega la capacidad de alzado de la situación originaria de caída en la existencia (...) Es 'limes' como intersticio en el que el fronterizo se juega la libertad* (idem: 78, 80).

d'hàbitat *per se*, des del què es prenen decisions entorn el temps present, i la seva continuïtat.

Més enllà de l'explicació que ens brinda aquesta contingència, *diverses identitats poden confluïr al llarg de la vida d'una persona*. Són compreses com a “etapes” successives: de “bitxo raro” o “transvestit” o travestí → cross-dresser → trans. Així ho descriu la Carol, qui amb 68 anys ha decidit “viure les 24 hores com a dona” i fer modificacions corporals de caràcter permanent. Per algunes el Cd, més enllà de viure's com una contingència temporal, es considera precisament com el *trampolí*, el detonant que possibilita una presa de consciència i permet crear les condicions necessàries per dur a terme un procés trans: l'experimentar amb la imatge i relacionar-se amb d'altres persones des d'una expressió de gènere diversa en un context que es percep de seguretat (com EnFemme), la recerca i l'accés a recursos que possibiliten reflexionar entorn la pròpia identitat, etc. També, tal com observaré a continuació i al llarg de la tesi, *diferents identitats poden confluïr en un mateix moment de la vida*.

Una altra situació en què el Cd emergeix com un espai on ubicar-se abans de “tancar” un possible procés de múltiples identificacions amb la identitat trans, és en el context d'arribada després d'un desplaçament o migració. Les cometes del “tancar” responen a que en certes ocasions, com és l'experiència de la Lilly d'Argentina, la persona s'identifica i (re)presenta de nou com a “home” després d'un temps d'identificar-se com a “trans”. Totes aquelles qui jo he conegut i que han fet un procés trans, són procedents de Llatinoamèrica. La Dayanna coneix la paraula “cross-dreisser” quan arriba al context català i té accés directe als circuits de la subcultura gai de Barcelona, a través del seu matrimoni. Em descriu la importància del context per anomenar-se, quan li pregunto com ha estat per ella viure tot aquest temps a la ciutat “travestint-se”, mentre encara no havia iniciat el tractament hormonal. En l'instant de l'entrevista, fa nou mesos que ha començat l'hormonació, i sis anys que viu a Barcelona.

Dayanna: Claro, en mi país estás haciendo una transición, pero acá no es una transición. Acá viene a ser una “cross-dreisser”, una...

Alba: Qué quieres decir?

Dayanna: Que te puedes quedar estancada. Pero en mi caso era diferente, de evolucionar poco a poco. Éste era mi caso.

Alba: Porque... ¿crees que si te hubieras quedado en Perú no hubieras necesitado hacer una hormonación?

Dayanna: Ehm... No.

Alba: Por qué? Qué quieres decir?

Dayanna: Porque no hubiera estado tan informada de como estaba acá (...)

Alba: En Perú, hubieras ya sido considerada travesti, si necesidad de... ¿de pasar por una hormonación? Y aquí pasa que si no tomas hormonas no es legítima la transición?

Dayanna: Claro, eso. Que haiga sido una “cross-dreisser” simplemente. Pero es diferente que uno lo lleva. Cuando la gente misma... la sociedad misma lo ve. Si tu no tienes ninguna operación, y no has tomado ninguna hormona y nada por el estilo, es que claro, eres una travesti. Estás travistiéndote [referint al Perú].

(...)

Alba: En Perú no hubiera sido necesario, para que te vieran como trans, tomar hormonas?

Dayanna: En parte... es que nacemos con una gran ayuda nosotras. Que en la parte física, somos femeninas, muchísimo (...).

Alba: Ah, sí? Por qué?

Dayanna: Tenemos... los rasgos son muy diferentes. El cuerpo, es muy diferente. Y claro, nos ayuda mucho.

(Dayanna. 27 de Setembre, 2013. Plaça Verge de Montserrat, Barcelona)

La conceptualització del Cd és incompatible amb societats com la peruana¹⁸³. Per la Dayanna, el concepte de “travesti” al Perú implica ser immersa i reconeguda en una “transició” (malgrat no prendre hormones o passar per cap operació). És diferent del concepte de “cross-dresser” que opera en el nou context, i que percep com a quelcom

¹⁸³ No existeixen estudis comparatius en relació a l'experiència del Cd. Per una aproximació a la significació de la “travestilitat”, i la producció geogràfica dels cossos i la sexualitat en desplaçaments migratoris, vegeu Vartabedian (2012). Per a una anàlisi analògica de com la paraula “gai” o “homosexual” genera diferents significats en societats diverses, vegeu Seabrook (a Jaspal i Siraj 2011: 184).

“estanc” (amb el que “*te puedes quedar estancada*”) o desvinculat de les lògiques “d’evolució” amb què s’identifica. D’altra banda, aquesta *feminitat* que vincula a la “part física” (als trets, al cos), parla d’uns processos de naturalització del gènere, estretament relacionats, també, a la producció d’allò “travesti” al seu context d’origen: vinculat a una trajectòria com a homosexual. La *feminitat* que ella percep com a una “gran ajuda amb la que neixen”, forma part dels elements -físics però també sensorials- constitutius de la *transició* mateixa [i de l’homosexualitat]. En el nou context, és la identitat trans i el procés d’hormonació, allò que la fa sentir reconeguda en el sí d’una transició. Concep el Cd com una “etapa” de l’evolució prèvia al trans, el “final”: “*creo que son etapas. Y yo ahora estoy en una etapa, que... pues... que ya estoy en plena hormonación, y más adelante ya empiezan las operaciones. Pero voy a llegar al final*”.

Fins ara, la primera direcció a través de què es desenvolupa la pràctica Cd: el Cd com un “trànsit” en l’esdevenir trans [un procés que implica *una direcció*]. Una segona direcció és aquella en què el cross-dressing és viscut com “un anar i venir” de caràcter fluid: entre la vivència del seu “ser homes” i la vivència del seu “ser dones” o “ser com dones” (totes elles experimentades de manera heterogènia). Un moviment relacionat amb el desig, d’algunes, d’habitar ambdues parts de la relació masculinitat/feminitat a través de la incorporació de dues imatges visuals diverses, sense voler renunciar a cap d’elles.

L’Helena expressa aquesta circumstància, percebent la incorporació de la feminitat en el cross-dressing com a útil per “l’evasió”: “sentir-me com una dona... Que al moment que me la tregui i torno a la realitat, aquí s’ha acabat (...) Em serveix de que em desconnecto del món que em té tot el dia preocupat”¹⁸⁴. Ella comprèn el Cd com una estratègia de ruptura amb la “normalitat”, exemplificada amb el “treure’s i tornar a la realitat” (es relaciona amb les “cares del radiocassete” de la Paula). Li ofereix una distància amb les “obligacions” de la quotidianitat, malgrat ser estretament vinculades a elles pels tempos “del vestir-se” que ofereix el dia a dia. Com menciona la Dorita: “vestir-me de dona no és tampoc per estar fent coses normals. Jo, si em vesteixo de Dorita, em pot agradar fer-me fotos, estar-me mirant al mirall. O tenint relacions amb la meva dona. Però no per estar, jo què sé, rentant els plats”.

¹⁸⁴ És impossible d’abordar amb els paràmetres patològics que ofereix el DSM-IV-TR (APA 2004) en el “*Trastorno de la identidad sexual no especificado* [302.6 (2)]: *Comportamiento transvestista transitorio relacionado con el estrés*”.

A diferència de la meua intuïció inicial en què pensava que tal percepció de “la càrrega” del quotidià s’estenia en totes les edats (com esmenta la Judit “*la noia no té la mateixa història que el noi*”), aquesta “càrrega” és narrada entre aquelles de més edat. Sobretot, entre les qui ocupen posicions professionals estables considerades de més responsabilitat com la gerència d’empreses o coordinació de programes d’investigació, àmbit acadèmic o mèdic, etc. Nancy Scheper-Hughes advertia: “*la estructura de los sentimientos individuales y colectivos y la percepción del cuerpo se dan en función de la posición y el papel que se juega en el orden técnico y productivo*” (1997: 184). Per alguna d’elles, una percepció del Cd que es vincula a una oposició simbòlica molt clara: públic/masculí vs. privat/femení, relacionada amb responsabilitat/masculinitat vs. no responsabilitat-oci/feminitat. Així ho il·lustra la Susanna:

Qualsevol adult ha de poder separar, no? Qualsevol persona pot ser un cabronàs laboralment, i una bona persona amb la família, no? (...) Quan desempenyes algo amb molta... que et consum molta energia, després la forma de descansar és ser algo totalment oposat, no? (Susanna. 14 de Febrer, 2013. EnFemme)

Són dos espais on habitar en què la forma que adquireixen, apareix també relacionada amb la seva situació afectiva, de parella o matrimonial -o bé amb l’absència d’elles: “vull fer les dues ‘vertents’, la dualitat de personalitat, que és lo ‘mío’. Si jo estigués ara sense dona portaria doble vida, d’home i de dona, perquè els dos ‘rangos’ m’agraderen. Vull estar amb els dos mons” (Mònica V.). Algunes ruptures afectives o matrimonials han facilitat, en situacions com la de la Mònica D., valorar la possibilitat de fer un procés trans. Per d’altres, com la Mar, ha estat el fet d’expressar i compartir amb la parella la voluntat i la decisió de dur a terme aquest procés trans, que ha accelerat el trencament. El moviment de “l’anar i venir”, es percep directament vinculat amb la contingència, no sols de relacions historicopolítiques relacionades amb les expressions de gènere diverses com es sostindria des de perspectives postestructuralistes com la Butler (2010a), sinó de les seves vides més immediates: de les professionals però sobretot familiars, amb què senten la dificultat o la impossibilitat de fer una *tria* diversa. La Susanna, qui és de viatge i allunyada de la família durant molt de temps, viu quasi totes les hores “com a dona” llevat de l’espai laboral (no és així quan és a Barcelona).

La contingència es vincula també a l’edat: “vull ser una dona? No, vull semblar-me a una dona. Vull jugar a semblar-me una dona (...) En última instància, als 62 anys, ni de conya... no té lloc, és un joc (...) Una decisió que ja està presa” (Júlia). La “decisió” és

una paraula que apareix sovintejadament al treball de camp, i que té una influència directe en com enfoquen el seu quotidià. També, en la percepció d'un futur no molt llunyà; sobretot entre les persones més grans qui, malgrat percebre que “això les acompanyarà al llarg de la vida”, senten que amb la vellesa se'ls anirà fent més difícil “travestir-se”. “Una decisió que ja està presa” o “prendre decisions que no vaig prendre”, en diuen la Júlia [63 anys] i la Paula O. [52 anys] o tantes d'altres. Refereixen a una *tria* que fa vint, trenta o quaranta anys, era difícil conceptualitzar: fer un procés transgènere o transexual. Algunes, de més edat, expressen que si visquessin tenint ara 20 o 30 anys, es plantejarien un procés trans. D'altres vinculen aquesta “decisió” a quelcom diferent però complementari: al fet de no haver-ho expressat i viscut al sí de la parella des de l'inici de la seva relació. A voltes, com la Patrícia, sentint que era “un freno” per la pròpia vida no poder-ho expressar a la parella: “per por de perdre-la”. A voltes, com la Mar, referint a viure *obertament* el seu Cd. La seva companya ho coneixia i en els inicis de la relació el “vestir-se a casa” fou, de manera puntual, entre els seus jocs eroticosexuals. Més tard, la parella li demanà de no veure-la més vestida, arrel del naixement de la seva filla ara fa 16 anys.

La contingència de l'*edat - professió - situació matrimonial - vida social*, l'exposa amb claredat l'Helena en el glaçat hivern que cala les parets d'EnFemme. Entre la mirada atenta i l'afirmació silenciosa d'aquelles persones de més edat qui són a la sessió de teràpia grupal que es desenvolupa mensualment al club. Mesos més tard, un dia càlid i assolellat de tardor, li demano que me'n parli, durant l'entrevista que fem:

La gent jove és una màquina que va sola. Aquesta màquina sola la pots dirigir cap on vulguis, i enganxar darrere lo que vulguis (...) Jo tinc un vagó que és la meva família, tinc un vagó que és la meva feina, tinc un vagó de relacions socials... que jo arrossego. Jo, i tots els de la meva edat, tenim un bagatge a darrere d'una vida passada, que és molt difícil deixar endarrere, i que d'una manera o d'una altra tu ets la cap de màquina que l'estira. Tu no pots dir, “desconecto la màquina y me voy, por otra vía. I deixo aquests vagons aquí en una vida morta”. Jo no els puc deixar al menos (...) Però avui per avui, jo encara estic al front d'aquest 'convoi', i no puc deixar que descarrili (Helena. 28 d'Octubre, 2013. Mirador d'Horta, Barcelona).

L'Àgata, el dia de la sessió grupal, respon amb alteració argumentant la dificultat que percep entre les persones de menys edat. Ens demana pensar en “*la imagen de un futuro de veinte años*”. Havent de construir una trajectòria des d'aquest indret, havent d'organitzar la seva vida, inclosa la professional, entorn el què Newton (2011: 23) en

diu: “*the self-definition and the deviance*”. També la Sandra, d’uns quaranta anys, hi respon acalorada, fent referència a les ruptures i les pèrdues que poden comportar certs processos trans [s’identifica com a transexual]:

Quan em vaig posar els pits, estava casada per segona vegada i tenia una nena de 5 anys. I a l’única que li vaig dir va ser a la meva dona, “me voy a ir a Tailandia a ponerme tetas”. I quan me les vaig posar li vaig obrir la camisa, i “mira-les!” Y aquí se ha terminado (Sandra. 10 de Gener, 2013. EnFemme).

Les seves paraules coincideixen amb una percepció intuïda durant les sessions de teràpia grupal (en què hi ha persones transexuals que sovintegen el club sobretot el dia de la sessió), o bé en converses amb certes persones de l’associacionisme o moviments trans. Tal percepció ha aflorat en moments en què m’han referit a la seva situació familiar o bé professional. Es relaciona directament al concepte de “risc”: el Cd es percep i vincula com a una possibilitat de mantenir l’accés als circuits de constitució del valor simbòlic (Skeggs 1997, 2010) a través de viure com a “homes” en el públic-quotidià, és a dir, en esferes laborals, familiars o cercles d’amistats, etc. Aquesta *tria* o estratègia, es percep com una forma de preservació del *valor*, pel fet de mantenir en secret la pràctica. Un confort de la “masculinitat” en les seves esferes [no sempre es percep, ni tampoc en totes elles de mode similar], que es complementa amb el confort o desconfort de mantenir en secret la seva “feminitat”. He pogut observar amb el pas del temps, com en cas de no desvelar el Secret, les “condicions de possibilitat” de mantenir-se en un indret de “respectabilitat” (Skeggs 2010) a l’interior de les estructures de gènere i de la classe social fins on llavors s’és ubicada, es sostenen. No desvelar el Secret implica un *risc* menor, sovint en relació a la menor possibilitat de “pèrdues”: familiars i professionals. Al mateix temps, tal com s’anirà mostrant, implica conviure constantment percebent l’existència d’un “risc”, fet que influenciarà el mode mateix del Cd (modificacions corporals, moviments per la ciutat, etc.).

Així, allò que és criticat per algunes de les qui viuen com a *transsexuals*, i també com a *homosexuals* on s’ubica l’Àgata, és el fet que no desvelar la pràctica, implica no desplaçar-se de la zona de “confort públic” (Ahmed 2014: 148). D’una banda, la crítica sembla cercar un bri d’empatia, solidaritat o reciprocitat enmig del possible menysteniment compartit. D’altra, la crítica revela una percepció de quins són els paràmetres de “risc” (entre d’altres) a través dels que es defineix el “ser transgènere/transexual”. La Jessica assenyala: “*desgraciadamente, el hombre está*

arriba del todo (...) Las transexuales pasamos del primer escalón al último. Consideran que rechazamos el privilegio de ser hombre". La tensió que percebo en les paraules d'algunes persones trans qui han viscut ruptures familiars, o bé en les paraules de trans qui actualment són cercant treball a l'interior d'un mercat laboral que les refusa, és una de les tensions que influenciarà la difícil conceptualització del Cd com a part de la "comunitat trans", així com de les possibles aliances entre les persones. No obstant, la Marta apunta un símil entre totes, que sols més tard m'adono que travessa la meva relació amb elles:

Y en este sentido creo que todas las personas que estamos aquí, excepto dos [Soraya i Alba], tenemos cierta ventaja. Porque la femineidad que vivimos, la construimos en cierto modo. Y la construimos desde una educación masculina. Y esto te da un margen de transgredir ciertas normas (Marta. 14 de Febrer, 2013. Grup de Teràpia, EnFemme).

Retornant a allò anterior, el que és criticat és el fugir del "risc" que pot aparèixer amb la "sortida de l'armari", no sols en relació a la identitat *per se* sinó directament en relació als privilegis (materials, socioculturals, simbòlics, etc.) de què es gaudeix essent percebuda al cim del què Rubin (1989: 136-137) en diu la "piràmide eròtica", com a homes heterossexuals reproductors casats. I sense haver d'experimentar els descens cap a d'altres "castes sexuals menyspreables" (a què Rubin hi situa, tal com he apuntat, a transexuals, travestís, fetitxistes, etc.). El que la Jessica n'ha dit: passar "*del primer escalón al último*". És necessària però una conceptualització àmplia del la "sortida de l'armari". El "*coming out*" ha estat àmpliament analitzat, sobretot en relació a les identitats o pràctiques homossexuals, i descrit com: "*developmental process through which gay persons become aware of their affection and sexual preferences, and choose to integrate this knowledge into their personal and social lives*" (McDonald a Jaspal i Siraj 2011: 185). Fent una adaptació al Cd, no és possible analitzar el "risc" que pot comportar una "sortida de l'armari", sense una aproximació a la noció "d'honor" que Bourdieu (2006a) o Skeggs (1997, 2010) vinculen a la classe social¹⁸⁵. El sentit de

¹⁸⁵ Diferents autors han teoritzat els processos de "*coming out*" entre les comunitats gais i lesbianes, amb una mirada en les interseccions de classe social, "raça", edat, etc. Algunes, vinculades a les identitats i pràctiques religioses (Yip, 2004; Jaspal i Siraj, 2011). Molta de la literatura acadèmica és de caràcter sociopsicològic i insisteix en conceptualitzar els "estadis" que es relacionen al "*coming out*":

Troiden (1979) describes four stages: sensitisation, signification-disorientation/dissociation, 'coming out' and commitment. Cass (1979) proposes six stages: identity confusion, identity comparison, identity tolerance, identity acceptance, identity pride and identity synthesis. Yet, these models have been based exclusively on the experiences of White American men

l'honor, escriu Bourdieu: “*es una forma típica de capital simbólico que sólo existe a través de la reputación*” (1997a: 108).

Es dugui a terme la “sortida de l’armari” o no, encara que no independentment d’ella, el Cd es vincula a la noció de *temporalitat*, i al desequilibri que provoca en algunes de les persones la seva vivència. Ho relata la Judit:

L’equilibri en una persona travestida no és possible. Perquè tens dos estats, i llavors, vas passant d’un a l’altre, però de vegades vols estar més en l’altre. I llavors fas de manera... te fas... fas moure la vida per aconseguir-te travestir. O sigui, intentes portar dues vides, quan en realitat només tens una. No tens dues vegades 24 hores (Judit. 30 de Setembre, 2013. EnFemme).

No puc estructurar les anàlisis sols en relació “confort” que brinda “la *masculinitat*” o “el *ser home*”. Fer-ho reforçaria un enfocament binari. És necessari observar les tensions, així com la retroalimentació que existeix entre el què es percep per moltes com “dues” dimensions -feminitat/masculinitat-, sobretot, entreteixint aquest punt d’*orientació* amb d’altres marcs que constitueixen la seva quotidianitat: l’orientació eròticosexual, classe social, procedència, situació de parella o matrimonial, edat, etc.

La sensació de benestar -a petita escala i a un nivell immediat-, es relaciona entre d’altres amb el “passar desapercibuda”. S’observa en moltes de les nostres sortides pel barri o per la ciutat, escanejant-se diverses vegades davant el mirall abans de sortir, parlant en veu baixa pel carrer o fent silenci al creuar-se amb algú, així com caminant a voltes amb el cap cot (conscients de la veu i el rostre com a elements que “delaten”). O bé, cercant la meua aprovació i complicitat en un “*se’m nota?*”. El desig de “passar” comporta el què Goffman (2009) denomina “maneig d’impressions”: una tasca constant de vigilància, planificació, ocultació i justificació a fi de presentar-se com una “dona normal” en la interacció estratègica d’escenes concretes de la vida que ens han estat rutinitzades. Prenent les bases de Garfinkel (1967), Ekins (1997: 49) elabora detalladament el “*passing*” en què l’encontre en què la interlocutora no sospita que és confrontant-se amb una “*male femaler*”¹⁸⁶. La Júlia en parla:

(Brown 2003; McDonald 1982). Eliason (1996) argues the models fail to consider other aspects of identity, as well as the ways in which gender, race, ethnicity, class and religion may intersect with sexuality (Jaspal i Siraj 2011: 185).

¹⁸⁶ Ekins (1997: 49) conceptualitza tres sub-processos: el “*passing*”, el “*reading*” –quan la interactuant detecta que és confrontant-se amb una “*male femaler*”-, i el “*pretending*” –quan la interactuant pretén que la “lectura” no tingui lloc-. Pren el concepte de “*awareness context*”, conceptualitzar per Glaser i Strauss.

El look més normal possible, és el look que sempre m'hagués agradat. Per això ara ho disfruto una miqueta. És sortir i passar desapercebuda (...) Poder-te bellugar com un home o com una dona, i passar desapercebut. Vull dir no... que ningú et marqui, que ningú et fixi, ningú... t'assenyali per això, no? (Júlia. 23 de Maig, 2013. Restaurant El Castro, Gai Eixample de Barcelona).

La intenció de no ser vista ens informa de l'observació d'Alkeline Van Lenning (2004: 26): ésser disposada a “abandonar el cos sexual” no implica necessàriament defugir del marc de referència del binarisme. S'exemplifica en el fet de percebre's en la “normalitat” quan s'activa l'estratègia del “passar”, i sentir “benestar” quan aquesta és efectiva; que ocorre tant en la seva esfera com a “homes” o “com a dones”¹⁸⁷. La inevitable al·lusió a la masculinitat/feminitat a què Vartabedian (2004: 309) refereix fent una crítica a les perspectives queer, ens informa de quelcom més enllà del supòsit de Myra Hird (2000) que “*todas las expresiones modernas de la identidad sexual y de género dependen del actual sistema de los dos sexos para su expresión*” (Hird a Vartabedian 2014: 309). Coincidint amb Vartabedian, la subversió que pot generar un cos -una pràctica- depèn del *significat* que és incorporat en ell (Van Lenning 2004), així com de la *intencionalitat* del subjecte (Vartabedian 2014).

La naturalització dels processos sexuals a partir del què es vertebren algunes narratives, és un dels paradigmes que opera i denota aquesta tensió en les lectures de la subversió que pot generar un cos. Butler (2010a) havia apuntat, i a continuació reelaborat (en relació a la performance *drag queen*): “*there is no necessary relation between drag and subversion, and that drag may well be used in the service of both the denaturalization and reidealization of hyperbolic gender norms, at best is a site of a certain ambivalence*” (Butler 2014: 125). Les paraules que la Mònica D. repeteix quasi amb caràcter màntic durant els temps que sóc al club, “em van coure bé, però em van envasar malament” (sovint narrant el moment en què explicà que es “travestia” a dues de les seves companys de feina), o bé les paraules de l'Azucena “*yo creo que somos*

Refereix a una unitat socioestructural en què la interacció ocorre i els processos socials es desenvolupen: “*the total combination of what each interactant knows about the identity of the other and his own identity in the eye of the other*” (Glaser i Strauss 1967: 54). Els autors apunten quatre tipus de contextos: “*open*”, “*closed*”, “*suspicion*” i “*pretence*”; perspectiva que incorpora les anàlisis d'interacció de Plummer (1975).

¹⁸⁷ Al capítol 6 detallo a les estratègies que utilitzen per “passar” com a “homes” davant d'un entorn immediat o d'altres relacions socials. L'anàlisi m'obliga a revisar críticament el suggeriment de Feinberg (1996), entorn com el “passar” és el resultat d'una opressió. Intentaré comprendre la complexitat que pot haver-hi més enllà de la seva aproximació.

'andrògens psíquicas' está en nuestro cerebro y algo lo hace despertar como los anhelos ó las pasiones" (Registre facebook. 07.01.2013)¹⁸⁸, refereixen a quelcom més enllà de la recerca del significat en l'experiència o identitat que és percebuda.

Malgrat tenir dues direccions molt diverses, ambdues apreciacions tenen en comú que apunten a "allò que es du a l'interior", que es pren com una qualitat de la naturalesa i que es situa en el cos (en la carcassa que ens "envasa") o bé es situa en la "psique" però en el sí d'un dels altres òrgans corporals amb infinites connotacions: el cervell. Un indret en què la biomedicina ha situat, i situa ara encara, el nucli de bona part de les "diferències sexuals": l'origen físic de la variabilitat social (Fausto-Sterling 2006)¹⁸⁹.

Wacquant, al seu brillant estudi entorn l'hàbit pugilístic, em dóna la clau de la interpretació. Refereix a com els processos de *naturalització* són "precisament la naturalesa particular que resulta del llarg procés d'inculcació de l'hàbit (...) designa la naturalesa cultivada, la gènesi social de la qual ha esdevingut invisible per als qui la perceben a través de les categories mentals que en són el producte" (Wacquant 2011: 106-107). Llegeix-se: la *naturalització* del gènere [a través de la carcassa, del cervell, etc.] és efecte d'un llarg procés d'in-corporació de les estructures del gènere, que es percep a través de les categories mentals que en són el producte (dona/home-femení/masculí, etc.).

Allò que m'és d'interès és comprendre no tant la causalitat, sinó les conseqüències o efectes que genera la voluntat del "passar". La Patrícia m'intueix en l'entrevista que fem al trenca-onades del port de Barcelona, quelcom que em sorprèn la mateixa tarda durant

¹⁸⁸ He fet un registre dels principals canals Cd d'accés "obert" –és a dir, de prèvia acceptació per l'administradora- de Barcelona i del context de l'estat espanyol: *Facebook EnFemme-Barcelona*, *Facebook Crossdressers España*, *Facebook EnPortada –Madrid-*, etc.; així com d'alguns francesos (*Le Salón de Pauline* o *Txy*). També de portals de contactes com *somoscd*, *milanuncios*, *badoo*, *contactoscrossdresser*, *tvchix.com*, etc. Algunes persones m'han convidat a observar els xats i fòrums "privats" en què participaven, com el de la xarxa d'amistats del Club Fidelité. No abordo les narratives, discussions o comentaris que circulen per les xarxes, i entre les seves membres. L'omissió, com he indicat, és part d'una tria voluntària degut a que les xarxes virtuals es constitueixen com un camp etnogràfic *per se*.

¹⁸⁹ Fausto-Sterling (2006) ens aproxima a diferents estudis publicats a finals del segle XX, entorn les característiques del cos callós entre hemisferis cerebrals; a partir de què s'expliquen les diferències sexuals. En el context estatal, persones que ocupen llocs de responsabilitat en relació a l'atenció a la salut a persones "transexuals" com Esther Gómez -psiquiatre de la UTIG de Barcelona-, publiquen articles entorn el còrtex cerebral sota el mateix paradigma (vegeu Zubiaurre et.al 2013).

el treball de camp al club. Li havia preguntat si havia conegut d'altres persones que es "travestien" abans d'arribar a EnFemme:

(...) amb el món del travesti que realment vol deixar-se notar... O sigui, el que es canvia perquè la 'veiguin', per no passar desapercibuda. Li agrada mostrar la part més extrema, tant de la masculinitat com de la feminitat, no? El travesti més pur i dur, que en algun moment... en fin, es pot arribar fins i tot a prostituir per diferents motius. És a dir, no hi ha qui ho posi en qüestió. I d'aquestes persones sí que he conegut, però he volgut fugir sempre (Patrícia. 10 d'Octubre, 2013. Port de Barcelona)

Entro a EnFemme. És la setmana següent del seminari "Cos, Gènere i Feminització Trans" a què les sòcies del club havien assistit, entre d'altres "per veure la seva nena". Jo obria l'acte com a co-organitzadora¹⁹⁰. El dia de la inauguració, caminant pel cor del Raval, havien aparegut algunes tensions amb la Tatiana, no-sòcia qui freqüenta el club. Les crítiques es dirigien al seu "look dur": mini-faldilles blanques més amunt de mitja cuixa, jersei negre de coll alt arrapat al tors i botes altes (tres talles més petites, que la feien caminar amb dificultat). Duia una perruca rossa de tall recte a ras d'orella, amb la brillantor pròpia del material sintètic de poca qualitat. Contrastava amb la cara pàl·lida, sense maquillar, i les faccions marcades. La nou sobresortia de la seva gola. Tot plegat, no deixava cap dubte del cos que semblava haver-hi sota la vestimenta, i per tant, de l'atribució de gènere consegüent en qualsevol interacció (seguint la noció de "gènere atribuït" de Kessler i McKenna, 1978). La gent d'EnFemme s'incomodà d'una aparença que semblava "desvelar" a aquelles d'elles qui hi caminen al costat.

Aquella tarda d'octubre, quan arribo al club, la Tatiana em comenta amb la indignació com a atmosfera, que tres de les persones del local no han volgut que sortís amb elles al comerç paquistanès del mateix carrer a comprar una ampolla de vi: li havien "prohibit sortir". Aquell dia, ella no porta la perruca. N'és conscient. Sempre du el cap completament rapat. L'endemà, aprofitant una sortida de compres al barri amb la Júlia, li pregunto entorn el succés. Em respon: "al mig de Barcelona és una cosa. Però, aquí al barri se'ns coneix, i hi tenim una convivència (...) Petites contradiccions que tenim". Uns minuts més tard, tinc l'oportunitat d'interpel·lar la Sofia: "vosaltres defenseu que cadascú pugui anar com vulgui..., no?". Em sorprèn el propi enuig i ens quedem reflexionant. Allò que se'm desvela mesos més tard, em du en diverses direccions.

¹⁹⁰ Seminari organitzat per LIRACGS -Línia de Recerca i Acció entorn els Cossos, Gèneres i Sexualitats-, del dia 2 al 4 d'octubre de 2013, a la Universitat de Barcelona.

Adverteixo que no se'm presenten de manera senzilla. Les intentaré connectar encara que sembli circumval·lar durant uns instants el nucli a què pretenc arribar.

La intuïció de partença me la faciliten Valentine i Brah:

I will ask: if it is true that broader cultural models of 'transgender' [llegeix-se 'cross-dressing'] are being formulated around the experiences of those who were born male, what does this say about the category itself? (Valentine 2007: 24).

Plantejant la “diferència” com a “categoria analítica”, Brah (2004: 120) s'endinsa en la conceptualització de la “diferència com a experiència”¹⁹¹. Descriu els “processos d'inscripció i d'adscripció” (ídem: 123) en l'esdevenir subjecte. L'autora narra com existeix un procés d'adquisició de significats durant les nostres trajectòries, que s'estructura a partir de relacions socioeconòmiques i culturals [històriques, polítiques, emocionals, etc.]. Al mateix temps, de manera retroalimentada, s'adscriuen significats a l'atorgar sentit a aquestes relacions en la nostra quotidianitat. Així, allò que ha influenciat al repertori dels recursos de què disposen per significar la pròpia experiència del cross-dressing, és: el procés d'in-corporació d'una identitat associada a la idea de “ser home” (aquí la seva socialització), les experiències immediates que la constitueixen (sensorials, motrius, etc., vinculat a tal idea), i el situar-se i identificar-se actualment com a “bio-homes”¹⁹².

Entre aquestes influències, apareix també l'herència a què Brah refereix: “*los movimientos de mujeres han aspirado a dar una voz colectiva a las distintas formas personales en las que las mujeres han experimentado las fuerzas físicas y sociales que constituyen lo 'femenino' en la 'mujer'*” (Brah 2004: 120-121). Aquesta fixació de la “feminitat” a les “dones” és també concebuda entre aquelles qui practiquen el Cd; malgrat semblar paradoxal. “L'admiració d'allò femení” es vincula amb “l'admiració per les dones”. Al club es reiteren paraules com el “respecte”, el “valor”, “l'excel·lència”, “les dones són millors en tot” o bé “l'enveja” del *fàcil accés a lo*

¹⁹¹ Brah (2004) descriu quatre modes en què “la diferència” pot ser conceptualitzada: “diferència com a experiència”, “diferència com a relació social”, “diferència com a subjectivitat” i “diferència com a identitat”.

¹⁹² Com he anotat al capítol 3, “bio-dona”/“bio-home” s'usa a partir, tant de l'aproximació d'algunes als discursos *queer*, com de l'efecte de la circulació del terme sense ser necessàriament vinculat [ni conegut] el posicionament teòric del què Preciado parteix (vegeu Preciado 2008: 85). Les persones que el reiteren, majoritàriament, el vinculen al *ser home biològic*, haver *nascut home* i *tenir un cos natural d'home*.

femení per part de les “bio-dones”¹⁹³. El què la Susana percep com una *causalitat* del Cd, és una sensació compartida: “allò que t’arriba a agradar tant una cosa, que t’hi vas apropant, apropant... fins que acabes a dintre”¹⁹⁴.

En el mode de recerca i producció dels seus “looks”, reflecteixen una “admiració en les representacions de la feminitat”, imitant a models de revistes de moda o referents de pel·lícules, etc. Sovint a partir del “glamur” que relacionen amb les figures d’Ava Gardner, Marilyn Monroe, Audrey Hepburn o Sophia Loren. O bé, cercant en les performances musicals que fan a l’interior del club, a referents com Françoise Hardy o Liza Minnelli amb la seva estètica burlesca¹⁹⁵. L’adhesió a una normativitat de gènere, les estratègies que s’activen per a ella, esdevenen mecanismes de regulació de la pròpia pressió de l’heteronormativitat. No sols de la seva vida “com a dones” (l’obtenir una imatge el més ajustada a “lo femení”, les tècniques de perfeccionament que se’n deriven, etc.), sinó també, d’aquella esfera com a “homes” en què refereixen que no els és possible expressar-se en allò propi del món femení (referint la majoria de vegades, a l’explicitació d’emocions i sentiments, el vestir-se amb robes “de colors” o el “cuidar” el cos). L’expressió de “lo femení” es percep com un *risc* de desvelament.

Al mateix temps, aquestes estratègies n’esdevenen el seu mateix engranatge. El refús de la imatge de la Tatiana actua a l’interior d’aquest paradigma que contempla “l’ordre” com a “estat natural” de les societats (Durkheim 2014 [1912]), puig “allò sagrat” és el

¹⁹³ Ningú ha anomenat el terme “feminofilia” durant el treball de camp. No és d’ús comú a les xarxes virtuals catalanes o estatals. Revisant webs, sobretot llatinoamericanes, es vincula a “l’amor fratern” o “l’afecte vers la dona que es desitja personificar”. Es relaciona exclusivament amb l’heterosexualitat, i al·ludeix a una diferenciació amb les travestís “vulgars”: “*no son travestis vulgares pues tienen un status definido en la sociedad, en su mayoría son profesionales y no andan en busca de hombres pues por su heterosexualidad y feminofilia gustan de las mujeres tanto que por eso les gusta vestir como ellas*” [font: http://travestismoheterosexual.blogspot.com.es/2010_02_01_archive.html].

¹⁹⁴ Raymond (1994) s’aproxima a les persones “transsexuals” (referint també a les cross-dressers i “*female impersonators*”) com: “*male-to-constructed-female transsexual... attempts to possess women in a bodily sense while acting out the images into which men have molded women (...) they are appropriating women’s bodies by trying to become them*” (idem: 99, 104). La seva perspectiva ha estat àmpliament criticada ja a partir de la seva obra *The Transsexual Empire* (1977). Diverses crítiques i revisions a l’obra han treballat la relació entre la qüestió transgènere i les perspectives feministes. Vegeu: Kendel, Devor, Strapkor 1997; Jeffreys 2014.

¹⁹⁵ Sols iniciar el treball de camp conec a l’Alicia. El seu primer contacte amb un món que li possibilita “vestir-se”, és el cercle de “les Lolitas” a Barcelona. És una subcultura juvenil que mescla en la seva imatge corporal l’esperit artístic rococó i de l’era victoriana a l’Europa dels segles XVIII i XIX, amb l’estètica *manga* del Japó del segle XX (Porzio 2013). A més de les xarxes virtuals, la botiga Madame Chocolate d’Arc de Triomf especialitzada en “modes i tendències occidentals”, n’és un dels principals indrets de trobada.

que és en joc: l'heteronormativitat. La Jeïna assenyala clarament aquesta idea latent en l'imaginari de moltes del club: “un home vestit de dona ha de vestir-se molt bé. Si li falta algo, queda grotesc. Bueno, un home mal vestit o sense maquillar o amb una perruca dolenta, val més que no... que continuï com a noi”.

Taussig (2010: 71) s'interroga si els actes de profanació creen el sagrat, enlloc d'ofendre el que ja es considera sagrat¹⁹⁶. El “mal-vestir-se”, “no maquillar-se”, usar “una perruca dolenta”, etc., em donen informacions sobre allò significatiu de la [hetero]normativitat. La conseqüència que s'esdevé amb el “passar” és la producció de les dinàmiques de la respectabilitat/no-respectabilitat mateixa, la producció d'allò sagrat/profà o la *reputació* que en deia Bourdieu (1997a: 108). És a dir, no sols el *risc* per la “respectabilitat” que comporta el fet de generar una possible imatge ambigua, és el que du a crear les estratègies per “emascarar” la pròpia pràctica (Goffman 2008), a través dels seus propis mecanismes d'ocultació. Sinó que aquestes estratègies constitueixen la base necessària de producció de la “respectabilitat” mateixa¹⁹⁷.

En la lectura *Diferencia, diversidad, diferenciación* de Brah (2004), l'autora menciona com en els processos de creació de noves *identitats polítiques*, a vegades es pot reivindicar una “*diferencia aparentemente esencialista*”. Ella teoritza entorn *les dones* (vegeu Brah 2004: 135). En el cas que pertany, m'atreviria a dir que ens trobem davant l'emergència d'una *pràctica* reclamant legitimació (malgrat pugui/vulgui existir o no una estratègia col·lectiva). En el Cd no es reivindica una “diferència aparentment essencialista” en vistes a mobilitzar el grup; tot i que podríem dir que s'hi apel·la amb la seva percepció de *ser* “bio-homes” i *no ser* “bio-dones”. No obstant, el caràcter “essencialista” en què es percep “la diferència” [com a *homes*] actua com a motor de recerca de tècniques de perfeccionament constants com el vestir-se, maquillar-se, etc.; que al mateix temps acomoden la identitat “femenina” en la persona, i re-configuren els marges de com es defineix la pertinença d'allò femení i masculí al propi cos.

¹⁹⁶ Més tard hi responen afirmativament Padullés et al. (2013: 23) a l'obra *Iconoclàstia i anticlericalisme. Violència religiosa a la Catalunya contemporània*, que m'ha estat de referència.

¹⁹⁷ Remarco la inqüestionable legitimitat d'aquelles qui practiquen el Cd a situar-se en aquesta posició de (re)producció dels models de feminitat, essent persones immerses en unes dinàmiques d'estigmatització particulars. L'anàlisi que desenvolupo sorgeix d'una posició situada, de persona “cis” qui no practica el Cd. Tanmateix, tal com apunto al capítol metodològic, crec que les recerques han de donar compte de les complexitats i contradiccions que alimenten la vida quotidiana i que constitueixen el nucli de les nostres societats.

Paral·lelament, aquest caràcter “essencialista” actua de fre d’altres lògiques i pràctiques que se’n desmarquen com s’ha exemplificat amb l’experiència de la Tatiana, qui amb el seu mode de presentació social del cos és treballant/modelant els límits del cross-dressing. Derrida me’n dóna la clau en les seves disquisicions entorn el “deconstruccionisme”¹⁹⁸:

No hay transgresión si se entiende por ello una pura y simple instalación en un más allá de la metafísica (...) Pero, por medio del trabajo que se hace de una y otra parte del límite, el campo interior se modifica y se produce una transgresión que, por consiguiente, no está en absoluto presente como un ‘fait accompli’ [hecho consumado]” (Derrida 1976: 18-19).

A voltes, la dificultat del “passar” és una conseqüència directe dels primers moments d’alguna d’elles en el Cd o del desconeixement de les tècniques de modificació o perfeccionament: l’ocultar la foscor de zona de la barba, el procés del maquillatge, els “trucs” o pròtesis per adaptar el cos a les “formes femenines”, etc. En d’altres instants personals, o entre d’altres persones com la Xesca, “no-passar” forma part d’una voluntat expressa. La pèrdua d’interès en el “passar” és *in crescendo* als darrers temps (tímidament), sobretot entre persones qui s’interessen o són properes als discursos *queer*. No obstant, és important d’anomenar perquè explica els capítols que seguiran. El desplegament i obtenció de la imatge desitjada, i la percepció de confort amb la identitat apareix vinculada al consum, el que l’Ágata en dirà la “inversió”. La garantia de “l’anar i venir” i l’obtenció satisfactòria del “passar”, es pot relacionar amb la capacitat econòmica i la possibilitat de consum: perruques que oscil·len els 150 i 300 euros, maquillatges professionals (de les firmes Bobbi Brown, Motives o Mary Kay), pròtesis corporals, depilacions làser, etc. Així és per l’Ágata:

Soy fan acérrimo de Barbie, que es una muñeca que ante todo, promueve el consumismo. Pero es que ser cross-dresser implica ser consumista, también. Pues, porque para tener esta imagen, evidentemente tienes que hacer una inversión. Y para que haya una inversión tiene que haber una consumición, de según qué tipo de productos que en tu vida cotidiana no los necesitas, pero para esto sí. Quiero decir: una mujer normal, o sea, una mujer biológica, vamos a hablar en propiedad, si se compra un conjunto de lencería seguramente tendrá muchas más excusas a lo largo de su vida que una cross. Una cross lo usará en momentos puntuales, y para lo que le gusta. Y además una mujer lo podrá tener en su fondo de armario sin ningún tipo

¹⁹⁸ Ronse, el seu interlocutor, és preguntant-li si creu que pot haver-hi per aquest mitjà una “superació de la filosofia”.

de pega, a diferencia de muchas cross que tienen que llevarlo como algo oculto (Ágata. 5 de Febrer, 2013. Llar pròpia, Hospitalet de Llobregat).

Seguint amb el fil anterior, la imatge “dura” a què relacionen a la Tatiana, es vincula també a la imatge del/de la “*drag queen*”¹⁹⁹. Les persones qui practiquen el Cd esmercen recursos per no ser-hi identificades, doncs és una definició “*which is potentially (and continuously) possible*” a l’ instant de sortir a l’ espai públic, tal com Valentine (2007: 12) refereix entorn la “*transgender*”. Les *drag queens* són aquelles “*who most visibly and flagrantly embody the stigma*” en relació al món gai “*straight*” (Newton 2011: 3). No s’hi identifiquen, i del mateix mode refusen el mode de la Tatiana, per la seva presentació no-normativa del gènere (la seva “sàtira” o “exageració”) i l’ estètica contrària a les lògiques del “passar”. Tampoc s’ identifiquen pel vincle que existeix entre l’ art i la performance, no sols en relació a la professió que exerceixen, sinó com a un element que prenen per descriure’s a elles mateixes. Allò darrer que les allunya, és la seva vinculació amb la subcultura gai. La performance *drag queen* és compresa com a “*part-time affair*” (Valentine 2007: 95), com una representació a l’ interior de l’ atmosfera nocturna homosexual. Quelcom que no concerneix el nucli de la seva expressió com a “homes-gais”, ni el “vestir-se” sembla generar cap moviment en la pròpia percepció de la identitat de gènere.

No obstant, existeixen punts d’ encontre entre el *cross-dressing* i les *drags*. Les *drags* i els *drag shows*, en el context català, han estat vinculades als circuits de la subcultura gai contemporània, al món dels escenaris. Es poden veure espectacles (festes nocturnes a discoteques “*friendly’s*” o “de l’ ambient”, o bé “comiats de solters”), en indrets com l’ Hotel Axel –amb la performance de la Sharone i la Kyra del *Dúo Shimai-*, la discoteca Metro, l’ Átame o el Cafè Dietrich²⁰⁰. Abans de la seva clausura l’ any 2009, les persones

¹⁹⁹ Durant el treball de camp, apareix arbitràriament l’ article masculí i femení precedint la paraula “*drag queen*”. Ambdós articles poden ser usats per una persona en una mateixa conversa, mostrant així el caràcter ambigu de les categories que s’ usen. Quan no refereixi a les paraules de les meves interlocutores, empraré l’ article femení prenent aprofitar-me a la imatge amb què es presenten eventualment, malgrat la categoria és complexa i gran part s’ identifiquen com a “homes-gais”. No existeixen produccions acadèmiques al nostre context, a què em pugui derivar.

²⁰⁰ El Cafè pren el nom de Marlene Dietrich, nascuda a Berlín l’ any 1901. Fou una actriu i cantant que desenvolupà la seva carrera als EEUU i que és avui dia una important referència en el transformisme, però també en “el glamur” [que inspirà entre els anys trenta i cinquanta als EEUU] cercat en el Cd. S’ ha dit que la seva presència projectava “sofisticació” i “poder” (Lurie 1992: 228), combinant la seva sensualitat i la veu greu amb un imaginari entorn els “amors tumultuosos” que representà a les pel·lícules en què participà.

d'EnFemme havien freqüentat el Burdel 74, un bar-cabaret al carrer Hospital del barri del Raval. Hi actuaven la Gina Burdel, qui n'era la seva mestressa, i la Soberbia Dolce; ambdues vinculades al transformisme. Com he apuntat, un món d'escenaris forjat des de la *Belle Époque* dels anys vint fins a principis dels vuitantes, que encara perviu a *antros* nocturns com el Cangrejo, en espectacles al Cabaret Berlín, al Chiringuito de la Mar Bella, La Casa de la Pradera, etc. O bé en cabarets com “*El Desplume!*”, a l'Antic Teatre, homenatjant els escenaris transformistes dels setantes i vuitantes.

El “glamur” cercat amb models de feminitat com la Katharine Hepburn, Joan Collins o Joan Crawford, que descriu la Soberbia al mencionar “*el dinero que llevo encima*” (referint no sols al maquillatge i la vestimenta, sinó a les hores acumulades rere la recerca del perfeccionament estètic), denoten no sols on es situa el llindar de representació –de la feminitat i de classe social-, i la resistència a la conservació de tals representacions en el món de l'espectacle nocturn. El “glamur” denota una professió, la del transformisme, que es situa a l'ull de l'huracà de la mercantilització de les identitats sexuals²⁰¹. Aquí, la introducció d'un nou model de performance de la *drag queen* ha desplaçat a “les transformistes” del joc del mercat. És una lògica del capitalisme on la centralitat del consum -també com a vertebrador de la identitat-, i el benefici que produeix “l'euro rosa”, són elements per “[la] *articulación de distintos discursos sobre autenticidad y guetificación y para la articulación de estrategias de acomodación de los intereses empresariales y los intereses políticos*” (Begonya Enguix 2009: 18).

La performance *drag queen* és estretament relacionada amb un discurs entorn els processos migratoris, en concret, amb les migracions llatinoamericanes de finals del segle XX i principis del segle XXI a la ciutat. Fora de la valoració del “*poco arte*” que menciona la Soberbia, de la competència en la qualitat artística per sí, expressa l'existència d'un *lobby* gai a la ciutat que disposa d'un alt poder adquisitiu amb presència al Gai Eixample, que exerceix com a grup de pressió en el mercat de les identitats sexuals. Aquest influencia les dinàmiques econòmiques, mitjançant les noves tendències del turisme gai –o essent-ne generadores-, en una gran ciutat que està sent clau per la configuració d'una identitat gai moderna (Bech 1997, Chauncey 1994,

²⁰¹ La mercantilització de les identitats sexuals ha estat àmpliament. Vegeu: Hubbard (2001), Kates i Belk (2001); Duggan (2002), Valentine (2002), Rooke (2007), Holt i Griffin (2003), Taylor et al. (2002), Brown (2008), Langarita (2013).

Langarita 2013)²⁰². Influencia, de retruc, les pràctiques i discursos d'aquelles qui competeixen en aquest entorn de mercat.

Yo no soy *drag queen*. Yo me transformo, soy transformista. Yo me transformo de hombre a mujer. No llevo plataformas, no llevo un tanguita, ni cuatro plumas en la cabeza. No. Esa gente cobra muy poco, y pone muy poco a la ciudad. Muy poco arte. Trabajan barato. Y esto ha hecho bajar el caché (Soberbia. 21 de Gener, 2013. Pati Manning, Barcelona).

Les paraules de la Soberbia es vinculen íntimament amb les de Carmen Mairena: [les *drag queen*] “unas mamarrachas, a mi me gustan los artistas que te he nombrado (Lorena Capella, Miguel de los Reyes, Pedrito Rico, Tomás de Antequera). Arte. Se puede hacer el maricón cuando eres artista porque si eres maricón y no eres artista son mariconadas todo” (cit. Pierrot 2006).

Existeix una diferència important, en les oposicions simbòliques entorn la que es construeix la performance *drag queen* i el cross-dressing. Seguint a Newton: “*When impersonators are performing, the oppositional play is between ‘appearance’, which is female, and ‘reality’, or ‘essence’, which is male*” (2011: 101). Segons l'autora, les *female impersonators* o *drag queens* es conceben com a homes -*the ‘inner’ or ‘real’ self*, ‘*subjective self*’-, emperò escullen “treure a fora” els rols de gènere de dona -*the ‘outer’ self*, ‘*social self*’- (ídem: 100-101). La frontera d'aquestes oposicions no és tant clara en el Cd. Moltes d'elles expressen “sentir-se dona” o bé tenir “un sentiment profundament femení”, presenten una fluïdesa d'aquest “*inner self*”, però la tria i/o la contingència, les ha dut adoptar un “aparença” o rol *exterior* masculí, un rol com a “home” en les seves presentacions socials. Així ho expressa la Patrícia A. Ella és iniciant un procés trans: “jo sempre em sento tia, sempre. No és que vagi a ‘ratos’. Sempre m’hi sento. El que passa és que m’he habituat a viure com a home”.

D'això, útil també en la lectura del Cd, se'n deriva quelcom important. La construcció del “*self social*” femení en la performance *drag queen* (així com en el transformisme) es du a terme a l'espai públic. De manera diversa, la construcció del “*self subjective*” femení en el cross-dressing s'inicia i es du a terme, quasi sempre, a l'espai interior-

²⁰² Més enllà de notes històriques o historiogràfiques (Pierrot 2006), o bé literàries (Pujol “Gina Burdel” 2014), no existeix una recerca extensa del transformisme en el context català o de l'estat espanyol. Les dades entorn la relació entre el transformisme i la performance *drag queen*, apareix com una mancança en l'horitzó acadèmic contemporani.

privat. Existeix una narrativa que reproduïen les persones i de la què parlen les epistemologies positives, anti-positives o hermenèutiques: aquella del doble nivell de realitat (femení/masculí, interior/exterior, aparença/realitat, etc). Una perspectiva que situa la divisió del món entre un exterior visible i una profunditat invisible, que pot desestabilitzar i posar en joc l'organicitat exterior.

...On el món de l'aparença és una superfície, una superfície tensa, que amaga un món ocult i profund que ofereix un tresor perdut. I en aquest sentit, ja sigui que estiguem parlant d'una col·lectivitat com d'un individu, tot el que succeeix a la superfície es converteix en un 'símbol' que destil·la misteri, una emergència d'aquell tresor que s'anhela com el secret millor guardat (Padullés et al. 2013: 16).

Els discursos i vivències entorn la identitat que es revelen amb l'imaginari de “treure a la llum la dona que es porta a dins”, semblen no desvincular-se de les premisses d'un tot funcional en el sentit de Durkheim (2014 [1912]). Aquestes semblen retornar, de manera constant, al manteniment del seu sistema: re-situar-lo en el punt exacte d'equilibri perquè aquests desplaçaments de les persones, l'emergència d'aquestes “profunditats”, creïn la tremolor necessària per donar compte de la resiliència de l'heteronormativitat.

No obstant la Tatiana, tot i ser refusada per les membres del club des d'una lògica que pretén contemplar la seva acció com a una negligència individual (el dur un “look dur”, alterant així la [im]possible *congruència*), ens mostra una fissura del que adverteix el paradigma de l'antropologia negativa (Padullés et al. 2013). Trías adverteix: “*El límite hegeliano, la 'Grenze' (...) constituye 'la unión de un algo y de su negación'*” (1999: 51). En la negació del “look dur” que apareix, en el refús de la seva expressió, es desvela la pròpia existència fronterera. Prenent el paral·lelisme amb què treballen Taussig (2010) i Padullés et al. (2013), la Tatiana actua de “formatge gruyère”. És a dir, l'oblit *fonamental* de la perruca, les omissions de “feminitat” evidents en el seu “look” (la falta de maquillatge, la vestimenta poc adequada, etc.)... Tot plegat i acompanyat de la seva consciència entorn la imatge que ofereix, constitueixen els forats per on llisca el sistema heteronormatiu que s'instaura en la narrativa mateixa del cross-dressing (que no es pot conceptualitzar fora de la nostra societat occidental). L'acceptació de la seva imatge “*acarrearía inexorablemente la supresión instantánea del límite*” (Trías 1999: 51) que constitueix el fonament del gènere per sí mateix.

4.2.2. “M’haig de poder *encasillar* per poder-me *desencasillar*. Haig de tenir un punt de referència”

La identidad puede ser entendida *como ese mismo proceso por el cual la multiplicidad, contradicción, e inestabilidad de la subjetividad se significa como dotado de coherencia, continuidad, estabilidad; como dotado de un núcleo –un núcleo en transformación constante pero núcleo al fin y al cabo – que en un momento dado se enuncia como el ‘Yo’* (Brah 2004: 131).

L’organització de les categories i la manera de situar-se en el cross-dressing, és reflex de la pròpia gestió del gènere i sexualitat. “*Nothing classifies somebody more than the way he or she classifies*” (Bourdieu 1989: 19). La percepció de la sexualitat es vincula a la comprensió de la pràctica i al mode de significar l’experiència, navegant per un sistema de classificacions, mesurant-lo i avaluant-se a sí mateixes d’acord aquest. “L’heterosexualitat” (compresa com un paraigües comú) i “el lesbianisme”, són categories d’auto-identificació en allò que pertany a l’orientació del desig en el Cd; que transcendeixen, però, l’àmbit de la “sexualitat” (compresa aquí com la pràctica eroticosexual).

La identificació del cross-dressing amb l’heterosexualitat, s’ha desenvolupat àmpliament en la literatura medicopsiquiàtrica. Les etiquetes diagnòstiques han estat d’utilitat per algunes i/o en determinats instants. I han influenciat en com la persona es relaciona amb les categories: des de la conceptualització del “transvestisme” (“heterosexual”) recollida als manuals, a les interpretacions d’aquests manuals entre professionals de la psiquiatria. Un discurs travessat, també, per l’aproximació de la relació “fetitxisme”-“travestisme”, atribuït altre cop a “homes-heterosexuals”.

Aquest vincle entre “Cd-heterosexualitat” [i “Cd-fetitxisme”] s’ha construït també en els discursos i representacions que circulen per les xarxes socials: el “*heterosexual-identified*”. Figura fortament influenciada, entre d’altres, per la Crossdressers International (CDI) dels EEUU: un grup de suport amb un apartament a Manhattan, Nova York (que la Judit ha pogut visitar en un dels seus darrers viatges). La CDI s’anomena com a “*transgendered group*”, distingint-se de la identificació com a “cross-dressers” entre “*non-transgender-gay-identified men*”, que acull i promou la Imperial

Court System²⁰³. La Beaumont Society, una de les organitzacions d'Anglaterra amb una llarga tradició des de la seva fundació, als anys norantes oferia dades de què el 90% de les seves membres de 800, s'identificaven com a "TVs" i heterosexuales (Scott 1992: 7). Promulgava el "transvestisme" en termes de "*full personality expression*" com a quelcom "respectable" i allunyant-se públicament de qualsevol relació amb l'aspecte de "la sexualitat" (Ekins 1997: 103)²⁰⁴. Fins l'any 1987, la Societat exclouïa oficialment com a membres a les persones gais. Avui dia, però, recullen les seves bases: "*some cross-dressers do opt to live full time as women and some may be homosexual or bisexual 'by coincidence'*" (Beaumont Society: 5, èmfasi meua).

L'èmfasi de la majoria d'elles en "l'heterosexualitat" o el "lesbianisme" denota l'auto-percepció de la sexualitat al sí d'un contínuum. Així ho expressa la Judit: "jo sento que de noi sóc heterosexual, i de noia també (...) Des del moment que jo sóc noia, i aquella persona és noi, i s'hi sent, no és una relació homosexual per mi". Una percepció que vincula l'experiència del gènere a una esfera eròticosexual que la materialitza i consolida: "de noi tinc un rol bastant més actiu (...) De noia, evidentment, tinc un rol passiu. En aquest cas, sóc una heterosexual pura, curiosament" (a diferència de la Paula O. que diu cercar amb la seva muller una "posició més femenina", "física" concreta). L'experiència de relacionar-se amb aquestes coordenades –que la Raquel també apunta en l'anomenar "*sóc passiva 100%*" referint a les seves pràctiques eròticosexuals en el *swinging*-, mostra un moviment de la persona a l'interior dels esquemes de referència que brinda l'heteronormativitat: home-desig eròtic cap a les dones= heterosexualitat → dona -desig eròtic cap als homes=heterosexualitat i/o dona-desig eròtic cap a les dones=lesbianisme.

Hi ha un desplaçament, però amb una continuïtat; una estabilitat que es manté en el significar-se a l'interior d'aquest marc i que respon a la necessitat de percebre coherència i compatibilitat entre certes identitats que es presenten a la seva vida com a interconnectades: home-dona (cross-dresser)-heterosexual, etc. La Paula hi refereix

²⁰³ Per a més informació entorn les distincions entre ambdós grups, vegeu el capítol *Making Community* (Valentine 2007: 71-104), en què l'autor presenta el panorama Cd a Nova York a través de la *Night of a Thousand Gowns*: un "ball" anual per finançar diferents organitzacions de caràcter LGTB.

²⁰⁴ Rose (1993) adverteix com certs grups qui prèviament empraven el terme "tranvestite", són usant amb més freqüència el terme "cross-dresser". Ella fou la primera editoria de "*TV Rapartee. Transgendered and Cross-Dressing Lyfestyle*" (vegeu: <http://www.repartee.tv>).

parlant-me d'homes amb qui s'ha pogut relacionar: *“se excita, te trata como una mujer... te acaricia, te... Cosas que de hombre no puedo vivir (...) Cuando te pones de chica, eres al revés. Eres esa persona que tú le das placer, pues ahora te lo va a dar a ti”*. La mateixa lògica pot observar-se en la percepció de la “bisexualitat” davant la hipòtesis que plantejo a la Mònica V. quan afirma: “jo em sento lesbiana quan vaig com a dona”. Front la meua pregunta “si tu visquessis com a Mònica 24 hores al dia, series lesbiana?”, respon: “seria ‘bisex’, totalment!”. Fa referència a que continuaria mantenint relacions eròticosexuals també amb homes, i es buscava “una nena, que entengués lo meu”. Fet que difereix del seu fort i repetit refús entorn la “bisexualitat” en la seva esfera quotidiana, com a “home”.

La Dayanna descriu una vivència diversa. En la seva vida fora del cross-dressing mantenia relacions eròticosexuals amb el seu marit (avui dia ex-marit), ambdós com a “homes”. Era una relació explícitament “homosexual”, el seu marit no en coneixia el Cd ni la seva voluntat de fer un procés trans: *“yo siempre he sido la parte femenina, y él la parte masculina (...) Se supone que hay un activo y un pasivo. Y en la parte de la relación, pues él es el activo y yo soy la pasiva”*. El marc de significació de l'heteronormativitat opera també en el sí de la relació “homosexual”, que concep aquesta complementarietat que per sí mateixa descriu (masculí-actiu/femení-passiu, sense una circulació dels rols). Per la Dayanna però, no és necessari fer un desplaçament en el moment en què té relacions eròticosexuals practicant el Cd, puig la posició com a “passiva” –vinculada al món de la “feminitat”- ja opera en la seva quotidianitat: categoria vinculada a la sexualitat que ja s'ha sotmès a un desplaçament previ en qüestió de gènere (Valentine 2007). Més enllà de la pràctica eròticosexual concreta, però, l'homosexualitat l'ha desplaçat *per se* d'aquests termes. Com menciona l'Ágata amb agudesia: *“yo no quería que se me identificara como mujer. Y la diferencia, como tu dices, es que a mi me la marcaron [per ser gai]. No la decidí, yo”*. El que apareix aquí, és un moviment en una direcció diversa a les anteriors: “l'heterosexualitat” no arriba a través d'un contínuum en la percepció de la pròpia sexualitat, i amb un desplaçament de la seva posició (o rol) en la interacció eròticosexual. “L'heterosexualitat” arriba a partir d'un “contínuum de gènere” mentre la Dayanna roman a la seva zona de referència de la interacció (passiva-activa), a partir d'una ruptura amb el marc de significació anterior: de l'homosexualitat (i així ella ho significa, referint a les seves relacions “homosexuals” a què m'hi refereix amb el nom masculí, i “heterosexuals” com a Dayanna).

L'afirmació "jo no sóc maricón" es repeteix al llarg del treball de camp (al club s'escolta sovint "maricones!", fent-ne un to de burla amigable). Els processos d'identificació i des-identificació apareixen de la mà de pràctiques eroticosexuales que semblen fortament generitzades (però que més enllà, són engranatges dels processos de construcció del gènere). "Donar pel cul" n'és la pràctica relacionada. Moltes neguen desitjar pràctiques anals doncs, tot i mostrar-se com una pràctica que apareix en les interaccions amb d'altres homes (puntualment i en relacions esporàdiques), denota primerament: una relació contingent i situada que es mobilitza en cada interacció (i per tant, entre elles, en una interacció en què es signifiquen "com a dones"). I en segon lloc: el pretès intent de situar l'estigma de "maricón" fora d'una mateixa, independentment del desig eròtic que es percebi quan es practica el Cd. Sembla ser una estratègia usada front la consciència que existeix un procés de producció de l'estigma que recau sobre d'elles, com a "travoles" o "maricones".

Existeix una diferència important entorn la base, l'argument del cross-dressing en d'altres persones ("l'Altre"), depenent si la persona qui el practica s'auto-identifica com a heterosexual o homosexual al quotidià (independentment de la pràctica eroticosexual que pugui realitzar). La Minerva és casada amb la Laura, qui ha conegut a l'ambient liberal (del *swinging*). Assisteixo a la festa de la seva nit de noces, al *Cd Wedding* al Fidelité, el 19 de gener del 2013. Per ella, "*sentirse mujer es un complemento para la excitación sexual*". Practica el Cd quasi sempre a l'interior d'interaccions eroticosexuales tant amb homes com amb dones en diferents clubs liberals²⁰⁵, discoteques gais ("més econòmiques" puntualitza) i a l'interior de l'atmosfera BDSM²⁰⁶: "*si eres cliente VIP, te dejarán entrar a cualquier lugar vestida*". Si fas "gràcia", aquest és el seu valor. I comenta, referint a les persones "heterosexuales" del club EnFemme, i algunes d'elles sovintegen el Fidelité:

Tienen un conflicto de personalidad. Y lo único que les une es superar el trauma, y no se atreven. Les da morbo vestirse, y el afán de ser mujer. Se maquillan, se desmaquillan, y vuelven a su casa (...) Tienen carencia de

²⁰⁵ La Minerva fa referència als clubs liberals Dejabú, Totem, Alcolea 69, Training Pedralbes, Open i Libert, entre d'altres, mostrant el seu pas per ells. No m'especifica aquells on ha practicat el Cd. Sí que puntualitza com havia sovintejat com a Patrícia el Rainbow o els Anys 20's, ja clausurats, així com el TrashBcn o el Berlín Dark (ambdós locals gais). En d'altres espais, masmorres o cases particulars on es practica el BDSM, també hi practica el Cd independent del seu rol en el joc eroticosexual.

²⁰⁶ B&D (Bondage i Disciplina) amb S&M (Sadomasoquisme o Sadisme i Masoquisme), o com un compost de B&D, D&S (Dominació i Submissió) i S&M. Vegeu Viñuales i Sáez (2004).

cosas que les gustan y que no pueden ser. Carencia de realizarse (Minerva. 29 d'Octubre, 2013. Llar pròpia. Barri d'Horta, Barcelona)²⁰⁷.

L'explicació del cross-dressing per una raó “de gènere” o “*el afán de ser mujer*”, s'allunya [aparentment] de la raó de “la sexualitat” a través de què es concep la pràctica en persones amb una orientació del desig bisexual o homosexual (expressa al seu quotidià-públic). L'argument de la “sexualitat” circula entre persones “heterosexuals” referint a les persones “homosexuals” (categoria que aquí inclou també qui té pràctiques “bisex”). Ho il·lustra la Paula parlant d'una persona qui freqüenta el Fidelité: “a ella no li agrada vestir-se [de dona], però posa el cul, i lliga més”. També és un relat entre moltes qui es defineixen com a “homosexuals”: “sentir-se dona” com a “complement per l'excitació sexual” a què refereix la Minerva.

No obstant, la motivació en el *plaer eròtic* dista d'una explicació completa. En la pràctica de la Patrícia (i de mode diversa en d'altres), han entrat en joc components de modificació corporal com l'aplicació local d'estrògens o l'augment de la zona mamària a través de la succió amb ventoses. Així m'ho mostra un dia al Fidelité mentre em subratlla: “*no estoy confundido de qué quiero ser. Soy un tío que quiero jugar con esto y tener tetas*”. “Sentir-se dona com a complement per l'excitació”, es contraposa de mode invers amb la pràctica eroticosexual com a “un complement, per sentir-te més dona”. Així ho descriu la Mònica V. i és present entre moltes qui s'identifiquen com a heterosexuals. Un encontre o pràctica eroticosexual que, com abordaré a un capítol posterior, actua com a co-productora de la feminitat.

L'accés al mercat sexual és un argument que circula insistentment per explicar les motivacions del cross-dressing entre homosexuals. Tant per part de qui així s'identifica, com per aquelles qui s'identifiquen com a “heterosexuals”. Una explicació que apareix entre alguns acadèmics gais contemporanis com Gert Hekma: “*perhaps sodomites adopted feminine styles, habits and clothes as an expression of their deep desires, but it is more likely that it was either a pose to attract the sexual attention of men from outside the subculture or a mimicry of male-female relations*” (Hekma 1994: 236). Així ho descriu l'Ágata, qui ja fa un parell d'anys entrà a cercar fòrums i xats gais. Tant a través de la *webcam* com d'encontres a casa seva, es relaciona amb d'altres homes a

²⁰⁷ Les paraules són extretes dels meus apunts durant el dia que ens trobem a casa seva. A petició d'ella i a diferència de les persones d'EnFemme, no hi ha hagut un registre àudio de l'entrevista.

través d'una imatge més “glamurosa”, “d'espectacle” i “comercial”, que ella vincula al transformisme (treballarà una nit com a “transformista” al Bim Bam Bum, bar nocturn del Gai Eixample). Ella s'emmiralla amb “*las grandes*”: “*las que han usado su fisico, su poder de atracción con los hombres*”. Personatges com Marilyn Monroe, Ava Gardner o Ágata Lys.

El dia que la visito a casa seva a l'Hospitalet, em convida a presenciar una conversa amb un noi amb qui és flirtejant (des de la distància per no ser vista). Abans, m'ensenya una peça del seu armari, similar a aquella amb què Marilyn Monroe cantà *Happy Birthday, Mister President* a John F. Kennedy²⁰⁸. Se l'ha fet cosir a la modista del barri i sols se la posa en ocasions especials per a “*regresar un poco a este estilo de mujer que los hombres siguen buscando y que ya queda un poco arcaico, obsoleto, y en cierta forma soy un poco un reflejo de lo que queda*” (d'altres com la Dorita, m'afirmaran que vesteixen d'un “model de dona que ja no existeix”). El seu estoig de maquillatges adquirit a través de descomptes per haver estudiat estètica, descansa sota una col·lecció de Barbis que s'acumula des que era petita. Ara, a la seva prestatgeria.

Lo descubrí a través de los chats gais, y bueno, descubrí que era la forma, por así decirlo, con el que me era más sencillo tener relaciones con el tipo de hombre que a mí me gusta. Que es el hombre de perfil heterosexual, que es el típico hombre que yo no puedo encontrar en ‘el ambiente’ por motivos obvios (...) Entonces eso a mí me resultó muy goloso. De pensar, “coño, este hombre, de pasar por la calle aunque vaya guapísimo, arregladísimo, no me va a mirar. Pero sólo que pase con una obsesión de maquillaje, elija un buen vestido y una buena peluca, lo tengo comiendo de mi mano” (Ágata. 5 de Febrer, 2013. Llar pròpia, Hospitalet de Llobregat).

Diferents acadèmics han escrit entorn la producció d'una feminitat entre persones homosexuals, “*as a symbol of availability rather than of the object of desire*” (Cole a Valentine 2007: 51). O bé, com una mostra de disponibilitat més que un “*index of an internal feminine gender identity*” (Valentine 2007: 51, referint als plantejaments de Hekma i Cole). Més enllà, el Cd apareix aquí com un procés de producció subjectiva del desig (amb consciència de la seva “*fecha de caducidad*”) i d'allò que és representat per desitjar. L'Àgata ho sintetitza: “*Yo no transmito masculinidad (...) Tengo unos rasgos muy finos, no soy grande, físicamente (...) no digo que sean homosexuales, porque al*

²⁰⁸ El maig del 2013 té un conflicte amb l'administradora del canal *somoscd* perquè li retira una imatge on apareix imitant a Marilyn Monroe en una fotografia en què és al llit tapada amb un llençol blanc.

fin y al cabo vienen atraídos por una imagen que se asemeja más al sexo contrario que al mío real”.

Hekma i Cole apunten com les expressions femenines són fruit de les circumstàncies històriques i contextos socials “*where homosexual men could not easily find gender-normative partners who would desire them as men*” (cit. Valentine 2007: 51). No obstant, les converses amb l’Ágata deixen entreveure quelcom que transcendeix aquestes explicacions: la consciència de com actuen les dinàmiques de l’homofòbia a l’interior de les relacions socials. Quelcom que transcendeix el que ella percep com el món gai i s’instaura en un altre espai: les “*cloacas de la sexualidad, de la represión... De los morbos ocultos que una persona normal no va aireando en su vida social*”. En un altre instant, m’explica el rebuig que li provocà coincidir en una cafeteria amb un home amb qui havia tingut relacions sexuals, juntament a la seva muller i fills: vivint el “confort de l’heterosexualitat” i “l’engany”. Una situació en què ella, per sí, percebia no exercir cap “*amenaza fija*”; deduint-se’n que intuir una “infidelitat” en aquesta ocasió, seria possible si hi hagués una altra “dona”. Ella apunta com són majoritàriament els homes casats i els nois joves, que poden tenir (hetero)parella, qui cerquen relacions pels canals virtuals buscant “d’altres experiències”. Ells són qui constitueixen aquest públic “reduït” que busca, segons l’Ágata, el “*sucedáneo leve de lo que es una mujer*” (referint a “cross-dressers”).

La percepció externa del vincle entre el cross-dressing i l’accessibilitat sexual, no sols apareix en referència a l’homosexualitat. “*La quantitat d’homes heterosexuals*” que cerquen encontres amb “cross-dressers”, com menciona la Sofia i s’observa en els canals de contactes, és també objecte de repetides converses a l’interior del club entre persones qui en el seu quotidià mantenen relacions heterosexuals bé amb parelles o matrimonis. Parlen dels intercanvis que mantenen pels xats privats, i dels perfils i imatges a les plataformes (on hi surt la representació del “cross-dresser fetitxista” del què parlen; qui sol presentar el seu tors nu o els genitals amb llenceria eròtica “femenina”). I per finalitzar, descriuen la incomoditat d’alguna d’elles al tenir una cita amb un “fan” o “admirador”.

Dues persones em narren, en el transcurs del treball de camp, una cita a l’Hotel Axel amb un “admirador” (un dels principals hotels *friendly’s* del Gai Eixample). El mateix en ambdós casos, qui després de convidar-los a una copa les convida a l’habitació. Una

altra de les persones del club m'explica la dificultat de gestió d'aquesta accessibilitat, en dues ocasions: la primera, amb un home "amb tot el seu aspecte de senyor", "normal i corrent", amb qui es coneixen a través del xat i mantenen un parell de cites passejant per un bosc del Pirineu. La segona, en un pis de Barcelona del què marxà al cap de 20 minuts, per l'única i exclusiva pretensió sexual que hi havia en l'encontre.

A "*falta de sexo, me vale cualquier cosa*", exclama la Paula referint a la intenció que percep entre els "admiradors". Més enllà però, parla d'una negociació de forces a l'espai social quan aquesta "cosa" té un lligam directe amb ella (i elles); té una relació amb la possible dificultat d'accés a un "valor moral" (Skeggs 2010), en aquest esdevenir "*sucedáneo leve*". Dificultat d'accés a tal *valor* que poden percebre també de sí mateixos els homes qui es relacionen eroticosexualment amb elles. La Raquel, amb un gest de contrarietat, descriu el perfil d'un home amb qui xateja:

Entres al seu perfil i posa, "heterosexual". A veure, sóc Cd i poses que ets heterosexual... Avia'm, explica'm-ho. I llavors, heterosexual, bisexual... puff... Per què dius bisexual? Bisexual perquè no vols dir gai, perquè no vols dir homosexual? Quina paraula no vols acceptar? (Raquel. 13 de Novembre, 2013. EnFemme)²⁰⁹.

Situar-se com a "heterosexuals" o millor dit, situar-se en el "jo no sóc maricón", facilita l'estratègia del "passar" en el cross-dressing (Jaspal i Siraj 2011: 193). L'homosexualitat influència l'estructura de la seva identitat, precisament a partir de la seva negació. Des-identificar-se del "no ser home" que acompanya l'imaginari entorn l'homosexualitat, facilita construir la unitat en el contínuum d'heterosexualitat (a què

²⁰⁹ La tesi no recull en profunditat la figura dels "fans" o "admiradors". He coincidit amb ells esporàdicament en les festes *Pass the Wig* organitzades des d'EnFemme. Incorporo la següent conversa que apareix a la web "*Entremujeres. ¿Qué buscant los Hombres?*" (01.05.2013). En ella es refereix a persones travestis. Ho observo no sols en l'ús lingüístic que se'n fa i que és el més present a l'imaginari social, sinó per la possible descripció corporal que ofereix (més pertinent a les travestis llatinoamericanes, o transexuals a qui es pot ubicar dins l'imaginari "travesti"). Presento la conversa perquè apunta dos dels aspectes principals a través del què es construeix l'*heterosexualitat* entre homes qui cerquen relacions amb "Cds" a les xarxes: 1) El *valor* social i moral de l'heterosexualitat 2) Una realitat que obre fissures, quan sols es disposa del marc binari de l'heteronormativitat per explicar l'experiència. L'heteronormativitat es produeix en el mateix exercici de narració:

Fun Bsas: Considero a quienes salen con travesties gays. Y punto. Por que quieren ser "heterosexuales"? le dan un valor agregado a la heterosexualidad que no comprendo.

Leeloo Dallas: En realidad yo creo que no llegan a ser gays porque no les atrae todo el cuerpo de un hombre. Les gusta la mezcla de las dos cosas: el cuerpo curvo, suave, depilado y con tetas de una mujer... y la pija. Entonces no creo que todo deba centrarse en "le gusta la pija, es gay". Es muy complicado.

abans feia referència). Aquest contínuum possibilita reforçar la feminitat construïda en el Cd, però també, preveu qualsevol possibilitat de dubte en el seu “ser home” a la quotidianitat. Més enllà, tal com deixa entreveure la Raquel -qui es defineix com a bisexual- amb la seva mostra de contrarietat “*sóc Cd i poses que ets heterosexual...*”, interrogar-se i estranyar-se de l’altre (de l’admirador) com a “heterosexual”, implica concebre’s a una mateixa d’un punt de partença com a *home*. I per tant per algunes, amb cert interrogant o si més no ambivalència, tant entorn la lectura del gènere com entorn la pròpia sexualitat. No obstant, malgrat les ambivalències subjacents, en la negació de l’homosexualitat apareix la “zona de confort” (Ahmed 2014) que brinda l’heteronormativitat, on no sempre la persona encaixa amb facilitat.

4.2.3. “Jo t’hauré d’explicar què és [ser] cross-dresser. ‘Travestí’... ja em categoritzaràs en un lloc on no vull estar”

Traçar límits entre categories i localitzar-se en un punt determinat d’aquest univers, configura un mapa de relacions i de valors que permet ubicar l’experiència vital que les persones qui practiquen el Cd viuen. Els recursos que empren per conceptualitzar-se, són en estreta relació amb la lluita per guanyar o bé preservar el *valor moral* (Skeggs 2010) a l’interior d’un imaginari i unes dinàmiques de la vida social que les ubiquen en una posició de menysteniment en aquella esfera de la vida en què es situen com a cross-dressers (o són situades com a “travestís”). Adaptant les anàlisis entorn la classe social de Skeggs, el cross-dressing desvela la relació entre gent que no només habita diferents categories sinó que habita els *valors* d’aquestes categories (maricón, *travolo*, transvestit, fetitxista, etc.). En aquesta aproximació és important qüestionar-se com “*the structure of identity categories described above resonate with –or create a new –racial and class inequalities*” (Valentine 2007: 6).

El cross-dressing es situa davant una paradoxa. Bourdieu distingia entre aquelles persones que sols han de “*be what they are*” oposades a “*be what they do*” (a Skeggs 2010: 347). Segons l’autor, aquestes darreres han de demostrar constantment ser capaces de dur un valor simbòlic a les espatlles -valor del què no disposen, o bé del que disposen però es presenta en “risc” constant-. Les persones qui practiquen el Cd construeixen un sistema d’analogies i dissemblances per incidir en la constitució d’aquest *valor*, i negocien al seu interior. Es llegeixen a elles mateixes per “*what they*

are” (homes, heterossexuals, blancs, etc.), per tal d’incidir no sols en la lectura social i per tant externa, sinó també incidir en la percepció de sí mateixes en el “*what they do*” (el cross-dressing).

La paradoxa rau però, en aquestes dues dimensions que semblen complementàries. D’una banda, “ser el que fan” (el Cd) pot posar en *risc* “ser el que són” (homes, heterossexuals, etc.). És a dir, i per tant, que el que *són* es deixi de comprendre com una dimensió *natural* o *neutral* al poder ser posada en qüestió. D’altra banda, és precisament aquesta lectura d’allò que *són* (i del què *no són*, com “maricons”), que atorga un *valor* afegit a la seva pràctica. A diferència de Bourdieu (2006a), qui ho treballa a partir d’una lògica d’oposicions, al prendre una perspectiva de caràcter circular observo com és precisament la dinàmica d’augment d’aquest *valor* que es cerca i es crea en els processos de diferenciació -a través del recurs del “*be what they do*” (el cross-dressing)-, la que permet reforçar i consolidar aquesta *neutralitat* o *naturalitat* i per tant el “*what they are*”: homes-heterossexuals la major part dels seus temps i esferes socials, entre d’altres.

L’èmfasi: “jo ‘sóc’ cross-dresser, no sóc travestí”, tal com presentà l’Helena a la seva muller, s’empra amb freqüència (però no sempre) entre aquelles qui desvelen la pràctica a les seves relacions de parella o davant d’altres situacions socials. El cross-dressing disposa d’un terreny obert, d’una parcel·la de significació preparada per llaurar-se. Evitant l’ús del “travestisme” o “transvestisme”, construït històricament des de la marginalitat i des de la criminalització (“*vicio, perversión, i patología*”, en cas que ho cerquis en un “buscador”, comenta l’Helena), el concepte anglosaxó “cross-dresser” és emprat per desmarcar-se de l’estigma; doncs no és fàcil d’ubicar. Tot i ser connectat lingüísticament i dialogar amb d’altres realitats internacionals contemporànies, l’ús del terme “cross-dresser” actua a petita escala. Possibilita mantenir un control personal del seu significat. Aquest ús, malgrat en instants pugui ser “sóc cross-dresser”, permet ubicar el focus en *la pràctica*; acompanyant-se de la re-afirmació expressa com a “home-heterossexual” o qualsevol relat més ampli que alleugeri el dubte entorn la possible desaparició o minva del *valor* de tals definicions amb la pràctica Cd. Sintetitzant, s’usa el “*what they do*” per no posar en qüestió el “*what they are*”.

En converses a l’interior del club, reiteren la seva diferenciació amb les “travestis”, al·ludint a les persones llatinoamericanes que exerceixen el treball sexual. Un incís que

es fa també quan refereixen als primers models dels que moltes es des-identificaren ja en un moment inicial (les travestís/travestis de les Rambles o del Camp Nou), o bé a l'imaginari social del “travestisme” que s’hi associa i que ens ha descrit l’Helena (“vici, perversió i patologia”). Fan la mateixa diferenciació quan m’intenten apropar al què és per elles el “cross-dressing”. Sovint, ja en les paraules amb què se m’introdueix una persona nova a l’arribar al club, i a qui jo em presento (en primer lloc) com a antropòloga. La identificació amb el cross-dressing sembla desmarcar-se d’una categoria de “travesti” que relacionen amb “el carrer”. D’una banda, un “carrer” comprès com a espai públic en el que la seva mirada ha trobat una referència, però on la majoria no s’hi ha construït “físicament” (doncs han estat “vestint-se” durant molts anys a l’interior de la llar i des d’allà han conegut el Cd). D’altra banda, una categoria de “carrer” i “del carrer”, vinculat als processos d’estigmatització, del què el concepte del cross-dressing sembla fer-ne el “treball de neteja” (Bento 2008)²¹⁰.

Brah es pregunta: “*¿La diferencia ‘diferencia’ horizontal o jerárquicamente?*” (2004: 120). L’autora apunta al nucli de la qüestió interrogant si aquestes diferenciacions apareixen per donar compte de l’àmplia diversitat d’experiències, o bé l’exercici mateix de la diferenciació és útil per re-ordenar i re-significar pràctiques d’estigmatització, i jerarquització de les opressions. Aquesta diferenciació amb “les travestis”, sembla que respon a dues realitats complementàries.

D’una banda, existeix una consciència de posició particular, una consciència diferencial entre qui practica el Cd²¹¹. El refús a identificar-se amb les “travestis”, denota un decalatge entre les trajectòries i vivències d’ambdues. És perceptible, entre d’altres, en l’exercici de la seva professió i l’experiència de la migració o la situació administrativa al país. Però també, en la manera d’anomenar-se o el mode de construcció i modelatge del propi cos. Més enllà, aquesta diferència sembla traduir-se en una manera d’habitar l’experiència i destinar els recursos econòmics disponibles per moure’s en el món: com

²¹⁰ Beneto presenta l’analogia amb l’aproximació a les categories “travesti-transsexual”: “*Parece que ser transsexual ainda soa como algo que conferi mais legitimidade e poder, enquanto travesti é construída como a outra radical. É como se a categoria médica ‘transsexual’ fizesse o trabalho de limpeza, assepsia de uma categoria da rua*” (Beneto 2008: 12).

²¹¹ Estableixo una associació amb els supòsits de la “consciència diferencial” de Chela Sandoval (2004: 95) vinculant-ho al que comprèn com les possibilitats d’afinitat a través de la diferència. Adverteixo que no descriu el cross-dressing a través d’ella, però me’n dóna pistes. Sandoval es basa en la consciència opositiva “cyborg” de Haraway, que ofereix “*nuevos espacios metafóricos de resistencia para el alienado sujeto blanco masculino*” (ídem: 84).

per exemple, moure's per la ciutat amb taxi evitant i minvant qualsevol exposició pública no desitjada, o situacions de violència que es puguin derivar. Vartabedian (2012) ha demostrat la violència de caràcter quasi sistemàtica que travestis afronten amb els seus cossos als carrers de Barcelona. Aquest mode d'habitar és fortament relacionat no sols als recursos de què es disposa, sinó a l'element de la "durabilitat" o de la "permanència". El caràcter de *reversibilitat* que sovint acompanya el cross-dressing, a diferència de la *permanència* de les travestis qui sovint modifiquen de mode permanent pits, natges, cintures, etc., implica accionar unes estratègies i disposar d'uns "privilegis" particulars (com no posar en risc "directe" certes esferes socials com la família). La Judit destaca: "s'és travestida durant el moment que s'està transvestida".

D'altra banda, la diferenciació respon a la construcció i reproducció de les condicions binàries de respectabilitat/no-respectabilitat: travestí = puta/no-puta (aplicable a la percepció de la respectabilitat en el binomi heterosexual/homosexual). Conceptualitzar-se com a "travestí" pot implicar una disminució del reconeixement i del valor percebut²¹², del què és necessari allunyar-se'n a partir d'altres formes de classificació. Aquesta posició alimenta, al mateix temps, la transformació de les mateixes configuracions relacionals (Brah 2004) i situa el cross-dressing com una pràctica que pretén desmarcar-se de qualsevol estigma relacionat amb la classe social.

Brah me'n dóna la clau: "*las discusiones acerca del feminismo y el racismo se centran a menudo entorno a la opresión de las mujeres negras más que en explorar el modo en el que el género de las mujeres negras y blancas se construye a través de la clase y el racismo*" (ídem: 113). L'apreciació m'és útil per explorar el mode en què el gènere i la sexualitat d'unes i d'altres (qui practica el Cd i travestis) es construeix a través de [discursos] de classe social i "raça". La diferenciació i des-identificació amb travestis, es moldeja a través d'una "atribució moral" (Skeggs 2010), que és al mateix temps, productora de significats de gènere i sexualitat.

En els processos de re-configuració dels significats a través de les experiències quotidianes de les persones, s'obren fissures. Un joc de forces és en tensió constant, entre les dinàmiques de *reproducció* i *ruptura*. Els encontres entre persones

²¹² Els diferents contextos impliquen, a voltes, un desplaçament o reordenació de les atribucions de valor. En el Capítol 8 es revela com la distribució del valor canvia en un context local com el del *swinging*, on el cos "travestí" disposa d'un capital eròtic particular.

travestís/travestis que exerceixen el treball sexual i aquelles persones qui practiquen el Cd, més enllà del context actual del *swinging*, apareixen en instants determinats de les trajectòries d'algunes d'elles. Encontres vinculats a la recerca d'una trobada eroticosexual cercant rebre un reconeixement de la seva "feminitat", sovint a través de pagament. Les persones de més edat com l'Alexa, la Júlia o la Mònica V. em descriuen com anys ençà cercaren "travestís" que oferien serveis sexuals a través de la premsa (amb qui estar sexualment mentre eren *vestides*)²¹³. D'altres com la Susanna, han buscat mantenir relacions "d'amistat" amb travestís/travestis. Sempre en un context de viatge i allunyada de la família. El *facebook* o el *badoo*, li han estat d'utilitat.

Per endinsar-me l'anàlisi de "l'atribució del valor moral" en el cross-dressing, és important prendre el punt de partida de Bourdieu (1992). L'autor concep com un "theoreticist error" el fet d'apropar-nos a la comprensió de les classes socials en el paper de "classes reals". Les metàfores, continua, ajuden a moure'ns entre alternatives de "realisme" i "nominalisme", "enabling us to make abstractions about social relations and to think about how they are 'made'" (Skeggs 2010: 344-345). Aquelles qui practiquen el Cd són persones amb situacions laborals molt diverses. Algunes, sovint les més joves, a l'atur o bé en condicions laborals precàries. Algunes, sense condicions professionals de permanència com: feines de manteniment, neteja, estètica i perruqueria, restauració, transportisme, fotografia freelance, etc. Moltes, provenen d'una situació econòmica estable però ara són immerses en la precarització del mercat de treball intensificada pel context socioeconòmic dels darrers anys. No obstant, totes elles disposen d'un recolzament econòmic familiar com viure amb la família, poder ocupar segones residències familiars, etc. Bona part d'elles, però, són ben situades en el mercat laboral, i exerceixen una professió amb un alt reconeixement social. O bé, es troben ja en època de jubilació amb estalvis econòmics o unes bones condicions de jubilació. Aquelles amb qui n'he pogut parlar, ratllen pre-jubilacions de 1.800-2.000 euros/mes, o bé la pensió màxima d'entre 2.000-2.500 euros. Són metges d'especialització, professionals de laboratori, artistes, professors universitaris, agents comercials o directors d'empreses, etc.

El cross-dressing però, sembla aparèixer com a metàfora per lligar aquestes relacions entre "realisme" i "nominalisme". Seguint amb la proposta de Skeggs (2010), prenent

²¹³ Algunes foren a Dalila Travestis (<http://www.dalilatravestis.com/contact.php>).

les bases d'Austin (1971) i Butler (1999): la *classe com una classificació performativa* permet incorporar [i in-corporar, Esteban 2004] la perspectiva d'aquella qui realitza la diferenciació en dues direccions. En allò que ens pertany esdevenen complementàries.

La primera direcció és que la diferenciació permet confirmar la perspectiva del qui classifica (Skeggs 2010). La diferenciació i les dissemblances que apareixen en la representació de classe social en el cross-dressing (i per tant, la diferenciació en relació a les travestis), esdevenen estratègies per tenir accés a d'altres espais que no sempre es té accés: és a dir, a la "feminitat" concebuda *contextualment* com un capital. Una "feminitat" que és per elles reconeguda en la permanència de la producció del cos "travesti": la combinació dels seus pits, cuixes i contorns "femenins" amb els genitals "masculins". L'accés a la "feminitat" en el cross-dressing, es realitza partir de l'atribució o el manteniment d'altres valors. D'una banda, dels *valors materials* pròpiament en relació al capital econòmic, que es tradueixen en una certa despesa econòmica en l'esfera del Cd (disminuïda amb el context econòmic dels darrers anys). Més enllà de la dimensió entorn la producció corporal com són les compres d'articles de qualitat o d'una gran varietat de peces de roba i maquillatge²¹⁴, es tradueix en dinars a restaurants, sopars i festes a la ciutat, moviments amb taxi, etc. D'altra banda, de *valors morals* que es relacionen amb la pròpia apreciació de la pràctica, del com és apreheua (Bourdieu 2006a), de "l'elegància" i del "glamur" a què més tard referiré i del gaudiment de l'estètica "vulgar". Aquesta apreciació influencia, per tant, com es mobilitza i en relació a què, el capital econòmic que es posseeix. I informa de la desvinculació de la seva pràctica amb les lògiques d'estigmatització que impregnen el treball sexual.

La segona direcció és que la diferenciació apareix per capturar la persona, a una mateixa i a l'altra o l'Altre, a l'interior d'un discurs (Skeggs 2010: 345). Un discurs de valor: d'allò que és vàlid i d'allò que no. Aquesta *captura* que apareix en el Cd, en la relació exterior de les travestis com a "putes" per exemple, va més enllà de comprendre el treball sexual com a quelcom "no-vàlid" o de "no-reconeixement"; fet que ningú ha assenyalat explícitament malgrat en sigui una conseqüència lògica (ja les persones de qui es diferencien reben els efectes d'aquesta classificació). Precisament, perquè per

²¹⁴ Tant qui practica el Cd com travestis destinen recursos econòmics en la producció corporal [s'amplia al capítol 7]. Per a més informació entorn els processos d'embelliment del cos "travesti", vegeu Vartabedian (2012).

moltes de les travestis han estat per elles figures de referència, tant per la seva presència (pública), com en els encontres sexuals que hi han pogut mantenir. Però “l’anar i venir”, l’esforç constant per mantenir el seu *habitus* (Bourdieu 2006a) –no sent considerades com a “putes” i per tant, conservant el seu capital simbòlic-, actua a l’interior d’aquest discurs de valor. I que es manifesta paradoxalment en el to irònic de “*putón*” que es sent a voltes al club (referint a “sexy” o “guarra”, etc.), deixant aquest particular “estatus” per a la seva dimensió femenina i privada.

El moviment de “l’anar i venir”, és a dir la *fluïdesa*, actua en un sistema d’atribució de valor simbòlic en vistes a conservar la posició d’un mateix en un espai de reconeixement (sent homes-heterosexuals-de classe social mitja/alta-no migrants i regularitzats, etc.). No obstant, aquest cim de la piràmide que Rubin (1989) anomena, es pot veure en risc en el cross-dressing. És per això, per no caure i descendir *esglaons* de la piràmide cap el que l’autora en diu d’altres “castes sexuals menyspreables”, que es duen a terme tot un seguit d’estratègies. Una d’elles és situar les “representacions de la feminitat” en correlació amb les “representacions de classe”; que no denota res més que la consciència de com el cross-dressing és en un joc de forces constant. Una tensió que apareix en la metàfora de representació del “glamur” i la “vulgaritat”.

La Susanna, qui diu cercar un deix exquisit en l’ús del seu llenguatge (i així em mostra a l’intercanviar missatges “refinats” amb “admiradors”), d’altra banda em fa referència a la seva “vulgaritat”²¹⁵. La relaciona amb l’inici d’una “lluita”: la de la seva imatge corporal. Ha estat viatjant per diferents països, i la seva família (una muller, una filla i dos fills) ha continuat vivint a Barcelona mentre no en coneixia el seu destí final. Durant aquest temps, la Susanna ha estat fent un tractament hormonal a baixa dosis per tal de no fer grans modificacions corporals, acompanyada per la Rosa Almirall, professional de Trànsit del CAP Manso de Barcelona. Ha interromput el seu procés hormonal en les ocasions de reagrupació familiar. Entre d’altres, per tal de “satisfer a la seva dona” i que així ella “no pogués sospitar”, doncs els anti-andrògens ens relacionen amb una disminució de les possibilitats d’erecció i moltes perceben una disminució del desig sexual. M’explica, en un moment en què em parla de l’origen del seu nom, cercant “crear una identitat” a les xarxes socials:

²¹⁵ La “vulgaritat” pren també una dimensió lingüística. La Patrícia me n’adverteix descrivint-me les persones amb qui xateja, quan som en el taxi cap al Zamboma, el bar musical on es realitza la primera festa *Pass the Wig* en motiu de l’aniversari de la Júlia i finançat per ella (26.04.2013).

Susanna: ...em molava que fos una noia una mica sexy-vulgar... vaig decidir posar un nom així, que jo considero vulgar, que és Garcia. Per això jo li vaig posar Susanna Garcia Garcia. A més, doblement vulgar.

Alba: Què vol dir una dona “sexy-vulgar”?

Susanna: Pues una... En el fons una dona, que és el que és la Susanna, no? Una dona que el punt de partida no és bo... perquè evidentment, ha de lluitar contra el seu físic. Per tant, seria l'equivalent a una dona de barriada, que ha de lluitar per pujar posicions en l'escalafó social, no? Pues, intentes lluitar posicions en l'escalafó de la feminitat, no?

(...)

Susanna: Sí que passa que tu, quan entres en aquest món... lo que jo he vist... Entres, una mica, amb un grau de immaduresa. Que vol dir que tornes, una mica, als orígens. I per tant, tendeixes a anar molt més jove i més sexy de lo que et pertoca per l'edat i la fisonomia. Una mica també passa, no? Al principi et compraves coses, així una mica... Tot eren mini-faldilles, i coses així una mica... Llavors, sí que he anat canviant una mica... Convertir més el sexy en elegant, més al meu estil, no?

Alba: I per què creus que passa això?

Susanna: Perquè tu quan comences és com si neix una dona. I per tant quan neix una dona, neix... I per tant ha de passar per tots els cicles que ha passat una dona, no? Quan vaig començar... L'època de quan una nena es fa dona, no? L'època que vol estar súper provocativa, i llavors després va evolucionant, i va superant aquestes etapes. Jo crec que ens passa lo mateix, lo que passa és que molt concentrat en el temps, no?

(Susanna. 14 de Febrer, 2013. EnFemme)

Malgrat la Susanna planteja una perspectiva “d'evolució” de manera lineal, en què ella es percep com un “projecte a mig fer” (perspectiva que d'altres refusen i he observat al club), l'anterior plantejament em suggereix diverses reflexions:

La primera és la consciència d'ocupar un espai de la feminitat, amb el punt de partida en un indret que percep amb una dificultat “física” d'accés a ella. Fet que ens informa, altre cop, de l'associació “d'allò femení”, en un primer instant, al cos d'una “dona”. I per tant, d'una posició de pertença des de la de-construcció, “d'allò que no s'és”: una “bio-dona”, me'n diu²¹⁶. El primer dia que s'apropa a l'Orion, *sex-shop* on es compra un camisó

²¹⁶ La Susanna no coneix la connotació bio-política de Preciado (2008). S'hi podria relacionar per oposició comprenent-se com una “tecno-dona”, a través d'aquesta dependència del gènere als *artificis* o *tecnologies*.

setinat, la seva primera peça: “m’havia meditat de dalt a baix, i havia fet un estudi de què significaven les meves mides”. A l’igual del què en diu una “dona de barriada”, es percep situada enmig d’uns judicis negatius, de menys-valor social. S’adquireix un valor conforme va pujant aquests “escalafons de la feminitat”, en el seu procés de producció²¹⁷. Una idea íntimament relacionada amb la piràmide de Rubin (1989).

Per tant, la diferència amb d’altres possibles mons, no sols roman en una posició de partença: per exemple, ella parteix com a home-heterosexual, i una *drag queen* o una travesti parteixen d’èsser homes-gais o “gayzinhos”²¹⁸. Sinó que la diferència rau en l’elaboració particular d’aquests esglaons, a partir del *punt d’orientació* (Ahmed 2006) i a través de les *tècniques de perfeccionament*. Aquestes divergeixen en molts aspectes de les tècniques d’embelliment corporal de les travestis (aquí refereixo a les transformacions finals amb injeccions de silicona líquida a la cintura i cuixes, la presa d’hormones o bé la cirurgia estètica a pits i rostre). Són tècniques de perfeccionament vinculades sovint tant a la *reversibilitat*, com al potencial de consum de què es disposa: règims, sistemes d’entrenaments personalitzats al gimnàs, sessions de depilació làser, tractaments facials de mesoteràpia o oxigenoteràpia amb vitamina C i àcid hialurònic, etc.

La segona reflexió que m’obre la perspectiva de “l’evolució” és entorn l’adquisició del valor simbòlic a partir dels models socials de “feminitat” i de bellesa, relacionats amb el component de l’edat i de classe social. Aquestes nocions complementàries “sexy/provocativa - joventut” i “elegància - adulta”, que la Susanna narra a l’interior d’un cicle concentrat en el temps, li permet retornar a la seguretat del “*one’s place*” (Skeggs 2010) després d’una trajectòria en el sí del cross-dressing. És a dir i amb vinculació amb la fenomenologia, mantenir-se a la “zona de confort” de què parla Ahmed (2014). Des de l’estil de l’elegància, li és possible desplaçar el posicionament i la classificació negativa d’ella mateixa, d’aquest “grau d’imadura” del què sent que parteix.

Des d’aquí, retornem a la primera idea i que es mescla amb l’anterior. Pujar aquests “esglaons”, els passos “vulgaritat → sexy → elegància”, es vinculen metafòricament a

²¹⁷ Ho desenvolupo al Capítol 6. Vegeu annex 2.

²¹⁸ Jove/petit gai (Vartabedian 2012: 14; 2014: 303-304). Moltes de les treballadores sexuals del Camp Nou són d’origen llatinoamericà, i brasiler en concret.

un accés a la classe social: de la “vulgaritat” d’una representació de “dona de barriada” a “l’elegància” considerada pròpia de l’*habitus* d’altes classes socials. La representació de la “vulgaritat” (si no és de manera pretesa, fet que sols he observat a l’interior del club al “disfressar-se” per alguna festa o provar-se burlescament un conjunt) apareix en un primer instant de la persona, quan els mecanismes per situar-se en aquest nou espai del cross-dressing encara no estan elaborats. Skeggs adverteix: “*when one enters a social encounter with an awareness of the possibility for denigration, a defensive response to the potential negative evaluation is prepared*” (2010: 349).

Aquests “esglaons” indiquen els “mèrits”, el “valor personal” (vegeu annex 2) que no pot separar-se del significat de classe social (Sayer 2005). Tal “mèrit” s’exemplifica en el valor que donen moltes d’elles a la pèrdua de quilos, així com a l’expressió d’orgull quan ho obtenen a través de l’alimentació, del gimnàs, etc. Una narrativa que no es pot desvincular de les dinàmiques del capitalisme i del seu consum. És a dir, de la dinàmica en què l’augment del valor d’una mateixa és en relació a com es mouen els diferents capitals (de gènere, de classe social, edat, etc.) en els diferents camps: “*in which the forces of history cohere, where battles for value and legitimacy are fought and where different forms of capital are converted (or not) into value over time* (Skeggs 2010: 347). Així, realitzo una inversió del punt de partida de Skeggs en el seu exemple de com d’altres sistemes de classificació operen davant una disminució del valor associat a la classe (parla del valor de la sexualitat, el gènere o la “raça” amb l’exemple de “*black and proud*” o “*queer and here*”, Skeggs 2010: 349). Seguint però amb la mateixa lògica del *moviment dialèctic de valor*, la Susanna utilitza la “moral” i la “classe” davant una possible disminució del valor atorgat a la seva situació en relació al gènere i la sexualitat.

El “gust” de què parla Bourdieu (2006a) i que relaciona amb les formes de distinció (el capital cultural, els estils de vida i principis estètics i entre d’altres, els *mercats* que es trien), esdevé un element íntimament relacionat amb la interpretació i la producció de la legitimitat en el Cd. Els models que les persones vinculen amb el món de la feminitat, no sols apareixen relacionats amb la posició d’una mateixa a l’estructura productiva o a la promoció de la distinció i el reconeixement d’aquestes posicions de classe (Skeggs 2010: 342), sinó també a l’edat de la persona. Les persones de més edat -fent una aproximació relativa a partir dels 50 anys-, perceben i activen dues estratègies principals per mantenir el valor o augmentar-lo, encara que una d’elles és objecte, a voltes, de les

avaluacions negatives per part d'altres persones. Ambdues són associades als models apuntats anteriorment.

La primera estratègia i una de les idees que més apareix a l'interior del club és “ser una dona coherent amb la meva edat”. Així ho descriu la Mònica D. dient cercar la imatge de “la persona que se'n va amb el carretó a la plaça”. O bé la Carol qui vol “passar desapercebuda”: “quan més anys tens, més semblés una ‘pepona’ si et maquilles massa i et pintes massa. Clar, jo el que vull és que si surto al carrer, doncs, em vegin com una senyora”. Una idea de “dona coherent” o de “senyora” vinculada a la “congruència” de què parlava prèviament, que interactua amb la idea de “nena” que la Mònica D. associa a quelcom “grotesc”: “el que és incoherent, és que et vesteixis com una *choni* de... com una princesa de *polígono*”; estretament relacionat amb el concepte de “vulgaritat”. La majoria (no totes) d'aquelles qui cerquen al quotidià una imatge “coherent” amb “l'edat”, són persones qui estan fent un procés trans o han expressat el desig de viure quotidianament com a tals; o bé fa molts anys que practiquen el Cd.

La segona estratègia i en paral·lel, es relaciona amb la idea d'un model de feminitat i de bellesa associada al component de joventut (tal com he indicat anteriorment). Skeggs apunta com “*excitement, recreation and hedonism have also been part of young women's culture*” (2010: 353). El cross-dressing es vincula també a aquestes esferes de l'emoció, recreació i hedonisme. Si bé no són exclusives, componen el sentit del gènere i en constitueixen part del seu valor. L'accés a “la feminitat” es du a terme a partir de la incorporació d'una estètica percebuda com a juvenil o “no-coherent amb l'edat”, sobretot entre algunes qui no són en un procés trans o practiquen el Cd sols a l'interior del club. És a través de tal construcció i relacionant el Cd amb l'element lúdic i el plaer, que és possible articular la relació “joventut-bellesa-feminitat”.

L'Alexa, amb qui coincidim majorment en el moment en què s'és jubilat, és conscient del que en diu una “desconnexió” que existeix entre la seva edat i la imatge que cerca comprant la roba a comerços com el Teenagers o les diferents marques d'Inditex. Més que una desconnexió, una doble dimensió o ruptura. Ella anticipa: “no tant sols performo una dona, sinó performo una dona jove”. Fa un desplaçament del valor o menyvalor que podria comportar el factor “edat”, en ordre a re-ajustar l'atribució del valor mateix: “estic fent una altra cosa, que és fugir de la meva edat, disfressant-me de dona (...) O sigui... no vaig vestit com una dona de 64 anys”. El seu relat marca un punt

de tensió entre aquest imaginari de bellesa-joventut -en aquest “*disfressant-me*”-, i l’atribució del valor contextual a una representació de “maduresa” o d’elegància, que s’expressa en “*anar vestit*” com una dona de la seva edat. Una tensió que aflora, també, en la recerca constant de la “bellesa-joventut” a través d’un cos que es conceptualitza com a element d’ascens social, tant en el Cd com fora d’ell. Recerca, com veurem, certament heterogènia entre les persones, que es fa a través de l’ús reiterat de cremes hidratants o rejuenidores, injeccions de vitamina a la pell, líftings facials, etc.

Per cloure: Les frontisses del gènere

El cross-dressing sembla ser de caràcter opositiu i vertebrar-se a través de dinàmiques de constitució del valor, jerarquització de les diferències i circulació del poder. Conseqüentment d’altres col·lectivitats com *dones*, homosexuals, travestis, *drag queens*, etc. en reben el seu impacte de manera dialògica, en una dinàmica de competència per les formes de valor. No obstant, és possible analitzar amb més detall aquesta “consciència diferencial” (Sandoval 2004), si el punt de mira es situa en com la pràctica Cd s’articula amb molts d’altres fenòmens com l’homofòbia, la transfòbia, etc. És a dir, com el Cd es relaciona amb discursos i pràctiques entorn l’orientació del desig, les identitats de gènere, l’edat, etc. que són *in-corporades* a mode de percepció, apreciació, pensament i acció. I que generen processos d’estigmatització a partir de dinàmiques de denigració i menysvaloració, sovint a partir de contradiccions de tipus socioeconòmic (que s’expressen a través del treball sexual amb les travestis o).

Les interseccions que constitueixen el cross-dressing, no són vectors que travessen merament la pràctica, la influencien i sense la qual no és possible definir-la. Sinó que la classe social, la procedència, l’edat, etc., “*shift the very boundaries of what ‘gender’ and ‘sexuality’ can mean in particular contexts*” (Valentine 2007: 100). Les múltiples variables que es constitueixen en una trajectòria sociohistòrica particular i que es regiren al voltant del Cd com la història del Secret, la gestió de la seva ocultació en les relacions sexoafectives i familiars, etc., però també de les etiquetes diagnòstiques o els discursos entorn la sexualitat que hi operen, no són circumstàncies en el primer cas o meres cruïlles en el segon, amb què es topen les persones i influencien en la conceptualització de l’experiència. Sinó que aquestes múltiples variables tenen una relació directe amb la posició socioestructural de la persona i allí s’hi constitueixen. Tota aquesta mescla

d'interseccions delinea els propis marges del cross-dressing. Aquest acoblament dóna forma, precisament, al caràcter de frontissa dels *límits habitables* a què referia Trías on “*el fronterizo se juega la libertad*” (1999: 78, 80). Per tant, informa dels modes de resistència i supervivència a través de l'ambivalència que es posen en marxa sota les condicions culturals i simbòliques, socioeconòmiques, etc., del context català indissociable de societat-moderna-occidental.

La gran varietat de vivències que acull la pràctica Cd, així com l'heterogeneïtat de les auto-identificacions i de les hetero-identificacions que apareixen davant una pràctica que a ull nu sembla similar (del *vestir-se* amb roba de *dona*), dóna compte del caràcter de la categoria. Però també dóna compte de les tensions que romanen al seu interior. El sistema sexe-gènere, la pràctica de significació de l'experiència al seu interior, sembla ser una de les forces que assegura els encontres entre persones i col·lectivitats que s'*orienten* i es *posicionen* en identificacions diverses (trans, transgènere, travestis, etc.). Però aquest marc no pot llegir-se sense comprendre's la seva emergència o com ell mateix es retroalimenta, en un sistema on la lògica del *valor* econòmic, sociocultural, simbòlic, moral, etc., opera. Sent-me útil Zizek (2000) a l'aproximar-se a la categoria de “classe”, en aquest camp de forces el cross-dressing: “*is not a category of identity but a perspective for approaching the continuous combat to configure life in the value-form against that which would resist it* [i continua... *and the forms of subjectivity that arise from class struggle*] (cit. a Skeggs 2010: 356).

La *provisionalitat* i la *reversibilitat* és la frontissa que permet que es fixin dues o més superfícies [aparentment] separades: una fixa, d'elles com a homes, heterossexuals, etc.; i una altra mòbil, d'elles *com a dones*, lesbianes o bisexuals, etc. La *fluïdesa* i també, les seves ambigüitats, és el que permet ajuntar-les i facilita el gir de l'una sobre l'altra. El cross-dressing respon a aquest marc de competència per les formes de valor, configurant un marge d'habitabilitat per la seva supervivència que no és exempt d'importants ambivalències. No obstant, deixo els apunts que aquí podria avançar, per la seva pertinença a les conclusions finals.

PART IV.
EL CLUB ENFEMME

CAPÍTOL 5. ENFEMME

El capítol s'endinsa en l'espai principal que ha acollit el treball de camp, el club EnFemme. És la *matriu física* que connecta a moltes qui practiquen el Cd, el cercle de proximitat i d'intimitat. És el què ha possibilitat a moltes el pas d'una *experiència solitària* i “privada” a una *pràctica col·lectiva*, no sempre “pública”. Començaré el capítol descrivint el club, les seves dinàmiques i el diàleg que manté amb l'exterior; exterior que el constitueix. Seguidament, abordo la intersecció de l'*espai* i el *temps* del club (i de les famílies) amb la pràctica del vestir i del maquillatge, i com el cross-dressing es constitueix a través d'aquesta. En un segon instant i preludiant el capítol 6, informo dels modes en com el cos és produït, usat i presentat. Descric com les persones *veuen* i *senten* el gènere, així com on perceben les seves fronteres. Les dades etnogràfiques desvelen com el vestir i el maquillar medien els processos d'interrogació i reflexió entorn el gènere i la identitat de gènere, així com el projecte reflexiu d'una mateixa (*self-reflexive project*, Giddens 1991). Les pràctiques medien més enllà, els efectes/afectes entre les seves membres.

5.1. Del “zulo” a un “armari de 120m quadrats”

5.1.1. El club

La idea de camuflar “un armari de 120 metres quadrats” exclusiu per qui practicava el cross-dressing com un local de teatre de cara al barri, fou idea de la Victòria. Ella obrí el club EnFemme l'any 2006. Als inicis era orientat a “homes heterossexuals” i quasi en particular per a “casats”. Diuen que la Victòria no era molt rigorosa com a administradora i EnFemme tenia pèrdues econòmiques. Amb el risc de desaparició del local al cap de dos anys, l'administració l'assumí la Sofia, doncs calia el nom d'algú (i el DNI) en el contracte del lloguer i dels subministraments, firma que ningú més era disposada a assumir.

La Sofia havia arribat l'octubre del 2007 amb el temor al cos, com tantes d'altres qui entren al club, de no saber l'ambient que es trobaria allí i pensar que toparia amb “dives espectaculars”. Però qui li facilità l'entrada li digué, “no et preocupis que la *jefa* porta bigoti”, particularitat a què retornen cada cop que recorden a la Victòria aquelles més

veteranes²¹⁹. Als inicis del seu funcionament, el contacte a les xarxes era sempre previ a l'entrada, poques el boca-orella. Es feia en xats privats, moltes voltes coneixença “com a homes” en d'altres espais de trànsit i anònims (com centres comercials), i insistint en la demanda de “total discreció”. L'argument que repetia la Sofia “si aquí dintre ensopegues amb el teu veí, és que també portarà faldilles”, no semblava ser útil per moltes, obstinant-se en preservar la intimitat del que en diuen el seu “alter ego masculí”. L'anhel de “vestir-se” als inicis, semblava ser-ne el nucli d'unió. Ho era també l'experiència del Secret: l'aixopluc de les inclemències de la llar, el temor a ser “descobertes” i la voluntat d'anonimat.

Tu tens una evolució i aquella roda de neu va baixant, va rodant... I dius, “jo ara no puc més, jo no puc estar a casa pendent de... quan em quedo... quan se'n va la meva dona, quan se'n van els nanos, quan em quedo sol a casa... I llavors em vesteixo, i llavors tinc un parell d'hores. Però haig d'estar amb una orella posada que al replà no senti l'ascensor... Perquè no em trobin, perquè no s'obri la porta, perquè no arribin els meus fills, no arribi la meva dona, no entri la sogra i em trobi allí... convertida en Ava Gardner!” (Sofia. 09 d'Abril, 2014. EnFemme).

L'exigència d'un “refugi” on sentir-se “segura”, no és l'única que impulsa l'entrada a EnFemme. Tampoc ho és la protecció d'un espai “confortable i respectuós”, com reiteren a aquelles persones qui entren de nou, ni d'un ambient social tranquil·litzador amb què contrarestar l'angoixa quotidiana del Secret. L'arribada al club sorgeix d'un neguit de localitzar d'altres persones, d'ubicar les connexions i comprendre allò que per algunes es presenta incompreensible. Surt de la necessitat de *veure* i *sentir* que no s'està sola, doncs “*somos una legión*” continua bromejant la Sofia. Surt del desig d'emmarcar el Cd en el temps i l'espai, i de facilitar una certa regularitat a la pràctica. De degustar la sociabilitat que manca “fora” o que ha mancat al llarg d'anys de soledat, de no connectar-se “cara a cara” i no veure “noies de carn i ossos”. Allò tant o més important seguint a Bauman (2013), és la recerca de sentit de “dignitat”, “el posar-li dignitat a l'*assumpto*” que la Sofia usa contrastant l'ocultació de la roba “embotida i bruta al *zulo*”. També, el sentiment de “realització personal”, d'ésser “algú” i expressar-se “vertaderament” explorant “una part reprimida” així com les concepcions del sí mateixa. S'escolta al club: “vull veure'm com realment m'agradaria veure'm. Físicament, eh? Si

²¹⁹ M'ha estat impossible contactar amb la Victòria degut al trencament que feu amb les antigues relacions, al sortir el club.

jo vull ser una dona, em vull veure guapa, em vull veure elegant, em vull veure sexy. Em vull veure... com vulgui, però m'hi vull veure. I com ho faig?" (Sofia).

El club esdevé un indret on adquirir "seguretat", a través dels recursos no sols emocionals sinó també materials que brinda "la comunitat". Paral·lelament, donar-se a conèixer i significar-se a través dels límits propis a l'hora de donar informacions entorn la quotidianitat fora del club. La seva administració comença a priori de l'arribada, sobretot per internet, o bé en l'instant mateix que s'obra la porta i qualcú demana pel nom: *"de entrada, tu eres quien eres, con tu nombre o el que has escogido. Sea el masculino o sea el femenino, es igual. Y estás aquí, y nadie te pregunta qué origen tienes, dónde vives, dónde trabajas (...) Eso es un valor"* (Patrícia).

EnFemme és un espai on troben persones que la "seva vida és sospitosament semblant a la meua" o "que senten el que jo sento", desvela la Isabel. O bé, que "sentien coses semblants de les que sento jo ara", diu la Patrícia precisant amb aquesta diferenciació temporal dels verbs, a aquelles qui per EnFemme ha estat un lloc "de pas". Ella al·ludeix al pas a desvelar-ho a la família, però apuntant també a un procés trans o a viure "24x7" (24 hores per 7 dies a la setmana com a *dona*). La Carol ho sintetitza temps abans de fer "el pas":

Si jo tinc aquest altre món que em puc realitzar, i quan puc faig una escapadeta i ja em conformo amb això, per què liar-ho? Ja en tinc prou. Si fins ara no tenia res! Clar, jo he guanyat moltíssim! D'estar a l'armari, tancada, i haver-me empassat la clau. A que diu: "no, no... si t'hem obert el pany perquè hi havia una altra clau a fora, i ara surt de l'armari. No et bellugaràs de l'habitació, però estaràs a tota l'habitació amb totes nosaltres". Clar, jo estic a la glòria! (Carol. 02 de Maig, 2013. EnFemme).

"El cel", "la glòria", "la mà que t'agafa per l'esquena i t'acompanya a passar aquesta porta, aquest *umbral*", són paraules que s'escolten. Totes elles introdueixen la noció de *transcendència*: el "més enllà" d'una pre-concepció d'existència, amb una traducció terrenal al present. "EnFemme m'ha donat ales", "m'ha donat peu a agafar la valentia que em mancava"... És un lloc "d'alliberació", insisteixen. Per la Patrícia, el club és un espai de "garantia" més que de seguretat: de garantia que tot un col·lectiu és fent passos per seguir "endavant" i que llaura el terreny per aquelles qui volen "anar més enllà" (referint a un procés trans). Per moltes, EnFemme esdevé "quasi familiar" o bé amb el temps, "una segona família".

“Això és EnFemme, bàsicament armaris”, reitera la Sofia el primer dia que algú trepitja el local. Usualment, ella el passeja com a amfitriona. La naturalesa de la constitució del Cd s’estampa en la morfologia del club, estructural i organitzacionalment. Hi ha vint armaris individuals (n’eren disset fins l’estiu del 2013), tots ells tancats amb cadenats des que un temps ençà de la meua entrada a algú li havien “desaparegut” peces de roba o s’havia trobat l’armari regirat. Cada una de les sòcies, nombre que va oscil·lant entre disset i vint en els darrers tres anys, cobreix 60 euros mensuals²²⁰ per gaudir-ne un i tenir les claus del local²²¹. La majoria fa el pagament amb diners en mà per no fer moviments bancaris. En cas de no poder cobrir el lloguer “no desnonarem l’armari”, bromegem amb la Sofia. En els darrers anys, el pagament s’ha intercanviat per feines de neteja o manteniment del local, front la situació d’alguna de les més joves qui no ho ha pogut pagar al quedar-se a l’atur. La primera percepció a l’entrar de disposar d’un armari “gegant”, es contraresta amb els mots de la “*presi*” (la Sofia), i que recorden totes a cada nova membre que entra: “ja veuràs que ràpid l’omple!”. La majoria dels armaris amb el temps són quasi a rebentar, i algunes n’acaben acumulant maletes al damunt²²². Amb l’entrada de l’Alexa l’any 2010, repartiren i deixaren per “l’armari col·lectiu”, on s’acumula allò que ningú usa, tota la indumentària que hi havia en un dels armaris “abandonats” d’una de les sòcies. Feia mesos que no en tenien coneixement d’ella, ni abonava les quotes: “[aquí] igual algú es mor i no te *n’enteres!*”, exclama ella recordant-ho.

El grinyol de la persiana d’EnFemme ressona en l’estret carrer d’un dels barris de Barcelona. A voltes oberta de bat a bat, a voltes a mig cloure o bé tancada, depenent de qui és a l’interior. La rere-porta de vidres opacs roman tancada sempre que algú hi és. El passadís d’entrada de poc més de tres metres d’amplada, té unes cortines roges de tela gruixuda per a preservar la intimitat de qualcú del carrer a l’obrir la porta. En unes prestatgeries a la paret de mà dreta, descansen diferents objectes abans que els cobreixi

²²⁰ Anys enrere, les persones qui accedien per un dia al club però no necessitaven un armari, contribuïen amb una petita quantitat econòmica no fixada.

²²¹ La possibilitat que la parella trobi les claus, és per alguna motiu de neguit. L’Alexa parla de les “mil pistes” que l’envolten: “un dia estàvem mirant una pel·lícula, d’aquestes del CSI [amb la muller]. I diu, ‘si un dia vols saber si el teu home t’enganya, només has de mirar el clauer’ (...) Tinc un fotimer de claus de la feina! [rialla]” (04.02.2013. Restaurant Hortet, Barri del Raval).

²²² La Judit visita la seu de *Crossdressers International* a Manhattan. El cost de l’armari és de 400\$. Persones qui no poden cobrir-ho, disposen d’un tros de prestatgeria on deixar una maleta de dimensions pre-establertes, per 120\$.

la pols o de la seva reposició: nines, una tetera de joguina, una calavera, la “*Supergirl*” – una barbi vestida de Superman-, etc. Sempre al darrer replà, hi ha les sabates vermelles de xarol, de tacó de vint-i-vuit centímetres. Les deixà la Malena i “ningú aconsegueix posar-se-les”, riu la Sofia mentre em recorda que és “un símbol del fetitxisme de les travestís”. L’ambientador instal·lat mesos més tard de la meva entrada, de barretes difusores d’aromes essencials, es mescla amb l’olor de pols de maquillatge, perfum i tabac, que sovint impregna el local.

El passadís s’allarga uns deu metres més entre armaris de l’*Ikea*. Variant el model, són d’aproximadament 1’5x2’5 metres. A l’esquerra quasi a tocar de les següents cortines, s’estén un tocador amb un mirall horitzontal d’uns tres metres de llarg. Les llums fluorescents donen la pàl·lida ambientació al local. Damunt el tocador, sovint hi resten les eines de treball: pintallavis, llapis labials, base “correctora” (majorment Kryolan²²³), pols de maquillatge (“coloret”), pinta-ulls, “rímel”, pestanyes i ungles postisses, llimador d’ungles, perruques damunt de busts de porexpàn, etc. Dalt el mirall s’erigeix una còpia de la serigrafia de Marilyn Monroe que en feu l’Andy Warhol²²⁴. La iconografia mural s’estampa a d’altres racons del club.

A l’inici del passadís, rere una porta corredora a mà dreta, hi ha un vestidor interior amb sis armaris més. S’estén al llarg d’uns estrets metres en paral·lel al passadís central. Un mirall de cos sencer penja a la dreta, sols entrar. A la paret d’en front la porta, un tocador il·lumina amb bombetes de tungstè, proporcionant una llum ataronjada i càlida. Durant la meva estança, instauraren un nou tocador més il·luminat al final del vestidor. Era allí on romania sempre la “burra”, que viatjava amunt i avall sense saber on ubicar i que s’usava ocasionalment per soltar-hi allò sobrant, és a dir, roba “masculina” amb què arriben del carrer o que es destriava per l’avinentesa. Al costat del tocador s’enganxaren petits miralls rombals, en un gest artístic. Més tard foren reubicats per encabir pòsters de models de maquillatge.

²²³ Línia especialitzada en maquillatge per a professionals de l’art. La seva pasta aporta un gran gruix i oculta la zona maxil·lar, inferior i superior al llavi, sovint enfosquida pel pèl i l’afaitat.

²²⁴ Monroe és una icona en el món del Cd. El 21 de gener del 2015 visito la botiga *Transformation* de Londres. Damunt els corsés i la llenceria exposada, pengen diferents quadres de l’actriu memorant un dels grans mites de l’erotisme occidental; circumdada d’una atmosfera de misteri que envoltà la seva mort.

Finit el passadís central, s'eixampla una sala d'uns quaranta metres quadrats amb una columna central. És tota de mirall i en té la peça inferior trencada. Amb el temps, es va folrant de fotocòpies on s'anuncien des dels preus dels cursos de maquillatge de la Dafni, a les anhelades festes *Pass the Wig*, festes trimestrals per "Cds" i "amistats" que organitza ella. L'estiu del 2013 es creà un petit passadís a mà dreta amb quatre armaris, un parell de nous per les recents sòcies (la Carol i la Sharon) i dos de re-col·locats. La paret de mà esquerra és coberta per un mirall gegant. Als seus peus, damunt una tauleta hi ha l'equip de música i durant bon temps la *Peggy Sage*, revista d'utensilis de maquillatge que sembla no ésser caduca. A l'extrem oposat al carrer hi ha una barra americana decorada de llums de neó en forma de cor, la nevera i algunes prestatgeries amb algun que altre estri culinari, i el pot de l'economia comuna (que s'omple amb el cost de les begudes).

A la dreta de la sala, reposen en rotllana quatre sofàs de color blau. Un d'ells, a primers de gener del 2013 fou enfundat "estil *sevillana*", tela vermella amb punts blancs. De les parets folrades de tela verd canari, hi penja un gran ventall amb un paisatge d'arbres estil japonès. Allí era el seti original de la Marilyn Monroe, que queia sovintejadament al cap d'aquella qui hi era a sota, evocant la seva ben trobada immortalitat. La porta que condueix al petit vestidor des d'on accedir a dos altres espais, el lavabo i la dutxa, ha estat folrada de paper blanc i negre. Lletres ressalten amb un disseny *cool*: Tokio, Milano, Paris, London, etc., les grans metròpolis contrastades al rosa pàl·lid de què se n'ha pintat els seus bastiments. A la vora del marc és penjat un cartell del Beefeter, *tunejat* amb la paraula "EnFemme": paisatge habitual de les fotografies. L'habitació de la dutxa compta sols amb una petita plataforma i una pica on moltes s'afaiten o es dutxen a l'arribar al club o marxar-ne d'ell. I així, treure's l'olor de maquillatge o de perfum [es perfumen cops assenyalats], o bé desprendre's del núvol de fum que sovint es respira i s'enganxa a la pell. El lavabo, amb goteres que es deliten cada cop que cau un xàfec, quasi sempre té la tapa inferior alçada.

A la banda esquerra de la sala gran, rere la barra hi ha l'habitació "dels trastos", més tard rebatejada "*office*". La Paula, seleccionant dues o tres fotos de totes les sòcies, ex-sòcies i persones qui han passat per l'espai, n'ha construït un *collage* a la porta. Allí dins, la Sofia i la Sílvia hi col·locaren una pica on rentar gots i plats doncs fins llavors tot era "d'usar i tirar". L'organitzaren per instal·lar-hi la rentadora i l'assecadora que arribaren a través de la donació d'una de les sòcies l'estiu del 2013. No funcionaren fins

mesos més tard. Moltes de les qui no rentaven la roba a casa, la continuaren portant a la tintoreria del barri. Així ho continuen fent aquelles qui ho prefereixen o bé diuen no tenir temps per fer la bugada i que se'ls assequi, així com tenen els recursos per continuar cobrint el cost; argumentat els pocs cops que netegen la roba degut al seu minso "ús"²²⁵. La manca de calefacció i aire condicionat, i el sistema d'aigua i goteres que cal revisar habitualment, crea no sols l'estètica sinó la sensació d'ambient, com si es tractés d'un recurs al·legòric: un context estacional de temperatura oscil·lant.

EnFemme és un espai on l'ingrés és relativament protegit. Custodiat pel filtre de la Sofia amb la centralització de correus, i atenent sovint l'entrada d'aquelles novelles. Però és també físicament controlat per les seves membres a través dels convits particulars o cada cop que sona el timbre del local. Així com algunes corren a ser les primeres a obrir la porta, d'altres no l'obren mai o ho fan amb precaució, traient mig cap mentre s'amaguen rere la porta. Amb el meu temps al club, el gest n'ha esdevingut cada cop més despreocupat, a no ser que siguin soles i/o a mig vestir. La sortida és ambivalentment oberta, lliure de circulació però clausurada a la sortida de les informacions que puguin posar en risc l'anonimat, com és l'ús d'imatges a internet (s'exemplifica en l'enuig d'algunes, "terroritzades" i amagant-se dels fortuïts disparadors d'una "bio-dona" qui ha entrat al club). El seu hermetisme és un sistema que es retroalimenta *per se*. El Secret no sols delimita els "territoris del jo" sinó de l'altre que hi és a l'interior, doncs un desvelament podria esdevenir un desvelament compartit.

L'entrada és vetada a "*tios ligons*" cercant "*a ver qué pillo*", que poden aparèixer molt ocasionalment. Se'ls pot reconèixer sols obrir la porta: "on vas sense afaitar?", fa la Sofia amb to burleta dient tenir-los "*clitxats*". L'entrada de "bio-dones" és freqüent i s'ha incrementat durant el temps en què jo he estat al club. Amigues, parelles i mullers n'han augmentat les visites arrel d'ajuntar-se entre elles, també activistes i professionals: la Dafni com a esteticista, la Soraya com a terapeuta, la Maria Pía coordinadora de la secció de drets LGTB d'Amnistia Internacional i qui les visita puntualment, i jo mateixa com a... A cada entrada d'una nova sòcia o visitant, dos anys més tard, continua fent-se un silenci entre moltes d'elles, que es manté flotant i esperant

²²⁵ La Minerva oferí durant un temps serveis de neteja i planxat de roba a 6 euros els 5 kg, així com feines de costura, a través del *facebook*. Era adreçat directament al públic Cd (Registre Facebook. 05.04.013, 13'46h).

la meua impaciència: “i l’antropòloga!” (sovint burlesca sent conscient del meu rol “estrany” a l’interior del club).

“El dijous” és el dia que s’instaurà per l’encontre col·lectiu. Durant els primers temps, la Victòria obria de dimecres a divendres però el degoteig n’era minso i per moltes generava una sensació de “soledat” contraproductiu. Tots els altres dies s’obre el club a qualsevol hora, en funció del seu ús. D’una banda, hi ha persones que hi arriben durant l’horari matiner d’entre setmana cercant no coincidir amb ningú. Ekins (1997: 88) conceptualitzà el “*solitary doing*”, en què la persona cerca “privatitzar” l’espai per a la duració del temps en què es “vesteix” (tal com s’ha fet fins llavors a llars, habitacions d’hotels, trasters llogats, etc.). D’altres hi arriben en hores poc concurrents amb una altra acompanyant, sòcia o no sòcia. Ekins (1997: 97) en digué el “*dyadic doing*” comprnent el “plaer” que prové de compartir l’espai d’intimitat amb una altra qui és “*fully aware*”. A diferència de la proposta d’Ekins, a EnFemme arriba sempre algú qui també es “vesteix” i comparteix l’afinitat a través del vestir. Qualcuna d’altra hi va a “arreglar-se” i sortir al carrer una tarda, o qui s’hi ha pogut resguardar a dormir després d’una nit de festa el cap de setmana. No obstant, les hores més freqüentades són a les tardes, cercant moltes la calidesa del grup. En la seva proposta limitada, Ekins (1997: 101) l’anomena “*group doing*”, assenyalant que proveeix el terreny oportú per la preparació del “*male femaling*” i el compartir la intimitat en una situació col·lectiva “no-amenaçant”.

El quatre d’octubre del 2012, el primer “dijous” que entro al club a les quatre de la tarda per tal de parlar amb la Sofia i així ensenyar-me’l, hi són ja l’Alexa i la Susana (és més d’hora del què acostuma a arribar la primera persona). És el primer dia que la Susana entra a EnFemme i semblo inquietar-la amb la meua presència. Sols començar a vestir-se a la zona interior dels armaris, en surt, xiuxiueja quelcom a la Sofia, n’entra altre cop, i fuig del local. “Vergonya”, intenta despreocupar-me’n ella, “és el seu conflicte, no el teu”. Jo no ho tinc tant clar. Moltes coincideixen en que és el seu primer contacte amb “bio-dones”. Algunes en defugen i per d’altres, esdevenim qualcú amb qui contrastar les il·lusions, preocupacions o reflexions que algunes diuen no poder contrastar “amb la seva dona” o qualcuna d’altra “dona”.

Hi ha persones “invisibles” que no es veuen i sols deixen “rastre”. Persones qui són sols a “les reunions dels dijous” o en instants d’encontre com activitats i festes. Persones qui

es “vesteixen i surten”. Persones qui són allí fins que ho diuen a les seves famílies i a posteriori fan visites puntuals al club, doncs passen a tenir l’armari a casa, o bé amb les seves parelles o perquè es separen. Hi ha persones qui han fet un procés trans i han *traspasat* definitivament l’armari. Moltes d’aquestes darreres, persones qui han “envalentonat” a d’altres en una “interacció mútua que ens dóna més valor, ens ajuda, ens recolza i ens impulsa cap endavant” (Sofia). Moltes d’elles són mirades amb “admiració”.

Júlia: Sempre hi ha una frontera que s’empenta o no s’empenta. Però la frontera hi és, sempre. Però les dificultats hi són, són reals. Hi ha algú que és més atrevida i amb empenta, i la que ve darrera té més possibilitat.

Mònica: Això no ho qüestiono. Però a vegades, tu saps amb quina realitat t’enfrontes, i fins a on pots jugar. Per no jugar-te, parlant clar, els mínims que necessites tenir coberts (...) Hi ha gent que l’empeny i l’intenta traspasar, i accepta les conseqüències. No tothom les accepta.

Xesca: És la por personal, no és la barrera la que t’està provocant això. És la barrera.

Mònica: Clar, és la meva por. Però independentment de la meva por, una persona m’està posant una barrera que pot influenciar-me. Depenent de la predisposició que jo tingui a aguantar les conseqüències, empenaré la barrera o no.

(14 de Febrer, 2013. Discussió Grup de Teràpia, EnFemme)

La Tina és una de les qui “empentà la barrera” i *traspasà* aquesta “por” que moltes diuen sentir d’obrir la porta de l’armari, i viure públicament el cross-dressing o el procés trans. És una de les antigues sòcies i estimada per les més veteranes, que es descriu com una “sindicalista-antisindicalista” aficionada al ciclisme. No retornà al club després de fer-se una vaginoplàstia a una clínica de Tailàndia. El 28 de febrer del 2013, dos anys més tard de la seva última visita, arribem juntes al club. Hem anat a dinar amb la Wendy, qui ha arribat de Bristol (Anglaterra) i amb qui tenen gran coneixença temps ençà. A l’obrir la porta i després dels dos petons rituals a tothom, que marquen l’entrada al club per aquelles conscients de les regles sobreenteses²²⁶, s’exclama de veure l’Alexa “vestida”. Recorden el primer dia en què la Tina la maquillà i l’acompanyà a passejar

²²⁶ Es deixa de saludar amb petons, de tan en tant, quan alguna d’elles no s’ha pogut afaitar. Al saludar amb “la barba d’un dia”, sempre es fa sense quasi tocar la galta de l’altra i fent referència a que “punxen”. Temps més tard observo el símil amb les notes etnogràfiques de Vartabedian (2012: 149, 211, 322).

pel barri: “*Yo la conocí cuando era una niña, y ahora está hecha una mujer!* [rialla]”. Tal com si el Cd impliqués un procés de maduració, i que coincideix amb l’anhel “d’autosuperació” i les “evolucions” de què parlen moltes. “*Yo le inyecté el veneno!*”, com si es tractés d’una dosi de feminitat aplicada per mà externa que, a concentració relativament baixa, s’escampa veloç i tòxicament per l’organisme. “Doncs que l’Alexa no acabi com tu!”, se’n mofa la Mar tocant-li els pits com qualcú qui suspena els grams de feminitat en balança, proferint un “boing-boing!”²²⁷.

Al club, no és estrany coincidir amb persones qui apareixen, desapareixen i reapareixen. Algunes al·leguen a les visites esporàdiques per “higiene mental” i així veure que la gent “és normal”, delata el Salvador (única persona qui no m’ha fet saber el seu “nom femení”). D’altres com l’Amanda, asseguren amb un bri tremolós de veu i la mirada fixada: “venir a EnFemme és lo més gran que he fet mai”. I no torna a aparèixer. De certa manera, també s’és en contacte amb persones qui “encara no han arribat” al club, de qui se’n pot tenir coneixement per les xarxes o poden haver contactat amb el servei d’esteticista de la Dafni o la Dayanna. EnFemme implica *esdevenir* i *romandre*, si més no a la memòria d’alguna. Ordre inevitablement una xarxa i saber que es forma part d’aquesta xarxa.

Les xarxes representen una “matriu” que *connecta* i *disconnecta* paral·lelament, en el sentit de Bauman (2013: 12), que són sols imaginables si ambdues activitats no són habilitats al mateix temps. “*La distancia no es un obstáculo para conectarse, pero conectarse no es obstáculo para mantenerse a distancia*” (Bauman 2013: 88). Cada cop que retorno a EnFemme, mesos més tard del que considerava “la fi” del meu treball de camp, conec moltes d’altres noves persones qui han arribat al club com a sòcies o bé

²²⁷ Mirar-se i tocar-se els pits és habitual entre algunes persones qui es tenen confiança, sobretot mostrant “la progressió” de les qui són fent hormonació. No he vist mirar els pits nus de cap persona qui s’ha pogut fer una implementació de mames (sí tocar). El dia 25 octubre del 2012, recullo al meu diari de camp com la Kitty, una “bio-dona” qui és la parella temporal de la Sofia i acaba d’arribar al club, s’apropa a la Jessica. Aquesta té les mames crescudes per l’hormonació que pren fa anys. Al saludar-la, li agafa els pits amb les dues mans, pressionant alternativament amb els dits: “*¿Todo eso es tuyo?*”. “No, hi ha trampa”, respon la Jessica. L’escenari em provoca incomoditat, i escric veloçment com si escopís la lletra: “Qui toca a qui a l’interior del club?”. Més tard, la Kitty se m’apropa i xiuxiueja: “*¿has visto con la Jessica? Le he tocado las tetas, le gusta. Claro, pobre, no tiene. Es que se la pasan muy mal... Claro. Pobres. Tienes que exagerar un poco pose para sentirte mujer*”. “I tu, no l’exageres?”, responc amb ímpetu mentre m’envaeix el dubte de si l’he espifiat. “*Es que siempre se ponen igual en las fotos, exagerando para sentirse mujer*”, torna a sentenciar sense respondre’m. La nostra relació continua freda, distant. Mesos més tard, el 31 del 2013, acaba tancant el cercle a l’entrar al club i saludar a tothom menys a mi: “*a ésta ni la miro, ni me interesa. Si no tiene ni tetas*”.

com a visitants. Aquelles qui arriben a EnFemme semblen conèixer-ne molts dels noms o els *nicks*, ésser al dia d'aquelles qui són més actives a les xarxes, dels estats anímics i els successos de les “amigues” més properes, així com de les “sortides” que hi ha previstes a la ciutat.

El club és un node de connexió de moltes “noies” catalanes, de ciutat i pobles. També de “noies” d'arreu de l'estat espanyol i d'altres països. Algunes de l'estat i de països europeus, “passen” puntualment “per motius professionals”. Moltes s'organitzen expressament per fer-hi elles el viatge, com la Maria d'Iruña. D'altres, sobretot un petit nucli de València, visiten el club majorment durant les festes *Pass the Wig*. Aquelles de països llatinoamericans o asiàtics, són principalment persones qui passen una temporada més prolongada a Barcelona [no he coincidit amb cap persona d'un país africà]. La Wendy arriba quasi cada any pel *Mobile World Congress*, puig treballa com a enginyera de software amb una empresa pròpia. Es dedica com a passatemps a les carreres de cotxes i a fotografiar “cross-dressers” d'Anglaterra²²⁸. Sempre entusiasmada, els dies de febrer en què és a la ciutat i coincideixo amb ella, s'organitza una sortida nocturna al Cangrejo per després de l'espectacle fer unes copes al Cabaret Berlín. Aquell dia la Neus, qui és sòcia d'EnFemme malgrat poques voltes sovintejar-lo, és ben agitada. Intenta explicar a la Wendy, fent-ne jo la traducció, que l'han “contractat” per anar a fer un “bolo” a Salou on actuarà com a Célia Cruz. Al seu primer espectacle a Benidorm, actuà com a Amparo Moreno cantant *100 kg de Vedette*. El dia següent del Cangrejo, mentre sopem al pis de l'Eixample que la Wendy ha llogat durant l'estada, la Neus ens dirà com “li agradaria ser una dona 24h però el seu cos no li permet”. Té “el cor atrofiat”, fet pel que rep una pensió per invalidesa.

Les paraules entorn els temes “seriosos”, de salut, laborals, familiars, etc., circulen en el quotidià de club com si existís un pacte de no-conflicte. També hi circulen els seus silencis, sobretot entorn “la política” que s'esfuma tal com apareix. Un des-encontre esdevindria un gran risc davant la inexistència de qualsevol altre espai similar a la ciutat. Les converses en grup giren majoritàriament entorn el manteniment i embelliment del

²²⁸ Durant la meva estança a Anglaterra, el març del 2015 tinc l'oportunitat que la Wendy em faci un “tour Cd”. Visitem la discoteca *Pink Punters* de Milton Keynes, i filmem el *drag queen show* del pub *Retreat*, propi de la *Bristol Gay Scene*. És just uns números més enllà del seu estudi de fotografia. Durant el trajecte de Milton Keynes a Bristol, m'ensenya els terrenys on hi tenia una avioneta i acte seguit, ens aturem a la seva finca, fronterera amb terrenys del príncep Charles.

cos, l'alimentació, les estratègies i tècniques per “feminitzar” els seus cossos, els consums i els seus indrets més òptims, les anècdotes ocorregudes a les sortides, les passades i/o futures trobades, les relacions amb possibles “rotllos”, parelles i/o famílies, etc.

Un “dijous” de cada mes és reservat per les sessions de teràpia grupal. Iniciaren el 10 de novembre del 2011 després de l'apropament de la Soraya²²⁹, i la intenció d'una “obertura” del club per part de la Sofia: “a un nivell ideològic del meu gremi, la preocupació principal és l'alçada dels talons”, em digué un dels meus primers dies al club. En un primer moment, les sessions es feien el segon dijous de cada mes. Més tard es coordinaren amb els dijous en què la Soraya facilitava els grups de l'Espai Trans-Intersex al Casal Lambda (més tard al CCDFB). El pas de moltes de les membres començà a fluctuar per tal de participar-hi, quedant durant una època “els dijous” al club més buits. El transvasament fou bidireccional però, en l'establiment d'una incipient xarxa de relacions afectives i polítiques, que ha estat una de les bases de la constitució de la nova associació “Generem!”²³⁰. Finalment, el gener del 2015, s'instituïren “els dimecres”.

Les sessions comencen a la zona dels sofàs, sovint amb una proposta o pregunta oberta de la Soraya. Algunes d'elles l'ha iniciat ja dies enrere, quan han fet “els deures” que els hi havia proposat. A la primera sessió a què assisteixo són “escriure tres emocions que

²²⁹ La Soraya contacta amb EnFemme a través d'una persona que coneix a Iruña (ella és de Bilbao). Temps abans havia cercat espais professionals on fer intervenció terapèutica degut a la seva proximitat personal i activista amb el món trans. Durant les pràctiques d'especialització del màster en Teràpia cognitivo-social que realitza a la Universitat de Barcelona, contacta amb la Silvia Morell del Casal Lambda per atendre de manera individual. Els primers grups terapèutics els fa a EnFemme. Tant la Silvia com la Soraya són un enllaç clau en facilitar l'entrada de moltes al club.

²³⁰ La creació de l'associació Generem! es deu a una multiplicitat de factors. N'apunto dos que considero principals: 1) La voluntat d'incorporació del col·lectiu Cd al panorama dels moviments LGTBI, i que comença amb l'aproximació al procés d'esmenes a la “Llei”. 2) Algunes de les sòcies i persones properes al club comencen a identificar-se i viure públicament com a trans. Tal fet es relaciona amb la constitució de l'associació Generem! com a associació “trans(gènere)” [així es recull als Estatuts]. La conjuntura no es pot desvincular de: a) L'aparició del servei Trànsit; b) El rol de la Soraya en l'acompanyament terapèutic; c) L'incipient contacte amb els col·lectius pro-despatologització trans. El setembre del 2013, sòcies d'EnFemme es reuneixen amb la Coordinadora LGTB i consulten el servei d'assessorament a les associacions de Torre Jussana. Les discussions entorn els mecanismes de la seva “oficialització” inicien en una direcció: el club “és” l'associació, o el club és un “servei de” l'associació. La controvèrsia principal es deriva de la diferenciació d'estatus entre les membres fruit de la “necessitat” de registrar-ne els noms amb l'oficialització. Finalment, el 7 de gener del 2015, la Lilly Juniet Montoro assumeix la gestió del club. A partir d'inicis del 2015, el club EnFemme s'insereix en el projecte de l'Associació Generem!, del què ocupa la presidència la Mar C. Llop, sòcia del club des de fa anys. La Sofia en passa a ser la tesorera.

hagueu pogut sentir durant el dia”. Per algunes, concedir-se el permís i l’exercici del “ser emocional” s’explica a través del cross-dressing i la *feminitat*. Des de l’octubre del 2012 al desembre del 2013, temps en què assisteixo als encontres, les sessions naveguen entre la discussió de les categories en què s’ubiquen, exercicis de programació neurolingüística o preguntes-trampolí com “qui sóc jo com a dona que *performo*? Quin tipus de dona estic *performant*?”, “quin significat té *sentir-se dona*?”. Altres sessions han estat dedicades a qualcuna qui ho ha explicat a la parella, esdevenint ràpidament un element d’unió d’aquelles qui ho han revelat. Esdevé també un “avis per navegants”²³¹ per aquelles qui pretenen dir-ho. No deixa indiferent saber d’aquelles qui, després de revelar el Cd o bé haver dit a les parelles que són en un procés trans, s’han separat o marxat de casa. Com enuncia Ahmed (2014: 39), “*the surface of the community comes to be inhabited differently in the event of being touched by such loss*”. Una de les sessions es dedica a la controvèrsia que genera suposar que amb la revelació, “es posa a la parella a dins l’armari”. Durant dues de les sessions, algunes de les parelles i també la Matilde, àvia de l’Àgata, n’han pogut contar la seva experiència.

A moltes sessions, malgrat compromís tàcit de permanència (sols alguna s’esfuma havent de ser “a l’hora” a casa o a terra corrents de la feina), sovint arriba qualcuna nova que ha pogut aparèixer ocasionalment al club. Se li fa afanyosament un lloc, si no opta per romandre apartada del cercle, en un tamboret de la barra fumant un cigarro o bevent una cervesa. Bauman (2013: 51), en un comentari de la “comunitat imaginada” d’Anderson (2006), assenyala com l’única manera d’incloure “desconeguts” en aquest “nosaltres”, és fer-los partícips o atorgar un lloc com a “socis” en aquest *ritus confessional*. Les sessions esdevenen un espai de proximitat i d’intimitat, l’expressió del que el filòsof en diu una “comunió d’interioritats”. Allí es revela de manera mútuament induïda “l’interior *similar*” i “familiar”, el “senten el que jo sento” o “coses semblants” de què parlaven la Isabel i la Patrícia. El llenguatge del dolor i la soledat, i amb força que irromp, el llenguatge de l’anhel i la il·lusió, són el querosè de la llàntia que dibuixa el contorn i superfície de “la comunitat”. I n’augmenta, o en produeix, el “valor” d’un “nosaltres”.

²³¹ Consells a l’interior d’EnFemme que actuen com a quadern de bitàcola entorn com comunicar el Cd a la parella/família.

5.1.2. La interacció del club amb el carrer

Marc Augé (2006: 13) apunta que existeix una relació directa del problema de “l’alteritat” amb l’*espai*. Jo afegiria, el *temps*. L’Interior/Exterior són metàfores espacials que relacionen el club i el cross-dressing. En la fase inicial, moltes de les sortides es duen a terme en la nit solitària a la perifèria de la ciutat, on s’arriba sovint amb cotxe: polígons industrials, zones urbanes que voregen boscos, etc. (sols sé d’una qui l’acompanyà la seva parella a la Carretera de les Aigües de Barcelona). Es desplaça la pràctica, sovint a posteriori, cap al centre de les ciutats i moltes vegades en grup. Usant la terminologia d’Ekins parlaria d’un desplaçament del “*solitary doing*”, en què el Cd “*takes place alone with nobody and to nobody*” (1997: 93), al “*solo doing*”, en què el plaer o la satisfacció s’obté del “passar” davant un públic. A més exposició, més adrenalina diuen sentir amb el “*solo style*” (ídem: 93). Tal com indicaré però, no es pot abordar l’ús dels espais públics reduint-ho al “plaer de passar”.

Per algunes els genera més seguretat ser “quaranta mil *taconeando*”, diu la Mònica de quan surten. A d’altres els fa sentir més confortables el “passar”. Fet incompatible quan s’ajunten varies d’elles per l’estatura, la manera de moure’s, l’estètica (sovint esbalaïdora al sortir de festa pels vestits de nit que llueixen), etc. Aquesta doble dimensió “centre de la ciutat/grup” guia moltes de les primeres sortides de les qui “el primer pas” (en diuen de *sortir* per primera volta *vestides*), el fan ja estant a EnFemme. Sovint ho fan al mateix barri o en grans zones comercials en plena llum del dia, molts cops en parelles. *Surten* també per primera volta a festes nocturnes a determinats bars: antigament el Burdel 74 i avui dia el Sor Rita, el Cabaret Berlín o recentment La Federica. També, a “qualsevol” altre local a què s’anava quan la Judit organitzava anys enrere les sortides “Frivolités” o que s’ha llogat per les festes *Pass the Wig*.

“De nit *todos los gatos son pardos*”, reiteren. Malgrat la idea, s’arriba quasi sempre a la destinació desplaçant-se amb taxi o amb el cotxe particular, moltes deixant-lo a un pàrquing proper. Els viatges en taxi no són sols una estratègia de “salvaguardar la identitat” a curt termini. N’hi ha algunes que duen viatjant-hi més de quinze anys. Sols arriben en moto poques de les qui, a més de tenir-la, es consideren “agosarades” i sempre temps més tard de la primera sortida al carrer. Moltes expliciten el delit de sentir l’aire entre les cames per la faldilla amb que sovint es vesteixen exprés, i la delícia picaresca de “sentir” les mirades estranyades d’aquelles qui s’aturen al costat en un

semàfor. Les qui es mouen amb transport públic són majoritàriament aquelles més joves (són les qui compten amb menys recursos econòmics), aquelles qui les seves famílies ho poden conèixer, i sobretot, aquelles qui són en un procés trans.

La metròpolis és per moltes de les persones que viuen fora d'ella, i sobretot en pobles petits, un espai de seguretat i anonimat, un territori on “camuflar-se”. Per aquelles qui resideixen en pobles també ho és la capital de la comarca, en un dia “gris i fred” amb la bufanda resguardant la cara com explica la Mònica S.; o bé, a zones boscoses a kilòmetres del lloc de residència. Tals contextos els permeten ser resguardades de la llar. La Patrícia sempre esperava el dia que intuïa tenir temps lliure, per prendre la roba i plantar-se al bell mig de la muntanya i “deixar-te veure en llocs diferents allà on estàs, en solitari”. Aquestes zones acullen, per les poques persones qui n'opten, pràctiques d'intercanvi eroticosexual o passejos amb “admiradors”, habitualment a previ contacte a les xarxes socials. Tal intercanvi, en zones urbanes, sol produir-se en habitacions d'hotels o bé a clubs liberals disposats a tal fi, com el Fidelité²³².

Al barri d'EnFemme, moltes diuen sentir-se “segures”. Surten a fer compres a la merceria, la tintoreria, els supermercats, les estètiques, etc., o bé passen i fan la “volta a l'illa de cases”. Això darrer és un propòsit de moltes de les primeres *sortides*. Les

²³² Sols una persona vinculada a EnFemme, no-sòcia, m'ha explicat que ha freqüentat zones de *cruising* (tres persones més asïdues al club liberal, em diuen haver-les freqüentat). Diu no haver-hi estat mai “vestida” però dur tanga, ulleres de sol “de dona” o la ratlla dels ulls marcada, a aquelles platges conegudes al circuit del *cruising*, i a d'altres de “discretes”.

Vull confrontar una complexitat que considero que no ha estat revisada a la literatura acadèmica, malgrat quedarà al tinter per la falta d'idoneïtat. Molts autors qui estudien pràctiques sexuals a les zones de *cruising*, han treballat partint d'una problematització de la categoria “homosexual”. S'intueix al treball de Humphreys: “no es un estudio sobre homosexuales, sino de los participantes de actos homosexuales” (cit. Langarita 2014: 44). Estudis posteriors han intentat resoldre la complexitat, centrant l'anàlisi en la *pràctica* sexual i el *gènere* [i la identitat de gènere] dels seus practicants, intentant allunyar-se de definir l'*orientació sexual*. Es refereixen a “men who have sex with men” (Hubert i Kleinplatz 2002; Tewksbury 2008; Langarita 2013, 2014). No obvio com qui freqüenta les zones de *cruising* són majoritàriament homes, i identificats com a tals, així com la importància d'això en la vertebració de la pràctica i els efectes que genera. No obstant, enfoco un aspecte que considero problemàtic: ens situem en un marc d'interpretació en què les anàlisis parteixen de la dicotomia “orientació sexual-identitat de gènere”. Tal marc eludeix les possibles *re-configuracions temporals* de la *identitat de gènere* de qui freqüenta les zones [també a través de les pràctiques sexuals], així com l'efecte de la dinàmica espacial en la constitució del seu ser “home”. Dues notes etnogràfiques que, malgrat ocasionals, considero importants: 1) Persones qui realitzen performances *drag king* (performance de masculinitat) han mantingut encontres a tals zones (Barbé i Serra 2014a). 2) Les quatre persones amb qui he coincidit al club liberal m'han volgut ressaltar que “són homes” (referint a que usen les “peces de roba femenines” amb un component eroticosexual). Aquella vinculada a EnFemme “no només ho fa per la part del sexe”, però vincula el “ser Cd” a la seva bisexualitat. És a través del “vestir-se” (en el *detall* o *sencera*), que significa la pràctica i orientació eroticosexual, també a les zones de *cruising*.

interaccions amb el veïnat, sobretot dels comerços, és regulada pel què Ekins (1997: 50) n'anomena el "*suspicion [awareness context]*" en què la interactuant "sospita" de la "vertadera identitat", i el "*pretence [awareness context]*" en què la interactuant n'és conscient però pretén no ser-ho. Pel barri són "els raritos", els "fantasmes". "Estan descol·locats", diu la Sofia dels meus primers dies d'entrar. El 9 de novembre, dies més tard del seu comentari, aprofito per fer un te de primera hora de la tarda a un bar del mateix carrer del club. Desencertadament, pregunto al cambrer d'uns cinquanta anys si coneix què s'hi fa al "local de teatre", i contesta: "*un local de travestis dónde ruedan películas*". Afegeix que hi tenen "platós". Al preguntar si és "ben acollit" al barri, m'etziba quasi sense escoltar: "*a mi me da igual, más mujeres pá tocar*". I acte seguit, amb rostre d'enguig, em diu que n'ha entrat qualcuna al bar de dos metres d'alt, rossa i talons, amb les cames igual que els seus canells. Al consultar-li si ha estat mai al local, exclama: "*¡si hombre! ¿Qué quieres, que me la endiñen?*", doblgant el braç mostrant-me el puny amunt en un gest compartit que entenc de "donar pel cul". Mai més tornaré a entrar al bar. Comprenc a l'instant com preguntar al barri, amb tal ingenuïtat o inconsciència, és contraproductiu per la intimitat que cerquen. I n'atua una relació que es produeix també, com a efecte directe de la meua interrogació.

El significat de la paraula "carrer" i la sortida a l'escena social, es construeix a través d'una idea imaginària prèvia. És forjada en el diàleg amb d'altres qui les precedeixen, així com de la balança dels possibles riscos relacionats amb la conjuntura de cada una. El "carrer" es vincula a "aire fresc", "llibertat", "sensació de llibertat", etc. Es defineix a través d'una dimensió col·lectiva de l'experiència i de la interacció: "vida social", "reconeixement de l'altra", "mirada de l'altra", "que et vegin i no et *prestin* atenció", "visibilitzar", etc. La paraula "carrer" s'acompanya del verb "estar al carrer" o "ocupar el carrer", intensificant-ne el verb amb el to de veu per part d'aquelles qui fa temps que hi surten. També va de la mà de la "inseguretat" que senten, que no els hi és contradictori: "*sales a la calle y estás con la peluca, de que el viento... la peluca... Si hace calor, ni te cuento: el maquillaje cayendo... Y esto te crea mucha inseguridad (...)* Tu altura, tu forma de andar... Todo son factores, y ya... *sobretudo cuando vas a hablar*" (Paula). Totes les qui ho fan però, coincideixen en "l'adrenalina" o el "*subidón total*" que senten. Per d'altres, l'exterior d'EnFemme és fora dels seus límits.

En més d'una ocasió els pregunto si han rebut algun insult o bé tenen temor a una agressió, tant a aquelles qui han sortit com les que no. Les seves respostes em sorprenen

en el que em sembla, en un primer moment, una falta de percepció de violències que considero latents a l'espai públic. I em fa preguntar el per què. Mica en mica però, sóc conscient de la poca idoneïtat de la formulació i de la mirada esbiaixada (des d'una aproximació *situada*, en el sentit de Haraway, 1988). Referia al què Feldman (a Aijmer, 2000: 185) conceptualitzà com un primer nivell de violència, performativa i visible, que es posa en escena i es relaciona amb el conflicte interpersonal cara a cara. D'aquesta "física" quasi ningú en té preocupació, o bé no n'han sentit mai cap o algunes n'han sentit "sols" alguna, majoritàriament l'agressió a la Mònica S. A ella la conec el dia de la primera Festa *Pass the Wig*. És el primer cop que "surt" després de l'agressió a cops que patí un any ençà. Parlant-ne entre varies membres, explica com d'altres dues persones han estat agredides. Una d'elles, per part d'un taxista qui volgué "no cobrar-li amb diners" la carrera i li coartà sortir del vehicle, i l'altra, una persona de Madrid qui el seu pare l'agredí físicament pel propòsit de "vestir-se".

L'insult es percep com a ocasional i no rellevant, diria de *baixa intensitat*: "¡eh tú, que te has equivocado de armario y te has puesto la ropa de tu mujer!", "¡vergüenza te tendría que dar!", o bé "maricón de mierda"²³³. Moltes em repliquen veloçment amb les xiulades i els "piropos" que a voltes els han llençat com "azúcar!". Diversos dies, caminant amb elles pel barri o pel centre de la ciutat, n'observo rialles burlesques sobretot d'adolescents, mirades sostingudes, girs de cap per mirar de nou un cop ens havíem creuat [implicant que jo també volto el rostre quan intueixo una possible mirada], mostres d'angúnia²³⁴, etc. Són les reaccions de les persones a la representació que es crea en el sí del procés d'interacció social. Els arguments que em repeteix la Sofí amb caràcter màntric: "mires a qui és diferent" (referint a una "persona *grassa o punk*" que entra al metro), sols més tard els comprenc i orientada per Ahmed (2014). Les respostes però sobretot el mode del cross-dressing, m'informa entorn: 1) La distribució i re-distribució de la por, i en quins cossos es situa la por, 2) La restricció de la mobilitat

²³³ El 9 d'abril del 2014, durant l'entrevista audiovisual que fem amb la Mar a la Sofia, sentim l'impacte de diversos rocs contra la rere-porta. A l'obrir jo la porta, diversos nois d'entre setze i vint anys aproximadament, s'amaguen rere un cotxe i criden: "travolo... cabrón!". Al tornar a entrar al club i preguntar-lis què volen fer davant la situació, opten per baixar la persiana i continuar amb l'entrevista. Continuaran llençant uns rocs més. Dies més tard, la Sofia em conta que s'ha repetit el succés i que ha anat "vestit de *tio*" a amenaçar-los d'una "pallissa" o de "trucar a la policia".

²³⁴ Vegeu el treball de Rozin i Fallon (1987: 23) en què identifiquen quatre elements claus per l'experiència de l'aversion o repulsa, entre ells, una particular expressió facial i el distanciament de "l'objecte ofensiu". D'altres treballs d'interès: Ahmed (2014), León (2011) i Sabido (2012).

corporal en l'espai social (Ahmed 2014: 64), de la seva traducció en la sensació de “seguretat” que els ofereix moure's a través d'ell majoritàriament amb “privacitat” (taxi, cotxe, etc.), 3) Per tant, de les estratègies que posen en marxa per evitar les situacions, 4) Com la por treballa “*to restrict some bodies through the movement or expansion of others*” (ídem: 69), observable en l'ús de l'espai també a través dels xiulets i/o els “piropos”, 5) Però sobretot, “*fear does not involve the defence of borders that already exist; rather fear makes those borders*” (ídem: 67). La meua pregunta entorn “les agressions” podia facilitar la creació de les mateixes fronteres i la dinàmica *performativa* de la por, en el sentit de Butler (1997a) de produir els efectes que anomena amb la força de la seva citació i reiteració²³⁵.

5.1.3. El domini pràctic del temps i la gestió de les informacions

EnFemme no té una *temporalitat* pròpia. Aquesta es defineix i co-regula, majoritàriament, amb els temps de les seves famílies i espais laborals. Com més oculta n'és la pràctica, més exhaustiu és el control dels temps d'ús i gaudi del club i/o de la pràctica: els càlculs organitzatius de les agendes de parelles i filles, el creuament amb els propis horaris laborals i/o aficions, etc.; al mateix temps que s'incrementa la percepció de la “pèrdua de control”. L'àmplia jornada, els càrrecs de responsabilitat o la flexibilitat laboral de moltes, i també la situació d'atur d'algunes, n'argumenten la dedicació del temps fora de casa (algunes de qui les parelles/famílies en tenen coneixement, continuen amagant el temps dedicat). Tals arguments possibiliten les hores dels encontres per les entrevistes. Amb la majoria, ho fem de dia i durant el seu horari laboral. Ha estat ocasional trobar-nos als vespres després de la feina, i sols amb aquelles qui les seves famílies ho coneixen. O bé amb excepció, l'entrevista amb la Júlia de nit i sopant al restaurant Castro del Gai Eixample, dient que era a un sopar de feina i esperant que es fes tard perquè la seva muller ja fos dormint a l'arribar i no li'n demanés

²³⁵ Butler assenyala dues bases interrelacionades de la dimensió ritual de la performativitat: la lingüística i la teatral. Em centro en la primera. Bevent originàriament d'Austin (1971 [1953]), l'autora sosté que el discurs produeix els efectes que anomena. Inspirant-se en Derrida (1997) puntualitza que depèn de la força de la cita i de l'anticipació o expectativa. “*A performative ‘works’ to the extent that ‘it draws on and covers over’ the constitutive conventions by which it is mobilized. In this sense, no term or statement can function performatively without the accumulating and dissimulating historicity of force*” (Butler 1997a: 51). Observo una relació directa amb Foucault, en la seva exposició de la mecànica del poder: “*El poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo. Su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismos*” (Foucault 2005: 90).

explicacions. La jubilació n'ocupa una posició ambivalent. Mentre algunes d'elles perceben que disposen de major temps, d'altres com l'Alexa viuen amb preocupació i neguit ja prèviament a la jubilació, el mode de justificació del temps. Durant els primers mesos després de la jubilació, passarà a fer un ús del club més matiner, durant l'horari laboral de la seva muller.

El domini pràctic del temps és central, en dues dimensions. D'una banda, en el desenvolupament de la pràctica o de certes decisions associada a ella, com fer un procés trans o explicar-ho a la família: “pren-te el teu temps”, “això necessita temps”, “no corris”, etc. D'altra, en les estratègies que es posen en marxa per ocultar la pràctica. La Jeïna s'esquitlla dijous rere dijous a corre-cuita del club, deixant-se part del maquillatge per eliminar amb tovallolletes de cotó humides mentre és a la part posterior d'un taxi que la recull a la porta per anar a cercar el seu “nano” a futbol, travessant tota la ciutat. “Missió impossible”, n'hi diu. Més tard, deixa la bossa esportiva al maleter del cotxe per quan la seva muller sigui mirant la televisió, sigui dormint o no sigui a casa, poder-la entrar i amagar-ne allò que hi du als arxivadors “de papers de la feina” tancats amb clau, o a un altell que ha buidat. Sempre es prepara la bossa un o dos dies abans i es lleva el mateix matí, més d'hora, per poder-la baixar. Ella no fa esport i la seva muller se'n podria estranyar²³⁶.

L'Helena, abans que la seva muller en tingués coneixement, sempre que era a EnFemme feia agudes combinacions degut als horaris estables de la seva feina. Es mig-vestia amb angoixa i esperant la indefugible trucada, “el control de les 6h de la tarda: ‘on ets, què fas? Que treballes...?’”. I la “il·lusió” amb què esperava el dia de la setmana per “vestir-me i mostrar-me com una dona, es transformava en un mal rotllo total i absolut” davant la impossibilitat de bi-localització (material-corporal), malgrat en percebia l'aparença. Després de la trucada, sovint plegava “la barraca” a mig vestir. Les “excuses” eren difícils de sostenir i encara més el dia que es repetia, el dijous. Les argumentacions

²³⁶ Els altells, golfes de casa o d'una segona residència, són un amagatall coincident “susceptible de no ser atacat”, diu la Júlia. N'és comú el forat de la roda de recanvi del cotxe. Moltes d'elles me n'han desvelat els indrets més insòlits i desusats, com rere la calefacció (sobretot els cosmètics). També és usual tragar la roba en una bossa d'esport, mesclada entre d'altres peces, o bé ocultar aquesta maleta en algun indret de la llar. L'Alexa feu un inventari de cada “peça/amagatall” per mantenir el control de tot aquell “escampall”. Així poder localitzar la roba quan es volia vestir de determinada manera i tenia “les faldilles a un *puesto*, la samarreta a una altra, i les sabates a un altre”; fet que li generava gran angoixa. Compta amb un resum acurat per tenir el control de les despeses des de l'any 2007 al 2012. L'ha organitzat per grups d'objectes (calçat, abric, llenceria, pròtesis, perruques, cosmètics, etc.), “estètica” (depilació, tractaments facials, etc.) i “quota d'EnFemme”.

s'esgotaven: "el que no pots és tenir una parella i ocultar *algo* que necessites un temps per fer-ho. Aquest temps l'has de justificar d'alguna manera". Durant més de dos anys es plantà vestida davant la porta del club, però mai s'atreuï a obrir-la. Més d'una vegada que volgué sortir a fer un tomb amb cotxe, em demanà que mirés si veia qualcú passejant un pastor alemany, doncs sovint la seva hora al club coincidia amb "l' hora de risc", degut a que ella viu al mateix barri. El dia en què sortírem al Molino a veure l'espectacle *Life is Cabaret* i passejàrem en limusina la ciutat celebrant l'aniversari de la Júlia, el seu neguit flotava en l'atmosfera: "passarà *algo...*", repetia. Deixà el cotxe aparcad al seu barri per manca de temps a apropar-lo a un pàrquing del Paral·lel, la muller era trucant-la cada mitja hora i no era usual no respondre al telèfon. Tampoc ho podia fer-ho enmig del guirigall²³⁷. Li havia dit que anava a dormir al poble veí on tenen una segona residència per obrir la porta a uns operaris l'endemà.

Totes elles expliquen històries entorn les "quasi-enxampades" de les seves parelles/famílies²³⁸. Sobretot, quan arriba una "nova" visitant o sòcia. Aquelles qui les parelles en tenen coneixement, retornen freqüentment a les escenes prèvies. Són contades amb una emoció que oscil·la entre el neguit i el "morbo" del secret; emocions que configuren l'ordinari al club. N'hi diuen "morbo" la Dayanna o la Susanna, referint a la "prohibició" o a "l'aventura de viure una doble vida". També l'observo en d'altres rostres picarescs o somriures sota al nas, quan en parlen. No és possible pensar "el risc" o "l'exposició constant" a ell, sense pensar la percepció del "control" i de "l'autogestió". No refereixo a un joc conceptual d'oposicions sinó a un control i auto-gestió que són compreses, percebudes i sentides, com a pre-condició del "risc", i en tracen la seva superfície. És a dir, per percebre un *risc* o que s'està *exposat*, quelcom ha de ser prèviament *controlat*. I per això han d'existir unes condicions de possibilitat que permetin tal *control*. El *ser homes*, la situació matrimonial i la professió estable de la majoria, etc., són les pre-condicions [de control] que donen forma al "risc" del

²³⁷ Anys ençà, per algunes era més difícil esquitllar-se de la feina o bé argumentar que s'estava treballant. Època en què no es disposava de telèfon mòbil i les trucades familiars es feien al telèfon fix professional. Paral·lelament, quan es sortia de casa per d'altres motius -com en la situació aquí descrita o un sopar de feina que pot implicar no disposar d'un telèfon fix-, no existia el "risc" a rebre una trucada.

²³⁸ La Mònica viu amb especial preocupació el robatori que li ocorregué al Fidelité d'unes joies heretades de la seva mare (tres anells, dues polseres i unes arracades), que guardava en una caixa forta de casa i eren d'important valor familiar. Un dilluns oblidà les joies en una bossa de plàstic al vestidor-tocador del club liberal, i li desapareixen. Quan la seva muller se n'adonés, s'hauria de fer "la despistada". Malgrat contactar amb els propietaris del Fidelité, i "posar por" en els fòrums d'internet, es lamentà de no poder posar una denúncia per recuperar-les. Implicava personar-se jurídicament.

descobriments del Cd. Risc, de fons, que es puguin posar en dubte aquestes posicions com a *homes, heterosexuals, marits...* i en trontolli el control de la situació matrimonial.

És per això que quan l'Alexa és arribant a la jubilació, etapa que concep "fora de control" en diverses dimensions, augmenta el nivell de *risc* percebut en la gestió del Cd: dels tempos, de l'economia, etc. L'encamina a un estat important d'angoixa, fet pel què s'apropa a fer teràpia amb la Soraya, i a què es dedicarà una sessió de teràpia grupal el 11 d'octubre del 2012, quan l'informen que li queden pocs mesos per finalitzar el darrer contracte. L'angoixa es deu sobretot, a que és situant-se de manera distinta en l'estructura productiva (fins l'instant havia ocupat llocs de responsabilitat). Però també, ella assenyala el temor a la "pèrdua de control" en el maneig de les informacions, davant un possible Alzheimer o malaltia neurodegenerativa que pugui aparèixer amb l'edat. Quan l'envaeix el pensament de no continuar amb la pràctica Cd en un futur no molt llunyà, la traducció és immediata: una sensació d'angoixa que inunda el present. Moltes bromegen entre elles, "quan et jubilaràs?" o per exemple, "quan jubilaràs a la Júlia?". La conjuntura econòmica i la posició particular relacionada amb l'edat de les persones (sigui per la jubilació o per la situació d'atur d'algunes de les més joves), afecta l'estabilitat emocional de moltes. EnFemme acaba conjugant-se amb les "crisis" emocionals [estructurals], i la incertesa entorn la vida quotidiana.

Les persones qui practiquen el cross-dressing posen en marxa un ampli ventall d'estratègies per tal de minimitzar els "riscos" en el maneig de les informacions, en vistes al present però també en el futur. Persones qui comparteixen l'economia a casa, desenvolupen estratègies sobretot referents a la despesa en roba. L'Alexa, qui la seva muller es dedica mensualment a revisar els comptes comuns, disposa de 70 euros en mà per a "diètes" que treu "religiosament" del banc cada setmana, puig ha de fer el dinar fora de casa. El seu àpat consisteix en barretes energètiques, i destina l'assignació majoritàriament per comprar roba. La disminució del poder adquisitiu amb la jubilació, la inquieta. Però sobretot la neguiteja el fet de necessitar un "control" més exhaustiu de l'economia. La seva muller ha fet ja referència a què no tindran la despesa de les diètes, i implica per ella un desplaçament de les estratègies. Molts dels dies que surt del club, malgrat separar-la de casa tant sols una estació del metro, hi viatja per tal de marcar el bitllet com si retornés de la feina. També la Júlia compta amb uns diners en mà, entre 400 i 500 euros. Mensualment es reparteixen part dels guanys entre els socis de l'empresa, a més de comptar amb el lloguer d'una nau que no es diposita al compte

bancari que tenen en comú amb la seva muller. Totes les compres les fa en metàl·lic i a finals d'any disposa d'uns diners "extres" que en una ocasió, ja fa anys, emprà per un viatge a Londres. Darrerament, els ha destinat a la celebració del seu aniversari al Molino i a l'organització de la primera Festa *Pass the Wig*.

La Susanna té diversos comptes bancaris i traspasa part de la seva nòmina a un compte comú per pagar-ne la hipoteca. A un d'ells la seva muller té "vetat" l'accés, puig temps ençà li "descobrí algunes coses", relacionades amb una "orgia" que organitzà a un apartament de l'Empordà. Quasi sempre compra per internet i amb targeta de crèdit, i es fa enviar el paquet a la seva oficina (compres dels EEUU o de UE), o bé el recull a la botiga en cas de compres en territori estatal. D'altres com la Mònica, utilitzen el DNI d'una persona coneguda per fer-ne l'encàrrec, en aquest cas de l'amo del Fidelité. La Susanna però, argumenta que davant la capacitat del "mode *búsqueda*" de la seva muller, ella sols en pot defugir evitant que "busqui". Fet que es tradueix en que ella faci, en diu, una vida "totalment normal": "has de ser un bon marit, molt bon pare... I saber que tens les teves finestres d'oportunitat que és quan pots, saps?, fer la teva".

El sistema de seguretat en les comunicacions (ordinador i el mòbil) genera especial preocupació en moltes d'elles, sobretot la "falta de confidencialitat" a les xarxes. Les encriptacions i contrasenyes als ordinadors i discs durs on tenen sovint les fotografies i vídeos, es fa a través d'aplicacions especials i configuracions com el mode "privat", que evita l'emmagatzematge de dades i informacions consultades. Algunes s'han registrat a xarxes socials o a portals webs des d'indrets diferents perquè no es pugui reconèixer l'IP, l'identificador de l'ordinador a internet. Així ho feu la Jeïna des d'un cibercafé mentre estiujava a Menorca²³⁹. Es pretén no tenir cap dada que correspongui amb "la realitat", diu la Paula. Entre d'altres, es protegeix el correu electrònic o el perfil de *facebook* malgrat tenir-lo en d'altres noms, sovint més de dues comptes, flirtant les amistats i limitant l'enviament de fotografies als contactes "de confiança". Tot i que en els darrers temps, moltes n'han minvat la preocupació, en particular, moltes de les qui les famílies en tenen coneixement. Algunes de les persones qui han fet circular imatges pel *facebook*, han retocat prèviament les imatges amb efectes especials de programes com el *photoshop*. D'altres administren les seves aparicions i després de cert temps

²³⁹ Em demana "destruir" el document àudio un cop hagi transcrit la nostra entrevista. Diu conèixer de prop el món dels *hackers*, i li genera especial neguit qualsevol document sonor que pugui conservar.

n'emmagatzemen les dades en un disc dur protegit, que a voltes guarden a l'armari del club.

L'Alexa retirà més de mil fotografies del seu perfil de *facebook* quan li ho explicà a la seva muller. M'ho havia ja suggerit quan el Secret l'amoïnava més de sis mesos abans del seu desvelament: si algun dia en feia "la confessió", "hauria de matar l'Alexandra". Considerava el *sacrifici* de l'Alexandra com l'única forma prèvia de reduir l'angoixa (com tantes d'altres persones). Algunes de les sòcies d'EnFemme es sobresalten davant una informació que apareix el 12 de setembre del 2013 al *facebook* d'EnFemme-Barcelona, grup obert. L'Emma Choq informa que existeix un grup de persones que "*se dedican a investigar datos sobre travestis para 'desenmascararlos'*" i assegura que la seva parella ha contractat qualcú que ha ingressat al seu disc dur virtual (www.box.com) i n'ha rastrejat enllaços descarregats. El qualifica com un acte de "mala fe" per haver posat la informació "disponible", quan l'Alexa l'escriu per demanar-li més informació²⁴⁰. Els models organitzatius i la lògica de la clandestinitat són diferenciades entre les persones, però estructuren les accions recíproques del grup. Les estratègies selectives, per exemple a l'interior del grup de *facebook*²⁴¹, no sols responen a un component "pràctic" de la gestió de la informació, sinó a una delimitació de les esferes d'informació.

L'ús del telèfon mòbil segueix la mateixa lògica que els ordinadors. Un dia de febrer mentre sóc al tocador central amb l'Helena que es maquilla, un dels llocs habituals on m'assec a petar la xerrada abans que alguna intenti fer un experiment amb mi i el maquillatge, la Susanna em crida: "vine Alba, això t'interessarà antropològicament!". És xatejant a través del mòbil amb una trentena d'homes al mateix temps, a qui diu fer-los pedagogia per "*garrulos i tacanyos*". Ho volen tot "fàcil i barat", "venir a casa teva i si és prop de casa seva, millor que millor". I em dispara que davant una "proposta

²⁴⁰ Mai he coincidit amb l'Emma malgrat seguir-ne la seva activitat per internet. L'Alexa hi contacta per la coneixença prèvia. En aquests instants i fins al març del 2013 en què ocorre una circumstància familiar que la fa allunyar-se'n, l'Alexa escriu activament als portals virtuals. És en contacte amb l'associació *Txy* (<http://www.txy.fr/>), en particular amb la seva dinamitzadora Julie Mazens. Escriu també a *Le Salon de Pauline*, fòrum destinat a la "*communauté transidentitaire*": "*Ami-e-s Transgenre-s, Travesti-e-s, Transsexuel-le-s, Queer-s*" (<http://www.lesalondepauline.fr/index.php?/news/2014/09>). Dues associacions més s'estenen en territori estatal francès: *Trans 3.0* de Bordeaux, associació transexual-transgènere-travestí, i la més concorreguda, l'*Association Beaumont Continental*.

²⁴¹ EnFemme té 4 grups de *facebook*: EnFemme-Barcelona (grup obert) – EnFemme-sòcies (grup per les membres del club) – Club de fans d'Estela Reinols (grup relacionat amb les sessions de teràpia grupal) i Associació Generem! (relacionada amb el nou plantejament de formalització associativa).

sexual”, una dona no pot dir ni “sí” ni “no”, que ha de dir “potser” o “crec que...”. La Mònica em té gravada al seu mòbil com a “ElectroAlba”, com tants dels demés registres dels seus números vinculats al món Cd. La Dayanna, mentre és emparellada amb el seu marit, usa dos mòbils argumentant que un d’ells és sols per escoltar música. No obstant, cada un respon als seus distints cercles d’amistats, i quan l’activa al club no deixa de sonar (té uns quants “admiradors”).

El mateix dia que la Sussana em crida, arriba un xic més tard la Dafni perquè jo l’ajudi a gravar un “tutorial” que produeix pel seu nou projecte empresarial “Dafni Cocó”. Ha decidit llençar-se-hi degut a l’augment de clientela als seus cursos de maquillatge, i arrel de la nova oferta de serveis²⁴². Ella considera l’estètica des de “l’interior”: “no estem ni maquillant ni transformant. Ni amagant. Estem *reflexant*... treure a l’exterior la part femenina que hi ha a dins”, em repeteix en molts moments. Com advertí Naomi Klein (1999), des dels anys vuitantes ja no es ven un producte, sinó que es ven una “identitat” o “*lifestyle*” [el de Tokio, Milano, Paris, London... la *fashion* de les metròpolis amb què és folrada la porta d’accés al lavabo del club]. La paradoxa es desvela en la presentació que la Dafni fa d’un “interior” vinculat a la idea d’allò “natural”, a partir d’artificis com el maquillatge: “reflectir la bellesa femenina que tenen amagada, perquè biològicament no els hi ha donat un cos de noia” (aquest “natural” es repeteix quan diuen cercar la imatge d’una “dona natural” a través del maquillatge i el vestit).

Des de fa temps, la Dafni i la Mar han obert “AlterEgo Service Barcelona”. Ofereixen sessions de “transformació completa” i assessorament personalitzat amb total “confidencialitat”, a 180 euros. Inclou la vestimenta, en cas que la persona no prefereixi la seva, sessió de maquillatge i *book* de fotografia. “*Realiza tu sueño!*” o “*siéntete por un día como una princesa!*”, són els eslògans amb què el presentaren als inicis a través de *facebook*. Sols he pogut ser-hi una volta, precisament per la ja esmentada oferta i demanda de confidencialitat. Fou la sessió amb la Hellens López, el 27 de juny del 2013. Aquell dia, com els altres, es feu en horari matiner perquè no hi hagués ningú al club. Ella arribà emocionada, essent conscient de la “dificultat” de treballar amb la seva

²⁴² Actualment, amb seu oberta a Barcelona i Madrid, Dafni Cocó ofereix “*Dressing Service*”: “*Transformación de 2 horas*”, “*Transformación de 3 horas*” (incluent ungles postisses), “*Transformación + Book de fotos*”, “*Curso de auto-maquillaje (básico y avanzado)*”, “*Real experience*” (acompanyant a restaurants, bars de copes o d’altres indrets exteriors), “*Maquillaje de ocasión especial*” (per tot tipus d’events), “*Estudio de estilismo*” (estudi complet del cos i imatge i una guia personalitzada per anar a comprar), “*Personal shopper*”, i el “*Servicio Alter Ego*”. Vegeu: <http://www.dafnicoco.com>.

fisonomia. La Dafni havia advertit minuts abans dels seus trets marcats. En relació a les fotos, haurien de parlar de com fer-les perquè tenia “*miedo*” que se la reconegués. A l’iniciar la sessió de maquillatge, tancà els ulls i no els obrí fins a l’acabar. Després de quaranta minuts, a l’obrir-los i trobar-se davant el mirall, proferí un “uau!”, que em posà la pell de gallina i em feu enarborar els ulls de veure l’emoció al seu rostre. Més tard, la Mar li ensenyava les fotos mentre les retocava aprimant els braços, espatlles i nas. La Hellens li recordà que no es deixés la corba de la cintura.

També la Dayanna, des del setembre del 2013, havia llençat l’anunci d’esteticista per a “*Cds i Transexuales*” a *boogaloo* i a *misanuncios*. El dia que en parlem, diu tenir divuit clients. Moltes s’hi aproximen perquè no és una “*bio-mujer*” i es “senten com ella”: “*dicen ser más fetichistas o morbosas (...) Pero yo sé que son ‘cross-dreissers’ en el fondo*”. Destaca com és un món “sense relació” amb EnFemme i “molt més amagat”. Moltes la truquen i no es presenten a la cita, també la Dafni s’hi troba. Aquelles qui s’apropen al saló de casa seva, d’una edat entre els 28 i els 40 anys diu, arriben amb “*traje, americana y corbata*”. I acaba guardant i eternitzant molta roba al seu armari, del què ella n’havia fet les compres a prèvia demanda.

5.1.4. Fotografies

La fotografia és una pràctica quasi diària al club i present a totes les sortides: es programi o es faci un veloç “*selfie*”. Suposa la combinació de disposicions quasi paradoxals. Les dosis de feminitat són apreheses de manera visual, gestual i mimètica, a través “d’una manipulació regulada del cos que somatitza el saber col·lectivament posseït i exhibit pels membres del grup a cada fase successiva d’una jerarquia tàcita” (Wacquant 2004: 107; referint a l’àmbit pugilístic). Quan són soles o bé juntes, dins al club o fora d’ell, es fan fotografies, les revisen, es tornen a col·locar, assagen posicions, opinen entorn la imatge o el gest d’alguna d’elles, es donen consells per estar “més femenines”, etc. Sovint, amb els “consells” d’aquelles més experimentades, i la inseguretat i rigidesa corporal de les més novelles.

Durant els primers mesos de la meva entrada al club, coincideixo amb les sessions de fotografia de l’Alexa. El temporitzador de dotze segons que regulava les seqüències, deixa pas als tempos que el meu enquadrar i la seva senyal marquen, en un acte

inconscient de coproducció de la (re)presentació. El meu ull iniciàtic re-enfoca a través de la càmera l'atmosfera d'erotisme que envolta una pràctica, que ella gaudeix especialment en d'altres moments a l'ésser sola al club. A voltes fent un *striptease* davant la càmera, com en l'època de viatges professionals en què emprava una *webcam* per fer-ne les sessions a l'habitació dels hotels. Ara es posa les mans al cap per la seva qualitat, tant de la baixa resolució de la càmera com de la imatge que li retorna (a l'època no es maquillava ni tenia cap perruca).

La producció subjectiva d'allò eròtic [i del desig] que observo rere les imatges, coincideix amb la reflexió que em fa entorn com es produeix “la pròpia pornografia”. Un *Do It Yourself* en riem juntes, que s'activa quan el *porno mainstream* no acull la diversitat d'experiències. Les imatges traspassen els llindars espaciotemporals del club. Un parell d'àlbums de fotos eren tancats amb clau en un arxivador del despatx on treballava prèviament. Els usava molt puntualment per excitar-se a través de la seva pròpia representació. Uns dels tants innumerables àlbums agrupats per mensualitats, que exhibeixen el què en diu una “evolució”. Una *evolució* compartida per moltes d'elles i que esdevé mode de narrar la història del Cd: des de les primeres fotografies amb “el cap tallat” a les fotografies amb retocs del *photoshop*. L'Alexa argumenta que en un inici no es sabia maquillar i n'ajustava “les formes” (facials i de la cintura, observo). Però ara es percep amb la imatge “completa” i no en retoca les imatges²⁴³.

Avui dia, els àlbums són guardats al seu armari i els treu per mostrar-los al club o bé a les dependents de l'Intimissimi, a qui visita setmanalment. Quan l'acompanyo, els mostra com exposen gran part de la llenceria que li havien suggerit. Dels seus catàlegs en pren idees tant per les combinacions de roba, com de les posicions de models que ella mimititza entre un repertori que diu ser-li limitat. Les seves postures corporals semblen extretes, més aviat, de fotografies o il·lustracions *pin-up*: una mirada fixa, una actitud sensual, suggeridora i picaresca, etc. (formes que ella tant coneix per l'herència de la seva mare, qui era model als anys quaranta). Diu tenir ja més de deu mil fotografies i no saber-se “com posar”.

En l'encontre entre la seva mirada i la meua, en el que jo percebo exercicis “anti-anatòmics” de feminitat (creuant les cames fins a desestabilitzar-se, traient enfora el cul

²⁴³ L'absència o retocs menors de la fotografia, és més freqüent entre les persones qui són en un procés trans.

i doblegant el tors, aguantant la respiració per amagar la panxa, estirant-se al terra mantenint alçat el cap i el tors, etc.), poc sovint ella es veu representada pel meu ull extern, malgrat fer-me'n poca queixa. Sí que la fa d'un altre fotògraf, qui capturarà a varies d'elles amb plans tancats i especial il·luminació a la cara. És quelcom "prohibit" a fer amb qui practica el Cd, pel desvelament del rostre "masculí", dels "trucs" i l'exposició de les "arrugues" (doncs semblen contradir-se amb la seva idea de bellesa). Els plans li revelen, visualment, els límits del valor "dona" i "jove" produïts en la "*dominant fashion image*" (Negrin 2008) a què ella té accés²⁴⁴. Entre d'altres, a través dels seus catàlegs i revistes.

De manera similar succeeix amb la Mònica M., una de les sòcies passatgeres de més de seixanta anys. Una tarda de setembre del 2013 arriba al club, dient haver-se ajuntat amb una nova parella i no poder tenir la roba a casa. Entra amb nàutiques negres, pantalons d'oficina grisos i camisa blava. Més tard, surt del vestidor interior amb vestit negre arrapat a mitja cuixa i taló d'uns vuit centímetres d'alt. Mostra una mirada insegura i fuma un cigarro rere l'altre. Havia estat al club quatre anys enrere. L'endemà de l'arribada, "liquida el deute" donant-se de baixa, i el 16 d'octubre torna de nou (es donarà de baixa al novembre i ningú la torna a veure, elimina el correu electrònic i el perfil de *facebook*). Aquell dia, m'obre la porta vestida amb unes calces amb el disseny de lleopard, després de jo esquitllar-me sota la persiana baixada. Fa mitja hora que hi és, el local fa pesta a tabac i sis cigarros acaben de ser apagats al cendrer. És preparant-se per sortir al carrer, el segon cop que hi *surt*, i l'ajudo a cercar a l'armari col·lectiu un abric llarg que "la cobreixi" (continua amb la mateixa indumentària que el dia que la conec). Després d'emprovar-se varis abrics i quedar-se'n un llarg de ploma sintètica, surt al carrer amb ulleres de sol i embolcallada. Torna al cap d'uns pocs minuts per "la calor" i perquè "no sap" encarar els desnivells del carrer amb els talons.

En l'instant que transcorre de llarga soledat compartida al club, comença a fer-se fotografies amb "el cap tallat" davant el mirall de la sala. En vol penjar una al seu perfil de *facebook*. L'ofereixo fotografiar-la. Als meus ulls és imperceptible que pugui ser

²⁴⁴ Les estudioses de les "*dominant fashion images*" apunten a les imatges: dona, blanca, occidental, burgesa, jove i prima (vegeu Negrin 2008). Tseëlon, explorant el paradigma de la "mascarada" com una alternativa al rol simbòlic de la moda, assenyala: "*history and contemporary culture place fashion within an ideological discourse with a 'symbolic mandate' (to borrow Zizek's term) which repeatedly pins it to the feminine to create an overdetermined effect*" (Tseëlon 2005: 103).

reconeguda prenent la imatge del cos “sencer”, mentre és d’esquena. La seva molèstia en la direcció de l’òptica es mescla amb l’enuig “¿no se me ven las piernas?”, mentre espera el so del disparador ajaguda, amb el cap cot i tapant-se la cara amb la perruca i les mans. Per les “noies d’EnFemme”, les cames i el calçat són d’especial importància. M’ho recorda la Tina en un gest pretès de transmissió de coneixement per una veterana, el dia que retorna després de dos anys al club²⁴⁵. Sempre que jo faig una fotografia, moltes m’adverteixen que sigui “en vertical”, fent-me-la repetir en cas de no recordar-me’n.

El meu intent de fotografiar i centrar l’objectiu en d’altres fragments corporals, d’altres lògiques de presentació/representació del sí mateixa, pretenen ser una empenta [desencertada i *situada*] per plasmar l’èsser “incomplet” a què la Patrícia refereix al parlar de la quantitat de fotografies que té com a “home”. Ella es fa, si més no una fotografia, al passejar sola pel bosc o d’altres ciutats. Poc a poc vaig sent conscient d’allò que la Judit em diu entre *cardhu* i *cardhu* (whisky) a l’interior de la limusina, el dia que sortim al Molino: les fotos no són sols “per exotisme” sinó “per romandre en el temps”. Qualsevol fotografia que pugui existir a les xarxes és una “garantia” que per algú, en algun instant, “estàs sent una dona, mirada com una dona”. Les fotos permeten la *permanència*: “recordar-te qui ets”. En un altre instant la Susanna em recorda: “si no hi ha fotografies, [la Susanna] no existeix”.

Ara temps més tard, retornaria als tants instants que m’ocultava entre passadissos i armaris quan m’intentaven fer una fotografia al provar-me, avergonyida, vestits de tota mena i sabates de taló. “*A Alba no le gusta travestirse*” o “*¡atrévete a ir mona!*”. Les paraules de l’Ágata apuntaven no sols els modes particulars en com es constitueix la pràctica Cd [també del confort de la normativitat que pot produir “l’anar mona”, sinó que recordaven la meva percepció de la fotografia. Era feta a través d’unes disposicions mentals i emocionals que eren el producte de no comprendre les seves, i voler-me

²⁴⁵ Les sabates de taló faciliten que es vegi la cama més llarga. Algunes prefereixen les “ballarines” o sabates baixes perquè amb la tonificació que produeix el taló es marca el múscul del bessó i es *veuen* les cames “masculines”. Auteurs de la moda apunten com en les societats occidentals, la sabata de taló es relaciona amb quelcom “atractiu” i “sexualment disponible”: “(...) *an extended leg is the biological sign of sexual availability in several animal species, and because they produce what anthropologist call a ‘courtship strut’*” (Lurie 1992: 227). És indispensable una crítica a l’anàlisi considerant: 1) L’acumulació del *valor* i els efectes que produeix la reiteració d’associacions entre signes, perpetuats per les narratives científiques i acadèmiques. 2) La introducció de la “disponibilitat sexual” en el sí d’un discurs ideològic de caràcter “biològic”, i la seva correlació directa amb allò *natural* i *femení*, que en crea el seu mateix efecte.

distanciar de ser “mirada com una dona” (amb els efectes que ha implicat per la meua biografia de “dona” i “cis”); així com de la diferenciació que establia entre la meua posició i la seva, a l’optar (in)conscientment per “no-romandre”.

5.2. Una “escola de feminitat”

In other words, ‘feelings’ become ‘fetishes’, qualities that seem to reside in objects, only through an erasure of the history of their production and circulation (Ahmed 2014: 11).

La Paula és al tocador central, escrivint en un paper l’ordre dels passos a seguir per a un maquillatge “complet”: crema hidratant, base *correctora*, pols per fixar la base, base de maquillatge convencional, coloret, il·luminador d’ulls (o *corrector* ocular), perfilat d’ulls i de pestanyes, perfil dels llavis, pinta-llavis... Subratlla el ressaltat dels llavis i els ulls com tantes d’altres voltes ha sentit descriure a la Dafni [Negrin (2008: 58) adverteix que és un èmfasi característic del maquillatge occidental]. Quan ella visita el club, de mode parsimoniós i aficionat en mostra el traç sinòpticament a aquelles qui són maquillant-se. És un un gest de descompondre, pas a pas, els diferents estadis de progressió i producció d’una imatge “femenina”. El focus en ocultar la zona de la barba amb varies capes de base-correctora, o els gests i moviments “suaus i precisos” de la brotxa damunt l’os del pòmul o el llapis traçant el contorn dels llavis, denoten com es posen en marxa micro-pràctiques de “*disassembly*” i “*reassembly*”, que no són pas architectures “naturals” prèviament contingudes en “el disseny del sistema” (Haraway 1991: 33-34). Ella sols irromp amb impaciència “no he vingut a treballar!”, quan alguna de les persones, de manera insistent, li demana que la maquilli mostrant peresa. L’autogestió en l’exercici, no és sols part intrínseca del seu mètode. Els *sabers estratègics* (Wacquant 2004) que circulen a l’interior del club i l’aprenentatge de tècniques compartides, són la base curricular d’EnFemme. Una “escola de feminitat”, sento dir-ne a moltes.

L’Andrea segueix amb atenció els passos a executar abans de lliurar-se a les mans de la Paula, qui més tard espargirà els estris amb què la maquillarà damunt el tocador, en un ordre agrupat en relació a la seva funció. Aquell dia, el primer i únic dia que coincideixo amb l’Andrea, doncs és la segona volta que trepitja el club, apareix una hora més tard emocionada: empolainada, vestida de negre, la perruca que la Paula l’hi ha deixat (un dels elements que s’intercanvia amb menor freqüència), i calçant talons de catorze

centímetres d'alt que donen un aire esvelt al seu menut contorn. Al mirar-se al mirall, murmura que “no passa” amb el seu maxil·lar marcat i ample, “*tan masculino*”. El mode en com ella *veu* la imatge que el mirall li retorna, implica una significació a través de la visualitat, així com l'atribució del valor al seu maxil·lar i la seva associació entre imatges que són “masculines” i “d'altres imatges” (que li faciliten el “passar”). És a través d'aquest retorn, que ella “veu” la frontera. Refereixo a un procés similar al “sentir” la frontera de què parla Ahmed (2014).

El vestir i maquillar són les accions principals al club: vestir-se i maquillar-se, provar-se diferents “looks”, guaitar el vestir o maquillar de les altres, “desfilat” i esperar el parer o emetre'n dictamen, ajudar a les altres (pujant una cremallera, fent un traç als ulls o donant un consell o recomanació sobretot a aquelles més novelles), així com deixar, intercanviar o regalar peces i estris (molts cops s'han pogut comprar sense provar o bé ja no són de la talla pel fet d'haver-se aprimat, poc sovint engreixat o si més no, de pes oscil·lant)²⁴⁶. Ambdues pràctiques són substancials. En primer lloc, creen la “unitat de l'experiència” en el Cd (Douglas 2007: 21). A través d'elles les persones sondegen zones liminars o indrets percebuts en construcció, o bé ocupen posicions diverses o es reconeixen en un espai²⁴⁷. En segon lloc, la pràctica del vestir i del maquillar, també la circulació dels objectes, regula les interaccions al club i actua com a mediadora dels efectes/afectes entre les seves membres. Defineix també, la forma de pertinença al mateix. En darrer lloc, ambdues pràctiques m'informen del paper de “la comunitat” en la construcció dels cossos, després del desplaçament del “*zulo*” a un “armari” més gran.

La primera presentació quan entra una nova sòcia o visitant al club, comporta sovint per la novella una sensació de nerviosisme, sentir-se el batec accelerat del cor i la tremolor de les extremitats. Les mans s'estremeixen durant el traços de maquillatge que necessiten més precisió (llavis, ulls i pestanyes). I que s'intenta controlar un cop s'és “vestida”, entre d'altres, seient amb un creuament de cames, o tenint els braços plegats o les mans ocupades amb una copa o cigarro. Per alguna d'elles, és el primer cop que es

²⁴⁶ El 2 de maig de 2013 es fa un *mercadillo* d'intercanvi al club. S'exhibeixen sabates, roba, pits de silicona, perruques, etc. Dies més tard, el 21 de febrer, la Susanna és remenant una maleta repleta de corsés que comprà per internet a una empresa xinesa. Els ven per 20 euros i totes ens els anem provant. Al veure'm amb un de negre posat, exclama: “ara sí que estàs lluny d'una noia de Gràcia!”.

²⁴⁷ Kaiser (2005: 89) anomena com a través de “l'aparença” s'exploren els espais entre les epistemologies, és a dir, a través de “l'aparença” s'explora la veracitat del què funda el coneixement i les seves limitacions.

veuen “completes”. Es poden haver vist amb peces de roba però sense perruca o maquillar (algunes no es maquillen fins al cap de molt de temps freqüentant el club i una d’elles continua sense maquillar-se mai). Sols alguna roman sense vestir-se el primer dia que trepitja al club. La Berta, el dia de desembre que arriba a EnFemme, allò que posseeix és un pinta-llavis del color roig-morat de les magranes. Color “*putón verbenero*” en diuen sempre que hi llueixen, sobretot per una festa. “*Pobrecita... lleva un subidón total*”, va repetint l’Ágata abans de deixar-li corrents els seus estris, ajudar-la a maquillar i oferir-li un curs de maquillatge.

Les impressions anteriors són acompanyades d’una sensació vertiginosa que sovint es sent al presentar-se davant el grup: en la “posada en escena” que descriu Goffman (2009: 234). Majoritàriament es fa en forma atònita i corporalment garratibada. Causada també, pel que consideren la “falta de pràctica” en moure’s de manera “femenina” o caminar amb les sabates de taló que arrosseguen, cal dir, poques d’elles. I a què es pretén posar remei caminant amunt i avall del passadís, mentre es donen consells de com fer la passa curta amb talons i acompanyar-hi la cintura, tant sòcies antigues com novelles. El nerviosisme sembla encongir l’espai corporal i reduir-ne el moviment. Sobren 100 dels 120 metres quadrats que té el club, delata la Sofia del primer dia que entrà la Isabel. Un “pas en fals” podria alterar la definició de la situació (ídem: 235). Percebo que es relaxen després d’unes hores al club.

La prudència es mescla amb no saber en un primer moment, com ubicar-se en el sí del grup. El fumar un cigarro sola, n’és per alguna l’estratègia per prendre perspectiva. Entre les altres qui són al club els dijous (i per tant no són enfeïnades preparant-se per les festes o impacients per sortir un cap de setmana), sovint es respira un estat d’expectació. Transcorre subjacent a les converses, les copes de vi d’aquelles qui no els preocupa arribar amb l’olor de vi a casa, o simplement en allò ordinari a “l’estar” al club. Allí s’explicita clarament, com el mode en què el cos és vestit i presentat és el primer mitjà d’expressió (Goffman 1979, Foucault 2002). Algunes qui entren, han preparat primmiradament la vestimenta per l’ocasió, o bé han comprat alguna nova peça o “la primera”: sovint un vestit. Moltes ho fan al Temptacions del barri de Gràcia, puig la Sofia n’informa prèviament que és un indret on “ja les coneixen”.

El primer dia que la Jeïna arriba al club, som amb l’Alexa al vestidor interior davant el seu armari. Vesteix amb l’americana i els pantalons grisos amb què ha arribat de la feina,

del què sempre en fa queixa puig la “roba d’home” no li permet un ventall de combinacions amb què “innovar” i ser “creativa”²⁴⁸. Som mirant els catàlegs primaverals de Calzedonia i Tezenis d’on n’ha comprat els darrers models, escena habitual en nosaltres. La Jeïna entra després que la Sofia l’hagi convidat a vestir-se en aquesta zona, puig és l’espai més arrecerat del pas. Sovint l’habitació destinada a les qui arriben el primer dia, entre la sala gran i el lavabo, acaba sent un lloc fred i de poc confort. En un racó, obre amb tremolor de mans la motxilla amb què ha arribat del carrer. L’Alexa xiuxiueja “hauríem de sortir d’aquí”.

Després d’una hora i mitja al vestidor amb la porta corredissa closa, en surt amb un vestit morat, mitges i botes altes negres d’una tonalitat similar a la perruca, les ulleres que duia fins llavors (al cap d’un temps se’n comprarà unes “de noia”), i el rostre blanquinós amb ombra d’ulls rosada i llavis d’un matís similar però més intens. És notori que fa temps que es maquilla (més tard em diu que fa provatures al lavabo de casa quan no hi és la família, i que usa la base de maquillatge per “ocultar els grans del nas”, a suggeriment de l’esteticista de la seva muller). En aquell moment, som a la barra amb la Paula, la Sofia i la Mònica. Avui la Sofia és l’única qui s’ha vestit i de mala gana. Deambula per l’espai, amoïnada pels dies que està passant. Viu acollida a casa la Mònica després d’una “doble ruptura emocional”. La Jeïna se’ns planta al davant, corbada, i reposa deixant les cames entreobertes. Fregant-se les mans hi roman quieta, mirant-nos, interrogant-nos en silenci. Quan la Paula li pregunta si és la primera volta que és a EnFemme, ella respon amb tremolí de veu que és el primer cop “en públic”: “és clar, després de tants anys...”. Al cap d’uns minuts ens pregunta on comprar unes sabates de la talla entre el 44 i el 46 (demanda freqüent). I una hora més tard, després que s’hagi trencat el gel parlant dels matrimonis, parelles o ex-parelles, s’esquitlla a desmaquillar-se a corre-cuita.

Les hores del vestir-se i maquillar-se al club, molts cops són més extenses que el temps de què es disposa abans d’iniciar la inversió del procés. No són sempre correlatives amb

²⁴⁸ El gris, el blanc i el negre o d’altres colors obscurs amb què moltes d’elles vesteixen al quotidià, són percebuts com a colors “freds” i “avorrits”. La literatura contemporània ha abordat la presència i absència de colors a la moda, així com la seva relació amb “el poder” (vegeu Damhorst i Reed 1986; Lurie 1992). Negrin (2008) aborda la institució de la “*fashion*” com a camp d’estudi a finals dels anys vuitantes, degut a la seva importància en les societats occidentals. Assenyala com la seva re-avaluació l’ha desplaçat de l’objectificació, a un espai d’auto-expressió i creativitat (vegeu: Wilson 1985, Young 1994, Lipovetsky 1994, Hollander 1994, Scott 2005).

“la pràctica” que es té, és a dir, l’assiduïtat en el procés. Aquesta assiduïtat influencia la destresa en el maquillatge o el coneixement de l’estil o gust en les combinacions de roba. El delit va de la mà del procés de vestir-se i maquillar-se, i és també per això que hi esmercen temps. Fet que canvia subtilment, i minva paulatim, entre aquelles qui inicien un procés trans; doncs varia entre d’altres, l’ús pràctic del temps i la vivència del “passar” (el neguit de “passar” és menys intens a l’iniciar un procés trans). Pel maquillatge, a voltes sols s’usen uns llargs minuts en cas que no es disposi del temps o bé no es segueixin “els passos”: o bé perquè no es té previst sortir al carrer i el maquillatge pot ser més “senzill”, o a conseqüència de percebre posseir trets facials amb què amb menys maquillatge “ja passen”²⁴⁹. Sols una d’elles no usa cap tipus de maquillatge en cas de romandre a l’interior del club, per la “molèstia” que diu causar-li. En general, es dedica menys temps per la inversió, doncs s’ha escurat fins el darrer minut per romandre vestida: “ara és el moment més trist de tots, de desmuntar l’Alexandra”, diu ella abans de fugir corrents per arribar a l’hora fixada a casa. El “temps” de dedicació els és l’argument per a voltes no maquillar-se (no sempre es relaciona amb no vestir-se).

El cross-dressing és configurat per dos tempos principals (i multi-espacials): el temps “del” Cd, i el temps “en” el Cd, malgrat n’és un poc difosa la frontera. El temps “del” Cd és la quantitat del temps dedicada a la pràctica: destinat a l’adquisició de materials (recerca i compra), als processos de cura i d’embelliment del cos que relacionen directament amb el Cd (depilació, exercicis físics destinats a crear “les formes femenines”, dietes), a la gestió pràctica i maneig de les informacions (comunicacions, càlculs de temps i economia); i també en important quantia, el temps reservat a la seva gestió emocional (teràpia individual i sessions grupals, converses amb les parelles, famílies i/o persones properes, recolzament a persones qui demanen suport a les xarxes), etc.

El temps “en” el Cd és un període variable que acull la sèrie de micro-pràctiques i disposicions físiques, mentals i emocionals que s’engeguen amb el seu àlgid exponent en “el vestir-se” (pot ser la nit o l’hora abans, però sempre influenciada pel temps “del” Cd). El “vestir-se” implica un període que oscil·la en funció de les variables

²⁴⁹ Moltes no usen el mateix gruix de maquillatge després de depilacions làser o haver començat un procés hormonal amb què la pell pot esdevenir més seca i suau.

anteriorment descrites, però també de la percepció subjectiva del temps necessari. La Judit ho descriu:

Per passar de la meva masculinitat a la meva feminitat, necessito un temps. Necessito... Per exemple, per passar de la masculinitat a la feminitat, moltes vegades vaig amb presses, no tinc temps. Llavors necessito fer un treball previ. La nit abans em penso a mi mateixa, o per exemple, a la dutxa del matí ja me començo a treure pèls o a depilar alguna cella, algun pèl de cella... I llavors, ja vaig pensant en mi mateixa en femení, ja vaig fent xupitos de feminitat, de mica en mica. M'haig d'anar preparant perquè després, en el moment que ja em canviï tota, no tindrè temps, i haig d'estar ja preparada mentalment (...) Per passar de noia a noi, també. Quan arribo a casa... Jo mai simplement em desmaquillo, ehm... me poso el jersei i me'n vaig a dormir. No, sempre haig d'estar reposant. Haig de... fins i tot veure la tele per buidar la ment, ni que sigui mitja hora, una hora. Veure programes totalment avorrits, totalment enudints, per no sé, buidar la ment i poder-me tornar a reconstruir de noi (...) No tens una palenqueta que dius "bueno, ara noia, ara noi. Ara noia, ara noi..." (Judit. 30 de Setembre, 2013. EnFemme).

El període "per passar" consta de múltiples formes i direccions. No obstant, totes elles coincideixen en el què Luc de Heusch (1973) anomena la tècnica "ascensional" del ritus: la persona es desplaça de l'expressió de la masculinitat a la feminitat, adquireix la identitat diria l'autor, conforme *la projecta* (pensant-la, dissenyant-la) o bé *l'habita* (fent "xupitos de feminitat")²⁵⁰. Comprèn l'arc temporal que s'inicia sovint amb la dissipació dels elements considerats com a masculins i la seva re-construcció: la depilació de les celles, el canviar-se les sabates i posar-se xancles de dit o ballarines que fa l'Alexa un cop és metres més enllà de casa (pràctica habitual en períodes que no té l'espai per "vestir-se" com al ser de vacances amb la família), etc. L'arc temporal es clausura en les gestions immediates que es poden derivar i que comporten un estat personal, sovint d'alerta i atenció, després del "vestir-se": la pell rogenca degut al frec intensiu del desmaquillador, l'aplicació de col·liri als ulls per contrarestar-ne la cremor, l'escrutini curós del pinta-ulls o de possibles restes de cotó-fluix (que em demana l'Helena abans d'anar cap a casa), no tenir el descuit d'anar-se'n amb les "ulleres de dona" cap a casa, etc. També es veu en la preocupació de les taques de Kryolan a l'americana o les camises blanques (l'Alexa ha deixat de posar-se-les i les ha canviat

²⁵⁰ El "primer" instant en què moltes es "posen roba de dona" o "vesteixen", el procés sembla ser a la inversa. L'autor en diria: *descensió*. Ho veiem en la "il·luminació" de la Judit al posar-se el camisó, com si l'acte s'imposés des de fora de mode inesperat fent emergir una "identitat" que "desconeix". No obstant, acte seguit relata com abstreu petits detalls a partir de la peça, *veient-hi* una noia. És difícil distingir si el procés d'*ascensió* i *descensió* apareixen sempre de mode independent.

per camises de coll obert), o fruit de les taques que algun cop la Júlia ha deixat a les fundes del coixí. S'observa també en la preocupació de l'Helena pel coll morè del que la seva muller s'estranyà l'endemà de jo fer-li l'entrevista un dia assolellat d'abril al mirador d'Horta (malgrat haver-se guarnit amb un mocador per l'ocasió).

Introdueixo com n'és de difosa la frontera entre el temps “del” i “en” el Cd, perquè coexisteixen dues temporalitats que no es poden desvincular. El cross-dressing es configura a través de la circularitat d'ambdós processos. D'una banda, en allò que pertany a l'aspecte físic i a les modificacions corporals, així com a disposicions corporals “femenines” que a voltes les sorprenen. Parlen dels gests “amanerats” que els “surten” al quotidià: gests ondulats amb els braços i mans, creuament de cames, etc. Però d'altra, a una vivència quotidiana “del” Cd que no es pot desvincular del temps “en” el Cd, puig la identitat que perceben com a femenina sovint traspasa més enllà dels tempos en què van “vestides”; i per tant, de l'expressió del gènere *femení*. Una exemple clar de com en són de difusos els tempos, és en la gestió i el maneig de la veu, un dels focus més importants de la “disciplina dramàtica” (Goffman 2009). Un dia de febrer, sóc pentinant a la Susanna davant el tocador central, mentre ella va repetint: “*I want to use this voice*”. Fa dies que, a casa seva, exercita l'elevació d'octaves de la veu amb un programa que ha trobat per internet. Desitjaria poder aguditzar la veu durant la nostra entrevista [a més de demanar-me, en un primer instant, quedar-se l'arxiu sonor original²⁵¹].

Un dels elements òptims per tal de veure aquesta frontera difusa, i els múltiples marcs temporals del cross-dressing és “la fantasia”. Aquesta incorpora una dimensió de

²⁵¹ Aquells dies circula per la xarxa un anunci d'una aplicació pel mòbil: *Eva From Kathe Perez. The World's FIRST and ONLY Transgender Voice Training App!*. Al comentar-ho al club, moltes diuen haver trobat múltiples guies d'exercicis al *youtube* (vegeu: <http://exceptionalvoiceapp.com>). Dies més tard, EnFemme acull el taller de “feminització de la veu” impartit pel Rafa Marcos. Durant els primers mesos del 2014, la Mònica i la Júlia treballen la veu a “l'Escola de Sirenes”. En aquesta “Escola” es cerca aprendre els codis culturals de la feminitat, els moviments i les tècniques corporals; així com es cerca endinsar-se en el coneixement “del jo més íntim”, relata Mari T, professora qui ho organitza i viu amb la Dafni. El maneig de la veu és un element important, i també d'especial preocupació. La Judit i l'Helena em demanen modificar la tonalitat de la seva veu en el transcurs de la producció audiovisual.

Coincideixo amb el Rafa Marcos temps abans que arribi al club. Des del seu posicionament com a *queer*, és divagant entorn l'enviament d'un “travesti” a l'espai: “*ante el binarismo terrícola, cultural, disfórico hombre-mujer, lanzar los travestis al espacio es lógico y redundante. En el espacio es donde el travesti puede encontrar una realidad transgeneracional, indiferente entre la noche y un día. Es en el espacio donde el travesti puede gestarse a sí mismo (...) Siempre que se lanza un travesti en el espacio, hay otro que se precipita simultáneamente contra la tierra*” (Marcos 2012).

temporalitat abstracta o de futur, en connexió amb el present immediat: un escenari imaginari, sovint motivat per quelcom “extern” que els permet habitar la “feminitat” amb “llibertat”. Tal fet es plasma àmpliament en la literatura travestí. També, en l’obra inèdita que em deixa en mà la Júlia sols dos dies després d’entrar jo al club: *Futuro Perfecto 1.916-1.919. Avatar 1.940-1946* (Justinne 2012)²⁵². Fent un incís en la trajectòria que es segueix, però relacionat amb aquest apunt: algunes d’elles “fantasiegen” amb la possibilitat de viure “com a dones” en un pis compartit (de l’Eixample, puntualitzen). Focalitzen el seu futur i benestar en un marc exterior al de parella o conjugal. Que denota més enllà de “la fantasia” però, una preocupació en la programació pràctica d’un futur no molt llunyà, en què saben que moltes persones retornen a “l’armari”. Aquestes possibilitats de convivència, s’estan donant a l’interior del club segons contingències: l’obertura de la Mònica a la convivència amb la Sofia després de la ruptura amb la Kitty i abans de retornar amb la Griselda, o amb la Mar després de rompre amb la Chloe. La Carol, al decidir dur a terme un procés trans, cercà de nou habitatge amb la Lilly, companya qui conegué per internet.

El vestir i el maquillatge no sols es relacionen amb la presentació del sí mateixa a partir de “la imatge” o “aparença”²⁵³. Essent hereva de l’encontre entre la tradició fenomenològica, la teoria de la *pràctica* de Bourdieu (1993, 2006a) i els estudis interaccionistes precedents, concebo el vestir i el maquillar com una “*situated bodily practice*” (Entwistle 2005, 2007). Una pràctica que no es pot desvincular de l’espai/temps, del seu medi experiencial. Un cos que es situa dins i fora del club. No puc comprendre el vestir i el maquillatge sols com una “mascarada”, una performance visual que es fa a través d’artefactes (Tseëlon 2005) i que permet construir, desconstruir i

²⁵² Anthony Harris deserta de les files aliades durant la Primera Guerra Mundial i s’oculta a Saint Denis, París. És emparat per Colette Mallarmé qui l’ocultarà com a Antoinette de Colbert (l’obra és adaptada a partir d’un primer relat que trobà a la web de *Transformation*). Mostra un símil amb el còmic *Degenerado* de Cruchaudet (2014), del títol original: *Mauvais Genre* [Mal Gènere]. És basada en la història de Paul Grappe i Louise Landy, documentada a l’assaig *La garçonne et l’assassin* (Virgili i Voldman 2011). En ell es presenta la història d’un desertor de la Primera Guerra Mundial que s’oculta en una habitació d’hotel de París on es reuneix amb la seva parella, i viu com a Suzanne per evitar ser afusellat. L’abundant “*transvestite fantasy literature*” [escrita per “travestís”] ha estat examinada, sobretot, en el context anglosaxó (vegeu Ekins 1997: 74). No esmento la literatura de ficció entorn la història de “travestís” per la seva inesgotable producció, també en el context llatinoamericà. Moltes de les obres repeteixen la història d’un home qui és obligat a “travestir-se” per circumstàncies més enllà del seu control (vegeu Buhrich i McConaghy a Ekins, 1997: 74).

²⁵³ Em distancio de concebre la funció del “look” com a imatge i representació de la perspectiva del món, tal com sostené Calefato (1997) i d’altres acadèmiques.

renegociar les identitats a través del propi cos. Per comprendre el cross-dressing, atenc allò que em suggereix Lévi-Strauss: “*la máscara no es ante todo lo que representa sino lo que transforma, es decir, elige no representar*” (Lévi-Strauss 1985: 124). Amb d’altres paraules hi refereix l’Alexa quan m’explica que el dia que la Tina la maquillà per primer cop, fou el dia que s’atreví a sortir al carrer: “[el maquillatge] és com una capa que et fa invisible”. M’obliga a observar com el vestir i el cos operen de manera dialèctica (Entwistle i Wilson 1998).

La pràctica del vestir i del maquillatge es relaciona amb les sensacions que es generen i les maneres en què el cos pot ser emprat. Media els processos d’interrogació i reflexivitat: “l’experiència corporal reflexiva” a què refereix Connell (2010) i emprèn de nou Esteban (2004). Els processos emergeixen en les disposicions físiques, els moviments i gestualitats que els faciliten certes indumentàries (al mateix temps, es cerca vestir amb determinades peces per tal d’intensificar-les). S’observa en l’accentuació de la posició amb les sabates de taló: part baixa en tensió, intensificació del moviment de natges i cintura, l’arcada de l’esquena i pit enfora, la inclinació a l’ajupir-se també amb la faldilla curta, etc²⁵⁴. O bé també, en la manera de respirar amb les faixes, el corsé o peces cenyides per amagar la panxa; que vesteixen majoritàriament al sortir del club, degut a la seva incomoditat. També en tot allò que refereix a unes particulars disposicions sensorials: el dringar de les polseres i el so de les sabates de taló, el tacte de les mitges o de les peces de seda, etc. (he vist peces de cuir sols en el club liberal o en alguna de les festes *Pass the Wig* per part de persones externes a EnFemme).

Moltes autores fan crítica de la racionalitat instrumental i les lògiques del càlcul rere l’estudi de la “moda”, i enalteixen el plaer dels sentits i l’embelliment del cos (vegeu Negrin 2008). Malgrat el *plaer* i l’*embelliment* són indispensables per comprendre el Cd, faig un moviment invers a les autores: hi ha una dimensió funcional/material (a més de la comunicativa) que no puc desatendre a la investigació. Amb aquesta, pretenc incidir en la raó positivista que distingeix: superfície-profunditat/sensorial-racional (i que més enllà, ha relacionat la sensorialitat i superficialitat a allò “femení”). Certes peces faciliten donar una “forma femenina”: la corba d’un corsé, un mocador damunt les espatlles arrodonint i suavitzant la seva amplada, uns sostens que aguanten allò que

²⁵⁴ Algunes diu calçar talons perquè no ha de “córrer enlloc” i ésser “cansada” després de caminar-hi unes hores pel carrer o pel club, fet que es relaciona amb una efectivitat/no-efectivitat corporal que no es pot desvincular de l’espai/temps del Cd.

s'usa com a pit o n'augmenten el tamany del propi, etc. Les peces no sols afavoreixen allò que vol ser llegit, sinó que faciliten “sentir” la “forma femenina”. Però més enllà, produeixen una forma femenina a partir la seva “iteració” (Butler 2002a). És a dir, “la forma” n'és el seu efecte.

D'altres peces són fonamentals perquè la pràctica del Cd cobri coherència en la seva complexitat. Una peça fonamental per moltes és la perruca: que es talla, es tenyeix i es pentina. Es guarda a l'armari damunt un bust o amb una plec acurat i dins una bossa perquè no s'enredi. Allí es deixa durant temps en cas de deixar-se el cabell llarg i no voler-la usar. Tot i que se'n pugui disposar d'una sola, és sovint de bona qualitat. D'altres ornaments com les arracades, la llenceria interior o vestits i sabates, poden no ser de “bona qualitat”; i a diferència de la perruca, no dur-se a tota hora o oblidar-les en certes ocasions. Molts dels cops que les veig vestides i sense perruca, sobretot en un moment que les sorprenç obrint una porta o en un instant d'intimitat [no compartit col·lectivament com pot ocórrer al tocador central], se la posen veloçment amb un gest de vergonya al rostre. Algunes es pentinen girant l'esquena (quasi cap s'ha girat d'esquena al ser amb elles mentre es “vesteixen” o “desvesteixen”). La majoria m'han demanat que no les filmés sense perruca. Una de les persones, qui du el cabell llarg, temps més endavant em donà permís per emprar la seva imatge sols en el cas que dugués perruca. Al club, s'enriolen amb com la Paula ha viatjat durant deu dies a Sevilla amb una parella “que la passeja”, i ha dormit amb la perruca i se la treia sols a la dutxa. La Glòria, una de les parelles, l'única situació que diu incomodar-la és veure a la Kim maquillant-se i sense ella: “aquest... entre que ni és ella, ni és ell”.

Barthes (2009), en la seva conceptualització del “detall”, el comprèn com a quelcom “de-centrat” i “marginal” (vegeu Schor 1987: 91). Com un indret que ha estat buidat de significat emperò és atractiu i desafia la interpretació: “*it is a site for anarchic, prerational impulses, which threaten to disrupt the unity of the whole*” (Negrin 2008: 131). Fent un desplaçament de Barthes, comprenc la perruca com “l'anti-detall”: allí hi convergeixen els impulsos que actuen en la *consolidació* d'allò “complet” o “totalitat”. El dia que tres persones agredeixen a la Mònica quan és entrant al seu cotxe en un pàrquing de les Rambles de Barcelona (treballa d'escorta i fa culturisme), més enllà dels cops que li trenquen el dit i tres costelles, li orinen a la perruca. L'odi, el fàstic o allò que mou als agressors, no és contingut en la perruca; l'objecte no n'és la causa. Però la perruca precisament, adquireix fortes qualitats com a efecte de la circulació de les

emocions en l'escena: d'odi i de rebuig però també de vulnerabilitat. Seguint a Ahmed: “it is the circulation of hate between figures that works to materialise the very ‘surface’ of collective bodies” (Ahmed 2014: 46). La relació entre signes és el que permet a la perruca ser efectiva en termes de constitució de “la feminitat”. És dotada d'un alt component simbòlic per la seva propietat de “condensació” (Turner 1999: 30): vàries idees són representades en i a través d'aquest “anti-detall”, essent un node saturat de significats i qualitats emocionals. La circulació de l'odi a través d'ella (a través de la relació entre signes), modela el *cos femení*; llegit i produït no sols com a objecte [subjecte] d'odi, sinó com a objecte [subjecte] vulnerable. La perruca esdevé l'efecte d'una relació que la materialitza com a unitat d'allò complet o totalitat.

Camises, camisoles i combinacions, són interpretades com a peces eròtiques. Molts cops el delit es sent intensificat pel tacte de la seda, i n'augmenta la consciència sensorial. Mai les he vist vestir amb elles, tot i veure-les penjades als armaris²⁵⁵. Precisament, perquè revelen la finia línia visual, el seu diàleg amb la nuesa.

“Sóc una mica fetitxista” em murmuren moltes, mentre se'ls enfila la rialla intentant-me ubicar en el *plaer* que senten. Anomenen al delit pels corsés²⁵⁶, les mitges, les sabates de taló, la llenceria, els lliga-cames, etc. També, al delit de tot allò vinculat a l'estètica burlesca –barrets, bastons i *boas*- que treuen dels seus armaris el dia que ballen *Cabaret* de Liza Minnelli al club, o anem a veure l'espectacle al Molino. Aquell dia, la Júlia em mostra el control que té dels productes i les cases comercials indicant-me la procedència dels corsés de les artistes: el *Bibian Blue*. L'afirmació reiterada del “plaer”, no es pot desvincular de la producció de l'article fetitxista i d'allò eròtic que ha permeat la

²⁵⁵ He vist persones vestint combinacions al club liberal Fidelité. O bé amb la llenceria damunt el cos nu (els pits i els genitals són visibles degut a la seva transparència), o bé amb llenceria que es mostra exteriorment damunt d'altres peces. Aquelles qui provenen d'EnFemme duen sempre la llenceria sota d'altra indumentària, deixant-ne intuir sols algun detall.

²⁵⁶ Seguint a Steele i recolzada per les dades de camp, m'aproximo al vestir el corsé com una “pràctica situada” (2005: 1) no reduïble als termes opositiu: opressió vs. alliberació, moda vs. confort. Als anys vuitantes començà a problematitzar-se el treball d'acadèmiques que interpretaven el corsé com a un instrument d'opressió física i sexual. Kunzle (1982) enfocà al seu atractiu eròtic i al “*female fetish*”, l'experiència del plaer en el seu estrenyiment (a Steele 1996: 57). Descrivia a les dones qui el vestien com a “socialment i sexualment assertives”, apuntant l'ús de “la sexualitat” en l'ascens d'escalafons socials [autores l'han anomenat el “*revers discourse*”, vegeu Entwistle 2007: 24]. Moltes autores han insistit en cercar les arrels “biològiques” de “l'atracció sexual” relacionada amb certs objectes. En aquesta obstinació, Wilson (1989) afirma que els homes són més evocats a les “parafilies” i que la possible responsabilitat rau en el cervell. Epstein (1973), anys abans, relaciona el brillo, l'olor o la forma, amb l'alliberació d'un automatisme cerebral d'excitació de certs primats vers determinats objectes.

representació del Cd en les societats occidentals (Gamman i Makinen 1994, Steele 1996)²⁵⁷.

Alfred Binet és la primera persona en usar el terme “fetitxisme” en el sentit modern, en el seu assaig *Le Fetichisme dans l’amour* de 1887²⁵⁸. El seu origen terminològic rau en la combinació llatina “*facticius*” (artificial) and “*facere*” (fer). En la seva obra, Binet classifica el “fetitxe” en dos modes: “*l’amour plastique*” (ídem: 146), referint al “culte” exhibit als objectes “materials/corporals” (textures i vestimentes, parts corporals i emanacions, etc.), i “*l’amour spiritualiste*” (ídem: 256), comprès com el culte d’una “qualitat psíquica”. Aquesta darrera ha estat reinterpretada com a “*mental peculiarity*” per Krafft-Ebing (2012: 121) o el què Steele (1996) en diu “fenòmens mentals” específics com les actituds, la classe social, etc. Considero problemàtic desvincular el “fetitxe” *material*, si n’és aquest el terme, del seu context de producció i circulació del qual n’esdevé l’efecte, doncs és travessat precisament per les actituds, classe social, etc., d’aquella qui l’usa, al mateix temps que configura aquestes mateixes. En el cross-dressing el “fetitxe” no sols es presenta vinculat amb la fantasia o l’objecte de desig (aquí parlariem del desig d’allò “femení”), o bé amb un escenari en què els desitjos semblen ser presentats (Elizabeth Cowie 1993). Sinó que el “fetitxe” es vincula amb la producció de l’*accès* o *limitació* a unes possibilitats subjectives i col·lectives d’existència; a través de la seva representació material i corporal.

És a dir, l’element que es comprèn com a “fetitxe” (tot allò relacionat amb “el vestir” però especialment llenceria i sabates), d’una banda es relaciona amb “el plaer” i “allò eròtic” (a voltes “l’excitació”). Però d’altra banda i sense poder-se desvincular, es

²⁵⁷ La comercialització d’articles eròtics [erotitzats] pel consum, no és quelcom contemporani. Steele (1996) descriu com en paral·lel a l’auge de la literatura psiquiàtrica entorn el “fetitxisme”, en el període entre 1923 i 1940, la revista *London Life* publicava articles de Cd, corsés, sabates de taló, etc. Descriu com, a partir dels anys setantes, l’ús dels temes “fetitxistes” s’assimilaren a la “moda”. Fins l’any 1965 sols es trobava en revistes com *High Heels*. A partir de llavors, les revistes proliferaren: *Macho Man in Heels*, *Pretty Panty Marine*, *Barry’s New Bra*, *Panty Raid* [algunes incloent correspondència entre *cross-dressers* o *transvestites*]. Malgrat el paral·lelisme temporal que fa Steele amb la literatura psiquiàtrica, *Psychopathia Sexualis* de Krafft-Ebing havia estat ja publicat al 1894. Vegeu en l’obra: *Fetichism*, 152-157; *Part of the female body as a fetich*, 157-167; *Female attire as a fetich*, 167-180; i *Special materials as fetiches*, 180-184.

²⁵⁸ Krafft-Ebing (2012: 152) cita a Binet (1887), de qui n’extreu el terme per la seva obra. Vincula el “*psysiological fetichism*” que interpreta de Binet, a una “*psycho-sexual sphere*”, qualificant-ho com a “*pathological fetichism*” (Krafft-Ebing 2012: 153). L’autor reitera el “fetitxisme” com una “perversió” (ídem: 155; 156; etc.). Foucault (2005), anys més tard, usa el terme “fetitxisme” [sempre entre cometes], apuntant com treballa com a amenaça-guia per analitzar d’altres desviacions. Apunta la psiquiatriació del plaer “pervers” com la darrera forma del “saber-poder”.

relaciona amb “la feminitat” i “l’expressió íntima” [i de “l’interior”]. El “fetitxe” és l’efecte material en primer lloc, de la producció i circulació d’uns discursos entorn el marc de les sexualitats i de les identitats de gènere, que continuen mantenint les possibilitats d’accés a “la feminitat” de certs cossos/persones (i no sols “homes”) a l’interior del terme de la composició “*facticius-facere*”/artificial-fer. En oposició a d’altres modalitats d’accés a “la feminitat” (i la bellesa) que es consideren “naturals”, és a dir, que no necessiten “trucs” ni “fetitxes” (malgrat sempre configurar-se a partir de múltiples artificis: maquillatges i cremes, exercicis gimnàstic, etc.). En segon lloc, la producció del “fetitxe” esdevé l’efecte de la circulació d’una conceptualització cartesiana també intuïda per Binet en la diferenciació “*spiritual-plastic*”, en què és sols a través de la seva “aparença” que la persona pot desvelar aquest “interior ocult”, la *feminitat* que du a dins; considerant paradoxalment amb tal idea que el vestir revela “*the naked truth*” (més que l’emascara tal com sosté Cowie 1993).

En resum, el “fetitxe” és contingent. Esdevé l’efecte d’un discurs entorn les *limitacions* materials i corporals de l’existència. Al mateix temps que el confronta, ja que la pràctica Cd es traça i es delinea, entre d’altres, a través del discurs del “fetitxisme”. Aquest discurs paradoxalment, augmenta la reflexivitat de les persones qui s’hi relacionen, sigui a partir de l’experiència sensorial, les emocions i sentiments, o d’un procés reflexiu conscient. El “fetitxe” facilita una major aproximació a la identitat sentida, sigui quina sigui aquesta: home, dona, Cd, travestí, trans, etc. És dir, el “fetitxe” és l’efecte d’una pràctica entorn les *possibilitats* de l’existència.

Les formes de consum són dedicades a aquest *projecte reflexiu d’una mateixa* (Giddens 1991) i es duen a terme a través del mateix. Més enllà de les compres solitàries, molts cops es converteixen en sortides conjuntes durant els dies de les rebaixes en què, a part de l’element lúdic, serveixen per contrastar la pròpia imatge amb d’altres. La compra de roba, així com els processos d’embelliment o el “cost” relacionat amb el Cd, duen a una inversió del què el gaudi dels productes a voltes és limitat. No obstant, no difereix del consum [compulsiu] de moltes “dones” qui reifiquen els processos de “feminització corporal” a partir de la lògica del mercat; una versió del consum associat a la producció de les identitats²⁵⁹.

²⁵⁹ Vegeu: Polhemus (1988), Kaiser i Nagasawa (1991), Bocoock (1992), Negrin (2008), Sweetman (2005).

Existeix una negociació pràctica entre allò que governa la situació particular i la indústria de la moda: en el confort, la durabilitat (relacionat amb les purgues o el regalar-ho per fer lloc a l'armari) i el preu. Però sobretot, en la possibilitat d'accés al producte. Als inicis del Cd, i sobretot per moltes qui encara no han contactat amb EnFemme, la compra de la roba es fa a grans superfícies i en determinades cases comercials. A les xarxes circula quines són les superfícies on no hi ha dependents a l'entrada del vestidor (durant un temps es deia del C&A al Baricentro de Barberà del Vallès o del Màgic de Badalona). Moltes que poden haver anat soles o juntes a certes botigues, es mostren sorpreses pel tracte "natural" que reben a l'entrar als vestidors de dones. Algunes qui ho prefereixen, i sobretot un cop ja han contactat amb el club i en tenen la informació, ho fan a botigues assenyalades (sobretot la Temptacions). Moltes de les persones des que són a EnFemme, han començat a freqüentar d'altres botigues més barates de la ciutat; relacionat també amb la disminució d'ingressos d'algunes. Com indica Negrin (2008), el sistema de la moda dóna el material "brut" per a la tria, i l'estil és adaptat al context de l'experiència.

El vestir i la seva tria, per tant la combinació i reflexió entorn els "estils" o "looks", no és sols una elecció en el mode de *veure's* i *sentir-se* sinó una narració del Cd ("l'elegància" o l'estil "juvenil" ja mencionats al capítol anterior). És també a través de la diversitat de l'estètica, amb "l'elegància" o la vestimenta en vistes a "passar", que es teixeix la diferenciació. D'una banda, amb d'altres col·lectius fora del club: *drag queens*, transformistes, etc. Però més enllà, desvelant-se els mecanismes de *distinció* a l'interior del club (Veblen 1970, Bourdieu 1993, 2006a). Entre d'altres, s'observa en la diferenciació que fan algunes de les persones més adultes d'aquelles més joves, a qui diuen que vesteixen de manera "extremada" (en particular, d'aquelles qui es defineixen com a homosexuals amb excepció de la Dayanna a qui miren amb admiració per la seva "exuberant feminitat"). S'explicita el dia en que l'Helena creua els dits per si la seva muller vol visitar el club, no hi siguin "les més joves" (i així no donar-li una imatge "extremada" del Cd). Les festes *Pass the Wig* són un escenari on la diferenciació estètica sobresurt, on moltes *veuen* la diferència. És un dels dies que més s'empolainen. A la primera festa, l'Ágata arriba amb el vestit de la Marilyn Monroe que s'ha fet cosir al barri. La Laura entra amb un vestit vermell arrapat al cos i a ras d'engonal. Durant la següent festa celebrem el *Halloween* i s'ha fet una crida a disfressar-se. Tothom s'ha pogut vestir amb algun detall per l'ocasió, i elles dues apareixen vestides d'infermeres:

minifaldilla blanca, bata amb els botons del pit oberts, i maquillades amb sang vermella rajant la cara i tacant-ne la roba²⁶⁰. Tal fet desperta comentaris, també pel fet de ser acompanyades “d’admiradors”.

Tal distinció informa de com el vestir i el maquillatge, i per tant la imatge i presentació del sí mateixa, impliquen una negociació col·lectiva del significat del Cd. És també un procés a través del què el grup negocia indirectament, encara que sigui a porta tancada, maneres comunes d’expressar les complexes ambivalències [p.e. cercar l’estil juvenil i refusar-ne el seu mode “extremat” en d’altres] que caracteritzen la pràctica i que són a voltes difícils d’expressar amb la paraula (vegeu l’aportació de Kaiser, 2005).

La presentació/representació d’una mateixa -sigui la carta de presentació o la presentació que es sosté amb el pas del temps-, posa damunt el terreny la tensió que s’estableix consegüentment entre l’homogeneïtat i l’heterogeneïtat, la unió i el distanciament del grup. Simmel (1957) les compregué com a forces d’oposició que coexistien. A EnFemme, l’estètica o el “gust” –sobretot el diàleg entre l’estil personal i allò comú-, pren forma a través d’una dimensió generacional (entre d’altres). M’és útil la idea del “*fashion cycle*” de Simmel (1957)²⁶¹ que comprèn l’adopció, la imitació i l’abandó. De certa manera al club, l’adopció d’un estil o “gust” és incitat per aquelles més veteranes. Les més novelles sovint les prenen com a referències immediates. Però més tard, i amb el coneixement d’una mateixa que es va adquirint amb la pràctica (així com amb l’ampliació de recursos on adquirir els productes) es constitueix el “gust” particular. En el sí d’aquest cicle moltes senten que es crea el procés de “maduració” (de “*niña*” a “*mujer*”, que n’ha dit la Tina). Per d’altres, es crea la *identitat*, que moltes ubiquen en el seu nom particular (és a dir, la identitat *com a* Alexa, *com a* Sofia, etc.). Michel Maffesoli (1988) comprenia com “l’estil” és també una forma d’identificació afectiva a través de la construcció d’aquesta narrativa del sí (personal i col·lectiva). És a partir del cos col·lectiu d’EnFemme que la persona, no és pas testimoni de la “pèrdua

²⁶⁰ Steele (1996: 182) ens apropa al treball fotogràfic *The Nurse as a Sex Object in Motion Pictures, 1930-1980* realitzat per Kalisch B.J, Kalish P.A i McHugh de 1982. Exposa la representació dels estereotips de la “infermera sàdica” i “l’amant *sexy*” que foren significants durant als anys seixantes i setantes. Segons Steele, prové de la imatge de la “criada” (amb gorra i davantal) representant una persona de “baix estatus” i “mal pagada”.

²⁶¹ Simmel (1957) refereix als processos de la moda, del què Bourdieu (1993, 2006a) en basa les seves anàlisis, i enfoca una dimensió de classes social.

del jo” de què parla l’autor, sinó troba una “individualitat” que era cercant (Bauman i Hetherington a Sweetman, 2005: 72).

Per cloure: Testimonis i garants d’una existència col·lectiva

Maffesoli (1988, 1996) assenyalava com som testimonis contemporanis del naixement de certes formes de comunitat “*where what is important is not some abstract, idealized goal, but rather the feeling of togetherness engendered by one’s direct involvement with the small-scale social group*” (Sweetman 2005: 68). Aquí, som testimonis de l’efecte a petita escala que emergeix entre una primera experiència solitària i privada de la pràctica [algunes hereves però, del sentiment de pertinença a una espècie de “comunitat imaginada” (Anderson 2006)], a una pràctica compartida que és el resultat d’un primer desplaçament a una col·lectivitat “física” (és a dir, ja no sols “imaginada”). Som testimonis de l’efecte del moviment “del *zulo* a l’armari”. I que, consegüentment, n’accedeix el mateix desplaçament. No sols de manera “física”, ja que moltes ocupen a posteriori el carrer, sinó que aquest moviment dóna forma la relació entre les circumstàncies vitals de cada una i les condicions de possibilitat per desenvolupar la pràctica. El moviment media i modela la producció corporal, i du intrínseca una responsabilitat compartida per a garantir les condicions de possibilitat d’una existència col·lectiva.

“No som un club, som una comunitat”, em diu la Sofia. Tampoc és “un grup activista”. Quasi totes elles parlen d’una “segona família”. La “calidesa afectiva” i el “sentiment compartit”, el “senten el que jo sento” de la Isabel al principi, és el vincle social del grup (vegeu l’analogia amb Maffesoli, 1996: 43). Una col·lectivitat que, com anomena Esteban (2014: 678) no sorgeix dels afectes pre-existents entre les seves membres malgrat se’n derivin intercanvis afectius, sinó de l’experiència compartida del Secret i del reconeixement amb el plaer i el dolor aliè. L’experiència del Secret és quelcom que les *uní* prèviament a través de les xarxes virtuals. Però amb l’arribada al club s’inicien processos de cooperació, d’atenció col·lectiva i esdevé un enfortiment dels llaços entre les seves membres. D’aquí, la consegüent *identificació* a través d’una narració comuna.

M'agradaria ressaltar alguna de les característiques que configuren “la comunitat” o la “segona família” d'EnFemme²⁶²:

1.) Existeix una consciència compartida d'ésser un “refugi”, en paral·lel a d'altres grups/famílies que també integren la dimensió del Cd i amb què la quotidianitat del club interactua. A diferència de les “*nowherevilles*” (Bauman 2013: 183)²⁶³, les persones de la col·lectivitat són conscients que no és possible escindir la seqüència de la construcció temporal del cross-dressing, de l'espai i el temps d'altres grups/famílies.

2.) Existeix una àmplia disponibilitat en atendre les necessitats materials, pràctiques i emocionals de les altres membres, en la mesura que les pròpies circumstàncies personals possibiliten.

3.) La comunitat es vertebrava a partir d'unes pràctiques d'atenció col·lectives, socialitzant els processos de creixement personal, sobretot a l'interior del grup; així com també, a través del reconeixement del desig i el dolor aliè. La comunitat dóna recolzament als projectes personals, en particular, als projectes corporals i identitaris.

4.) La comunitat es sosté damunt la identificació amb uns *ideals*: la possibilitat de viure el Cd “lliurement” amb les parelles/famílies, fer un procés trans, etc. Aquests ideals són recolzats tant per les persones qui els han obtingut o d'alguna manera es consideren en camí, com per aquelles persones qui no els han obtingut.

5.) Les persones poden ser a l'interior de club o a l'interior del cercle del Cd, valorant la seva pertinença a ell a través d'un càlcul de costos i beneficis (risc-seguretat/invisibilitat-reconeixement, etc.). No obstant, el seu efecte és el reforçament del mateix col·lectiu.

6.) Les pràctiques que posa en marxa la comunitat, intensificades a l'interior del club [el vestir-se i el maquillar-se, però també les estratègies per ocultar la pràctica], actuen de manera pràctica i simbòlica: reforcen la consciència corporal, així com la consciència col·lectiva i el curs de l'acció per a romandre com a col·lectiu d'afinitat. Al mateix

²⁶² Per alguna d'elles, m'he basat directament en la proposta de “xarxes i comunitats de recolzament mutu” de què parla Esteban (2014: 676-677).

²⁶³ El filòsof analitza la “permanència de l'efímer” a partir dels camps de refugiats i dels espais que ocupen els rodamons. Les concep com a “*suspensiones momentáneas de la secuencia temporal de la construcción de la identidad y la adscripción territorial*” (Bauman 2013: 184).

temps, els mecanismes de diferenciació són estratègies en vistes a protegir un col·lectiu que s'auto-percep amb especial vulnerabilitat.

**PART V.
TRÀNSITS**

CAPÍTOL 6. TRÀNSITS: MATERIALITAT, ADMINISTRACIÓ CORPORAL I ESPAI DE GOVERNANÇA EN L'ELABORACIÓ DE L'EXPERIÈNCIA DEL GÈNERE

Les tècniques i estratègies de producció corporal del cross-dressing són diverses i es vinculen a la multiplicitat de factors que envolten la persona: l'edat, la situació laboral, el capital econòmic, la procedència, la situació de parella/matrimonial (en cas que existeixi), etc. Sobretot, es vinculen a la seva *intencionalitat* de trànsit. El trànsit pot ser viscut com a *diari* i/o pot implicar un procés paulatí de feminització en vistes a fer d'aquest trànsit un *espai d'habitabilitat quotidiana*, apropant el què comprenen com a esfera “femenina” i “masculina”. O bé, el trànsit pot ser viscut com a *part d'un procés trans* (encara que es pugui revertir amb el temps). És en estreta relació i tensió, no sols amb l'experiència personal sinó amb les aproximacions biomèdiques i psiquiàtriques entorn el “transvestisme” i la “transsexualitat”; així com amb les respostes de certs actors socials en pugna per la despatologització de les identitats trans.

A la primera part d'aquest capítol abordaré les tècniques de modificació corporal de caràcter reversible i de temporalitat efímera, aquelles reversibles però més durables (és a dir, que la seva reversibilitat no és de caràcter immediat), i aquelles que poden tenir un caràcter permanent. A l'interior d'elles, destacaré aquelles que són visibles i aquelles que poden no ser notòries. M'aproximaré també, als processos de cura i manteniment del cos vinculats amb la percepció d'una mateixa en el Cd. Processos relacionats amb les circumstàncies personals, les percepcions dels canvis corporals i la convergència d'aquests amb el seu món “masculí”. Així com també, processos relacionats als espais que habiten (el temps i l'espai de què es disposa pel Cd), la gestió del Secret i l'estratègia del “passar”, i la intenció del trànsit. Ekins (1997: 55-56) conceptualitza quatre dimensions del “*body femaling*”²⁶⁴: “*degree of permanence*”, “*degrees of visibility*”, “*degree of progression and accumulation versus oscillation*” i “*degree of*

²⁶⁴ Ekins considerarà tres modes en què el “*male femaling*” succeeix: “*body femaling*”, “*erotic femaling*” i “*gender femaling*”. Vincula cada un d'ells, per ordre correlatiu, a: “*sex*”, “*sexuality*” i “*gender*” (Ekins 1997: 54-58). No en desenvolupa la relació, malgrat l'èmfasi en presentar les tres dimensions aïlladament com a estratègia d'anàlisi, i dir reconèixer el caràcter multi-facètic de les seves combinacions. La meua crítica es dirigeix a la fragmentació de tal conceptualització. Entre d'altres, s'observa en com el “*body femaling*” no es pot explicar sense atendre la identitat de gènere de la persona, i aquelles circumstàncies que en possibiliten (o no) la seva expressió. Tampoc és possible abordar la dimensió eròticosexual del Cd allunyada d'una anàlisi entorn la producció del cos i de les identitats de gènere.

premeditation”²⁶⁵. No les prenc com a mapa de navegació, però apareixen creuades al llarg de l’anàlisi.

Al final de la primera part, m’atansaré a les experiències d’auto-administració d’hormones i als discursos que circulen entre les persones qui n’han pogut fer aplicacions transdèrmiques locals (de mode puntual), i d’aquelles qui no s’han apropiat a l’hormonació. Totes elles són en la convergència de dues realitats sociohistòriques. Fins els darrers anys, un context en què no era públic l’accés a tractaments hormonals i n’aprofitaven la seva comercialització en cremes d’estrògens al mercat internacional. L’escenari d’accés era el context terapèutic i de biomedicalització que oferia la Unitat de Trastorns d’Identitat de Gènere –UTIG- de l’Hospital Clínic de Barcelona. Contemporàniament, el nou context de possibilitat que s’obre amb la creació Trànsit, nou servei de promoció de la Salut per a persones Trans. D’aquesta manera entraré a la segona part, on pretenc abordar directament la relació entre el Cd i l’hormonació (i en què les anteriors tècniques i estratègies continuen convergint o es transformen). D’una banda, intentaré abordar les experiències d’aquelles qui prenen hormones en vistes a “feminitzar” el seu cos, cercant modificacions que no siguin visibles per un entorn però que augmentin la percepció del benestar (corporal i emocional). D’altra banda, m’aproximaré a persones qui prenen hormones al sí d’un procés d’auto-identificació trans, provinents d’una situació prèvia d’identificació en el Cd.

6. 1. Tècniques i estratègies de producció corporal del cross-dressing

7 novembre del 2013, 18h. Diari de camp: La Susanna arriba a EnFemme “revolucionadíssima”. És el primer i únic dia que pot venir al club des que viu a la ciutat de Panamà. Ha vingut a veure la família i avui s’endurà tot allò del seu armari. Mentre expectem enriolades, ens explica les seves 24 hores de trànsit aeroportuari a Miami amb la maleta de “Mr. A i Mss. B” a la mà; canviant-se a corre-cuita al lavabo “brut” d’un tren, malgrat la Susanna “té una classe”, de camí a veure l’home “ric” amb qui s’havia de trobar²⁶⁶. A casa seva té uns armaris gegants amb el “7% ocupat per la seva

²⁶⁵ El “*degree of progression and accumulation versus oscillation*” refereix a les “rutes de feminització” del cos, o a les seves oscil·lacions en funció d’esdeveniments com festes o trobades amb “*lovers*” [admiradors]. El “*degree of premeditation*” es relaciona amb l’execució dels processos de feminització segons prèvia planificació, o bé “*frenetically and impulsively*” (Ekins 1997: 56)

²⁶⁶ Vegeu annex 2: Pas nº33 dels esglaons “d’evolució”.

roba de treball, i el 93% ocupat per la Susanna”. Des que és a Panamà treballa en dues línies paral·leles perquè “el tio” i “la Susanna” convergeixin en un de sol: vol anar generant canvis físics “com a home”, per apropar-se cada cop més “a la dona”. És a dir, s’apropin les aparences sense notar-se per tal de fer un trànsit més ràpid.

S’ha tenyit el cabell del mateix color que la perruca per dissimular tant els cabells blancs com les patilles, i s’ha rapat una “sortida” del cabell damunt els pols. Li “delatava la masculinitat”. S’està fent depilació làser però té temor de no poder fer el procés a la inversa (de “masculinització” en diu), si algun dia vol deixar-se un poc de barba o perilla. N’ha començat a investigar les tècniques. Temps abans de viatjar, es va depilar les celles fent-ne la forma d’un arc prim: “les dones les tenen així, i els homes rectes”. Després, se les maquillava quan havia d’anar a treballar. “La gent pot veure quelcom estrany en els ulls, però mai ho saben identificar ben bé”, afirma. I riem quan em comenta que hauré de fer un “taller *drag king* per a travestís”²⁶⁷.

El seu problema és “de pressupost” (recordo dir a la Mar en una sessió de teràpia grupal: “si ens toqués la lota, d’aquí un any estariem boníssimes!”). Si li donessin “20.000 euros”, es faria “moltes més coses”. Li pregunto a què refereix i comença l’enumeració dient-me que té les dents un xic enrere i se les faria avançar (ja n’ha demanat pressupostos). Això faria que se li pugés un xic el llavi de dalt obtenint més volum labial. També s’arreglaria els pòmuls perquè fossin més prominents. Comenta com els actors de Hollywood s’injecten àcid hialurònic per rejuvenir la pell. Li fan por certs processos com l’hormonació o el làser perquè... “i si després és irreversible el procés?”. Per això comença a investigar els “trucs” de la seva “masculinització” [durant l’estança a Barcelona inicia un tractament d’hormonació, acompanyat de la Rosa Almirall de Trànsit].

El “temps” en el procés de feminització del cross-dressing, va de la mà del coneixement entorn el propi cos, l’experimentació amb ell, i la dedicació amb què s’esmercen a construir l’auto-imatge que perceben com a femenina, o bé, en crear una major proximitat (o convergència) entre les “dues” expressions de gènere. En paral·lel, apareix un estudi dels processos de masculinització –no només de “de-construcció” sinó de “re-construcció”, com ens indica la Susanna-, i de quins són els llindars amb què poden anar arriscant per tal de dur a terme les modificacions sense “aixecar sospita”; sense “posar en dubte la seva masculinitat” (amb més èmfasi entre aquelles qui poden tenir o viure en parella, i aquesta no en té coneixement).

²⁶⁷ El comentari deriva que en aquelles moments som realitzant tallers “*Drag King&Drag Queen*” amb la cooperativa Fil a l’Agulla (<http://www.filalagulla.org>).

La cinta mil·limètrica de l'*Ikea* amb què l'Alexa em mesura la cintura [68cm] en un dia primaveral a l'interior del club, i es mesura a ella esvalotant-se dels 69 als 71kg a què ha passat durant el seu viatge a Lió, de tant "menjar formatges" [100cm amb el seu "cul protèsic"], dóna compte d'una investigació relacionada amb el cos, sovint mil·limetrada. Es reflecteix també en les gràfiques del pes, del greix i el seu índex de massa corporal, que recull quasi sistemàticament des de l'any 2008. Un estudi i un treball corporal de "perfeccionament" constant en la construcció d'una feminitat de la que, "si les dones parteixen de 0, nosaltres partim de -7", etziba la Susanna explicant-me la dificultat que li suposa aprendre danses del ventre. Mentre és a Panamà, els diumenges ha començat a ballar amb una professora particular (20euros/sessió), que li ha deixat unes cintes elàstiques per fer exercicis de cintura a casa, i així crear un poc de corbes.

L'Alexa, amb qui mirem el vídeo que ha penjat uns dies més tard al *facebook* d'EnFemme-sòcies, "es mor d'enveja". Ella no "s'atreveix" a dansar al gimnàs del seu barri. Combina les sessions a la sala de musculació per enfortir l'abdomen i "fer cintureta", l'entrenador personal i les classes d'*aquagym*, amb les llargues caminades per la ciutat. Sovint, ho fa dirigint-se al lloc de treball o a la carretera de Sants on hi ha l'Intimissim i el Teenagers, botigues en què li agrada comprar i les dependents sempre l'assessoren. Així també ho fa la Mar: engega programes de "gimnàs per a dones" al *youtube*, en una època en què és a l'atur i no hi ha la seva parella ni la filla durant els matins a casa (previ a la separació). L'enfortiment de cames i cintura es contraposa a la pretesa pèrdua de musculació a la zona superior del cos, sobretot als braços i espatlles. Zona que intenta amagar estratègicament posant-se xals al damunt o bé d'altres combinatòries, obtenint-ne el resultat amb més facilitat a l'hivern que a l'estiu. Llavors, la calor empeny a treure's algunes peces i a moltes els és més difícil pensar en com combinar la roba.

La investigació i el treball d'adaptabilitat a les "formes femenines" parteix d'habitar un cos que ha estat treballat, sovint des de la infantesa, en direcció a impregnar la "masculinitat" a la seva estructura. Entre d'altres: els anys de gimnàstica esportiva i atletisme de la Mar, l'hockey de la Pepa, el karate i el kung-fu de la Carol i la Mònica V. (ambdues cinturó negre), etc. Tots ells han imprès progressivament un esquema corporal, una constitució ample i atlètica realçant espatlla, pectoral i braços, així com una relació particular amb el cos en el sentit que Wacquant (1995: 73) en diu "body-

sense', the consciousness he has of his organism". Per alguna d'elles ha entrat en tensió amb la seva trajectòria en el Cd i per d'altres no.

És des d'aquest punt de partença, de la trajectòria com a homes i el llegir-se'n com a tals la majoria d'elles, que signifiquen els processos de cura diària i manteniment del cos i la salut. Elles els associen a "la feminitat" i consegüentment, al cross-dressing. "La feminitat és, a veure... Saber-se cuidar, veure's la imatge", diu la Carol. És una idea que palpita a l'ambient del club. Usen cremes anti-arrugues, hidratants facials i corporals. Hi ha qui ho fa des d'anys ençà vinculant-ho amb "la seva feminitat". D'altres les uses recentment arrel de començar a "vestir-se". Algunes fan dietes alimentàries per obtenir una imatge més satisfactòria, empentades pels "quilets de més" que a voltes es *veuen* emprovant-se vestits davant els miralls d'EnFemme. "Fer règim", "intentar menjar poc i sa", etc., és conversa habitual i escriu el currículum ocult del cross-dressing. Algunes com la Isabel, s'han apropiat a clíniques especialitzades en dietes on a més d'analítiques sanguínies i regulació de la pressió, s'hi fan tractaments d'acupuntura o d'altres teràpies alternatives. Des del primer dia de trepitjar el club, ella s'ha apimat de dotze a tretze quilos [en un període de tres mesos]²⁶⁸. Com moltes d'altres qui han trepitjat EnFemme i n'han deixat inoblidable testimoni en fotos que circulen per la xarxa. Si "estan grasses" però, les intenten esborrar amb el temps.

El procés de producció del Cd implica una *temporalitat* per sí mateixa (en el sí del trànsit), quan s'està construint la imatge femenina a l'interior del club o fora d'ell. Però no independentment d'ell. A EnFemme hi acostumen a anar quan tenen un espai de més d'una hora o hora i mitja per "vestir-se", i allí tenen bona part d'allò que necessiten pel trànsit a diferència de la llar (a EnFemme cerquen una imatge més "completa"). Més enllà de les peces de roba i del maquillatge-desmaquillatge de la cara (dels trucs per amagar la foscor de la barba amb la base correctora, la il·luminació dels ulls per la zona ocular, l'ampliació del llavi amb el llapis i el pinta-llavis, la incorporació de pestanyes postisses, etc.), s'usen tot un seguit de tècniques de caràcter reversible immediat. S'encaminen, d'una banda, a minimitzar o amagar allò "masculí" (relacionat amb el que es percep com a caràcters sexuals secundaris), i d'altra, a construir les "formes"

²⁶⁸ La seva primera entrada a EnFemme és el 7 de febrer del 2013. Les informacions són extretes de l'entrevista que realitzem el dia 5 de maig del mateix any.

femenines. L'obtenció de certs productes que ho faciliten, quan no són de producció pròpia, implica la dedicació d'un temps per la seva recerca fora del club.

El mateix dia que el taxi ens deixa al Paral·lel i ens atansem amb la Júlia a la botiga de perruques Monje's del carrer Sant Pau, entrem més tard a la botiga Tina del carrer Nou de la Rambla. És anunciada com a *New Sex Tina Moda* als portals virtuals, tot i ser històricament una botiga de referència entre transformistes i *drag queens* del Barri Xino per la seva minsa però especialitzada oferta de corsés, perruques, botes de talles grans, etc.²⁶⁹ Després d'una estona de conversa amb en German (el seu propietari) entorn “la nova clientela” dels bordells xinesos de la ciutat, sortim amb una calça trucadora (*trans gaff* o *braga trucadora*, nom anglès o brasiler amb el qual es comercialitzen), i un corsé. Aquest, a part de ser una peça amb un alt component eròtic per la Júlia, li facilita produir la corba desitjada de la cintura. Tot plegat, 99 euros.

Les calces trucadores, de tela elàstica, s'usen per construir l'aparença de genitals femenins. Amb l'ajuda dels dits, s'introdueixen els testicles a la part baixa de l'abdomen cap al món de venus, i s'estira posteriorment la pell de l'escrot i el penis cap enrere²⁷⁰. “Tot s'aguanta bé mentre no tinguis una erecció”, comenta l'Alexa mentre dinem a un restaurant del barri de Sants. És per això que *TransLingerie* i d'altres cases, ja les distribueixen amb una “aplicació innovadora” que “manté el membre controlat en tot moment”²⁷¹. Tant l'Alexa com d'altres, m'han proposat ensenyar-me el “truc” en més d'una ocasió mentre es vestien a EnFemme (d'altres se n'amagaven o incomodaven en moments en què coincidíem en un dels vestidors). Algunes de les calces trucadores

²⁶⁹ Calzados Ara era una botiga amb 106 anys d'història al carrer Nou de la Rambla, número 4. Era especialitzada en calçats de talles grans, totes elles de fabricació espanyola. El gener del 2013, moment en què s'està traspasant, parlo amb la germana de l'Almira –propietària qui la regentà durant anys i reconeguda al Barri Xino-. Ella és a l'hospital. El comerç fou d'especial referència a principis del segle XX entre mariners anglesos i estatunidencs, i “*fulanes* de luxe”. Durant el franquisme i “la transició”, ho fou entre transformistes i artistes del Paral·lel. Descriu com durant la dictadura era difícil que la gent entrés a la botiga sense fer-ho ocultament. Ara “molts homes” arriben cercant sabates per “carnestoltes” o “per un grup de teatre”. Alguns duen pintades les ungles dels peus o porten mitges sota els pantalons. Alguns posen el calçat dins el maletí d'oficina al sortir al carrer, i pocs diuen cercar-lo per a ells mateixos.

²⁷⁰ Ekins (1997: 86) usa el mot “*tucking*”, concepte que sembla emprar-se en el context anglosaxó per referir a l'ocultació del “*male genitalia*”.

²⁷¹ *TransLingerie* és una empresa “especialitzada en transexuals” que comercialitza calces trucadores i ofereix enviaments amb total discreció. Recull a la web: “*ofrecemos una amplia gama de prendas interiores con las que podrás sentirte cómoda y segura a la hora de salir a la calle o realizar tu vida cotidiana ya que mantener tu 'secreto oculto' es nuestro trabajo [èmfasi meu]*” (font: <http://www.translingerie.com>)

duen una pròtesis de cul incorporada per augmentar-ne el volum, fent una lleugera inclinació cap a la part superior. D'altres, duen espumes per eixamplar la cuixa i fer-ne cintura. No obstant, tant pel seu cost (entre 25 i 40 euros) com perquè és fàcilment substituïble, moltes de les persones del club vesteixen amb “calcetes” [fent èmfasis en el seu diminutiu i endolcint sovint el to de veu]. Algunes se les posen per fer el trànsit i d'altres les vesteixen quotidianament. Les qui tenen parella, algunes d'aquestes saben que els agrada “vestir amb calcetes” (i sovint ho han hagut d'argumentar i pugnar durant temps). D'altres han d'amagar-les al fons de calaixos, i rentar-les i assecar-les totes de cop quan ningú de la família és a casa (la Paula O. m'explica com la seva roba interior masculina es va rentant constantment sense ser usada). És per evitar aquestes situacions, sense haver de passar per la tintoreria del costat del club en cada instant que acumulen roba bruta, que a EnFemme es compraren la rentadora i l'assecadora.

“Oi que no es nota?”, em pregunta l'Alexa mostrant-me els mitjons omplerts de lleties amb què ha fet els seus pits. Som dirigint-nos al centre de la Isola, l'esteticista del barri, un dels meus primers dies al club. Els pits, la seva forma i mesura, és motiu de converses recurrents. També les fantasies entorn el seu creixement, la idealització del pit “femení” i la voluntat d'obtenir aquesta “sensació de més”. Cada una experimenta amb la talla amb què se sent còmode i sent adaptada a les mides del seu cos. Pot variar en funció del propòsit amb què es vesteixen (p.e., en el cas de sortir de festa volent-ne donar un major volum o fent-se un volum “més discret”). La incorporació de cintes aïllants transparents sota el pit fent-lo ascendir, l'ús de sostenidors *push-up* empenyent les mames cap al centre per tal de “marcar el *canalillo*”, maquillar-se amb base correctora fosca la canal del pit per donar l'efecte de major volum (“truc” que comparteixen arrel d'un tutorial del *youtube*), etc., són algunes de les tècniques que circulen boca a boca i que elles combinen per tal “d'explotar” les seves mames. Algunes empren la base del propi cos per construir els pits “femenins” sense cap mena de pròtesis a part dels sostenidors: per tenir unes mames amb volum relacionades amb la pròpia corpulència o tenir un cos gras, o bé com la Judit, fruit de la seva “ginecomàstia”. La “ginecomàstia”, més enllà del caràcter “anormal” i de “desequilibri” que la biomedicina li atorga a través d'uns paràmetres visuals i hormonals d'objectivitat pretesa, és compresa com un benefici a l'hora de transitar²⁷². En base al propi cos però

²⁷² La ginecomàstia és descrita com “el desenvolupament anormal de grans glàndules mamàries en els homes”. És atribuïda a “un desequilibri dels efectes estrogènics i androgènics al pit”, de les “hormones

alterant-lo intencionalment, he pogut veure al club liberal les marques de la “succionadora” al pit de la Minerva. És engrandint-se la zona mamària amb una ventosa²⁷³ que abandonarà una setmana més tard perquè li està fent esclatar els vasos sanguinis. El seu cos/carn és imprès, *marcat*. La Minerva es “vesteix” amb coneixement de la seva parella i cercant interaccions eroticosexuales. És diferent del cos *absent de marques* de persones com el de l’Alexa. Ella viu amb temor cada instant en què se’n va a casa amb el sostenidor marcat. Ambdós cossos actuen com a metàfora del procés de producció del Cd i de la seva negociació²⁷⁴.

D’altres com l’Andrea, d’uns vint-i-escaig anys i de fora de Barcelona (qui conec tant sols un dia a EnFemme), m’ensenyen el producte d’un treball d’artesanía en la pròtesis de pit. És voluminosa i li ha cosit la seva mare amb un tros d’espuma i la tela d’una mitja. Algunes persones compren sostens de silicona o s’incorporen, sota d’ells, copes adhesives de silicona o *foam* que troben entre 25 i 30 euros a les botigues de llencería convencional. Tanmateix, moltes prefereixen la sensació dels pits de silicona ja que “ballen més”. El tacte i la suavitat de la silicona o el gel polímer (i la seva adaptabilitat a la temperatura corporal), es combinen amb aquest “moviment natural” que les mateixes empreses d’oncología qui les comercialitzen, i a qui sovint elles s’atansen per comprar-les, pretenen oferir²⁷⁵. Sols algunes de les persones tenen un o dos parells de pròtesis per tenir-ne dues talles, ja que és un producte d’alt cost: entre 165 i 250 euros per pit, les més econòmiques; és a dir, un mínim de 330-400 euros (una d’elles em diu haver-los trobat per 40 euros al mercat de segona mà dels Encants).

sexuals” (font: <http://ca.wikipedia.org/wiki/Ginecomàstia>). Gran part de les informacions trobades a les xarxes indiquen de la seva “afectació” a més d’un terç dels homes de l’estat espanyol, dades que informen per sí soles de les característiques corporals (“anormals”) de gran part de la població. Clíniques privades especialitzades ofereixen cirurgies per reduir la mama, així com assegurances sanitàries privades ho inclouen en els seus catàlegs.

²⁷³ El producte és comercialitzat amb el nom de “*breast enlargement suction cups*”, com a joguina eròtica (singular o “*double cups*”). Es pot trobar en algun *sexshop* o bé on-line.

²⁷⁴ He recollit informació de camp entorn la injecció de sèrum fisiològic subcutani per l’engrandiment de les mames. Sembla ser utilitzat perquè amb unes hores el cos redistribueix el líquid i les mames retornen a la forma prèvia a la injecció. Cap de les persones d’EnFemme ho ha experimentat, malgrat dir-me que han conegut qualcú qui se n’ha injectat (sense saber dir-me’n el nom).

²⁷⁵ Les pròtesis mamàries externes són àmpliament comercialitzades per a dones que s’han sotmès a una mastectomia o lumpectomia, o per a d’altres tipus de dones qui poden presentar “asimetria mamària” (descrita per la biomedicina com la falta de desenvolupament a una de les mames durant l’adolescència). “Retornar la sensació de tenir un pit natural” o “mantenir l’equilibri del cos”, és l’anunci que circula per ofertar-les. I que ens indica dels processos de “re-construcció del cos femení” en situacions post-operatòries o front una “mancança” en el “desenvolupament natural” del cos.

El dia de febrer que arribem a la botiga Monje's *Hair&Beauty*, la Júlia hi du les perruques d'ella i de la Mònica per rentar (12 euros/unitat). Són de fibra sintètica de "gamma alta", com moltes de les pròtesis capil·lars de diferents tallats que romanen damunt els bustos de la botiga. Totes oscil·len entre els 250 i els 300 euros. La fibra sintètica és la més utilitzada en relació a la qualitat-preu, puig el cabell "natural" és més costós econòmicament i necessita de gran dedicació per la seva conservació. Un tipus de fibra similar és també comercialitzada com a "fibra intel·ligent" al Tulaxula -perquè es modela a 150° per canviar el pentinat i "no s'encrespa"- (fet a què han de posar atenció i pentinar amb laboriositat en el bust o ja damunt el cap, cada cop que se la posen). El Tulaxula de Gràcia és una de les botigues de més referència en el Cd, i que entre d'altres destinatàries, apunta explícitament a aquest sector de població. La Marta, la seva propietària, sempre ha atès amb "molta dedicació" a aquelles qui hi han pogut anar des d'EnFemme (em diuen que a "porta tancada" i preguntant directament pel "nom femení").

Al cap de pocs minuts d'entrar a la perruqueria, la Júlia s'asseu davant el tocador i la Rut la cobreix amb una tela per no embrutar el vestit. Es posa una per una les perruques perquè la Rut n'hi talli les puntes o n'hi faci un canvi de *look* davant el mirall. Entre canvi i canvi, la Júlia es re-col·loca la cinta adhesiva que li travessa verticalment el cap en direcció a la nuca, i que li fa arquejar les cel·les (cinta que amaga sempre sota la perruca). I s'asseu en la posició original després de cada una de les estirades de cabell que li fa amb la pinta, i que li deixen nua la zona de la calvície. Fet que fa riure la Rut, però a la Júlia no sembla enriolar-la massa. El mateix que em produeix a mi quan la Rut, força jove, es refereix a ella en diminutiu, essent l'edat que les separa no inferior als vint anys [al llarg de la investigació observaré l'ús reiterat dels diminutius associats a "la feminitat" o als objectes que s'hi relacionen].

Moltes de les persones d'EnFemme tenen alguna perruca de fibra d'alta gamma i la combinen amb d'altres perruques de gamma més baixa, d'uns 50 euros (des de persones com la Mònica V. que en té una vintena, fins d'altres que en tenen un parell i que es combinen depenent de l'ocasió). Les perruques comprades als *xinos*, que consideren de baixa qualitat (uns 20-30 euros), romanen sobretot al fons dels seus armaris o en un armari col·lectiu. Han estat comprades en algun instant, sobretot a l'inici del "vestir-se" o en el moment en què incorporen la perruca a la seva imatge. L'ús freqüent de perruques de baixa qualitat, l'observo sols al club liberal i entre aquelles qui no

provenen d'EnFemme. Sobretot, entre persones "bisexuals" qui diuen "vestir-se" pel seu component eròticosexual i no cercar una "imatge completa". La Minerva sovint en du una groga-fluorescent.

Malgrat algunes persones continuen combinant l'ús de perruques, en els darrers anys moltes han anat deixant-se el cabell llarg o fent-se tallats per tal d'apropar-se a una estètica que pugui ser llegida com el què en diuen "unisex" (sobretot les més joves o després de separar-se amb la parella). El tall "estratègic" per fer un procés de feminització en un temps menor, el desig de presentar-se amb ell al seu quotidià com a "home", l'estètica "andrògena" pretesa per poques, etc., formen part d'un procés de modificacions corporals que traspasa el temps i l'espai del club. Algunes com la Sofia visibilitzen de mode exprés una *feminitat* que convergeix al seu quotidià. Diu ser llegida com a "rara" o "efeminada". Té menor probabilitat de ser llegida com a *marica* al moure's amb la Griselda, la seva parella, en molts d'entorns i també al laboral (a aquesta l'ha neguitejat durant molt de temps que així la llegissin). Du un tall recte sota l'orella, va tenyida de ros, i combina el *look* amb una pinça del cabell, podent-se entrellucar les arracades de perles que du sovint a ambdues orelles (duen perforacions algunes qui són separades o estan fent un procés trans, i la majoria es guarneixen amb arrencades de pinça). Sobretot per aquelles qui duen el cabell llarg, la zona del tocador d'EnFemme es converteix en una zona d'aplicació de tints, planxes, modeladors de rul·los, etc. Allí s'hi tallen perruques i cabells esporàdicament, quan la Dafni apareix per EnFemme.

L'ús de pròtesis corporals facilita una *reversibilitat* immediata del trànsit. S'observa també en l'ús d'ungles postisses o de pinta-ungles. Si s'ha tingut temps en pintar-se, s'esmercen a no deixar rastre al sortir del club. Les envolta una forta olor a acetona amb què a voltes fa patir arribar a casa, a aquelles qui viuen amb família. No obstant, el llimar-se les ungles (pot resultar no molt visible), la manicura o la pedicura, són modificacions corporals de caràcter reversible que comporten però, una certa durabilitat en el temps. Tot i que en determinats moments han anat a "arreglar-se les ungles" o a "fer-se les ungles a la francesa" per una ocasió especial, i abans de tornar a la llar n'han intentat minimitzar el rastre.

La depilació és una de les modificacions reversibles però que comporta certa durabilitat en el temps i és de caràcter visible. Fet que les obliga a un "maneig d'impressions"

(Goffman 2009) i una gestió acurada i constant de les informacions, sobretot entre aquelles qui tenen parelles heterosexuales. La depilació de pèls de les cames, amb un procés pautat, pot no esdevenir molt visible. Però sí que ho és la depilació de cames, braços, mans, tors i genitals. Es fa majoritàriament a l'exterior del club, passant per múltiples: màquines d'afaitar, *silk-épils*, ceres fredes; o bé es fa amb professionals. Això darrer depèn dels recursos econòmics, de les parts del cos i de la voluntat “d'exposar-se” en el cas de ser davant una depiladora (parlen “d'exposar-se” com a “Cds” però també, del temor a ereccions durant la depilació al vincular-ho al plaer eròtic).

Les cames són un dels focus d'atenció més importants quan parlen entorn els patrons corporals de bellesa. La Sofia comenta, amb to de broma però tocant un aspecte que considero central, com ha sentit que algun cop els hi deia alguna de les parelles: “‘és que teniu unes cames més boniques que les meves!’ I normalment hi ha molts travestits que tenen unes cames boniques! Llavors, potser és que el patró de bellesa està construït sobre les cames dels homes”. D'una banda, algunes com la Mònica V. qui no es depila les cames pel “risc a ser enxampada” per la seva muller, “amaga” els pèls amb mitges de *varieté* (puntualment s'ha “rasurat” els bessons i enrossit els pèls del davant amb aigua oxigenada). A EnFemme, l'ús de les mitges tupides també desemmascara a aquelles qui es depilen quan no van depilades (i no som al bell mig de l'hivern). D'altra banda, posar-se mitges amb pèls es percep per algunes com la Susanna, com a quelcom “anti-natural”: “posar-te unes mitges amb les cames depilades, no té res a veure a posar-te unes mitges amb els pèls... allà... Que semblen... [Rialla] Anava a dir un travestí, no? Que ho som. És una cosa anti-natural”. La percepció que “el pèl *et fa* home” i la seva consegüent gestió, s'enllaça amb el tacte “brutal” i les sensacions que semblen recórrer cada una de les carícies que es fan a les cames quan hi vesteixen, així com el desig de moltes d'elles de veure's amb una imatge on convergeixi la seva *feminitat* i *bellesa*: compresa particularment en una cama sense pèl, i llarga (per això, entre d'altres, l'ús dels talons).

La depilació, el seu mode i els seus tempos, són estretament relacionats amb les pròpies circumstàncies. El primer cop és minuciosament estudiat i en bona part de les ocasions es fa durant l'hivern: atenent a la sensació corporal que resulta (sovint comporta un benestar corporal i emocional) i al mode de gestió de les informacions amb la parella (si n'existeix). Es fa abans de l'exposició pública que comporta l'estiu, quan els pantalons curts o la nuesa de la platja “delata” i s'ha de “passar” com a “home”: “et notaran o no

et notaran?”, els intriga. L’inici de la depilació és divers però es relaciona sovint a circumstàncies extraordinàries com accidents (en què les afaiten per una operació com la Pepa). O bé per moltes, a “l’excusa perfecta de l’esport”, com la Paula O. o la Mònica Sánchez:

En el mundo que yo estoy metido, en el culturismo... (...) todos depilados, enteros. Cremas, depilación de ceja, depilación láser, anti-celulítico, ehm... botox... (...) Yo me echo cuatro cremas antes de salir a la calle, cuando voy de chico. Cada dos semanas me depilo las cejas, cada mes me depilo entero.... Ehm... El hombre que es, el hombre macho rudo, hombre español, al menos yo no lo conozco (Mònica Sánchez. 26 d’Abril, 2013. EnFemme).

L’argument per “motius higiènics” és dels més freqüents davant les mullers (es dona també entre algunes qui les seves parelles coneixen el Cd). Com la Mònica V. amb la depilació d’aixelles (però no de cames ja que li “fa *corte*”). També l’argument del “desgrat” i la “incomoditat” de mostrar el cos amb pèl, com la Júlia. Ella s’ha tret amb pinces durant anys “*pelito a pelito*” d’entre damunt el pit i el coll, deixant marcada una visible línia que li facilita no mostrar-los quan es vesteix tant “d’home” com “de dona”, però mantenir-lo en les zones menys visibles per presentar-se amb pèl en la intimitat amb la seva muller. A l’estiu es retalla el pèl del tors amb tisores, per “l’efecte *raro*” que diu produir a l’anar a la platja.

La Jeïna em comenta en relació a la seva muller: “quan m’he depilat sempre m’ha fotut la bronca... ‘¿*Qué necesidad tienes? Pá qué...?*’ ‘M’hi sento millor...’. ‘A mi no m’agrada!’”. “L’home pelut”, “el *macho rudo*” o bé “l’home *machote*” és una imatge que malgrat l’heterogeneïtat de les experiències contemporànies en les societats industrials urbanes, continua pervivint a l’interior de les seves relacions sexoafectives. Qualsevol intent de desmarcar-se’n és interpretat com a quelcom “metrosexual” per part de les parelles. L’èmfasi del terme no rau en una cura personal i una aparença o estil sofisticat marcat per la cultura del consum, que el dota de contingut. La intensitat del to de veu amb què diuen “metrosexual” quan refereixen a les paraules de les parelles, es relaciona als seus aspectes llegits com a propis del món gai [per tant, en la correlació cura o depilació, etc. – efeminament - homosexual]. L’Alexa en dona una imatge complementària. Tem rebre per resposta de la seva muller: “és que no em ve de gust fer-m’ho amb un ‘*pollo pelao*’”. No és sols la gestió de la informació, sinó també la percepció del desig de l’altra amb el cos d’una mateixa, allò que influencia la decisió de depilar-se. D’altres com l’Helena, malgrat la seva dona repetir-li que “li agrada estar

amb un home”, ha acabat anant “a la depiladora que va ella i sense cap problema, troba que fa més net”. Fet que ocorre durant el temps previ a que la seva muller conegués el Cd. Aquest “net” sembla un tipus d’argumentació també incorporada per les parelles, i que els atorga un marge de flexibilitat/missivitat a l’hora d’interactuar amb aquest “cos d’home” sense pèl.

La qüestió del pèl és quelcom que du a moltes d’elles a cercar tècniques de modificació de llarga duració o bé permanents, que faciliten [constitueixen] els processos de feminització i d’embelliment corporal. La depilació làser és un procés de varies sessions a un cost relatiu al lloc on es fa. Han trobat ofertes a centres de depilació làser a 300 euros/10 sessions, que en algun instant han compartit entre elles (o bé se l’han fet amb un cost més elevat a clíniques especialitzades). La decisió d’intentar treure’s “definitivament” el pèl té relació amb les característiques del mateix, doncs el pèl blanc de la Sofia o el roig de la Isabel és difícil de treure. No obstant, és més freqüent entre aquelles qui: en primer lloc, s’han separat o no tenen parella, en segon lloc, entre qui les seves parelles coneixen el Cd, i en tercer lloc, en relació a la possibilitat d’assumir el cost del procés. La Mònica malgrat ser separada de la dona i els seus fills coneixen que “es travesteix”, du desitjant durant anys poder fer el làser. Però amb el seu salari i dos “nanos” a casa li és impossible costejar-se el tractament. La Susanna, qui la seva muller no en coneix el Cd, ha cercat estratègies que li han estat d’utilitat per “facilitar quan sóc la Susanna”. En el fragment següent m’explica com conrea el terreny amb la muller a través de la depilació genital convencional, per tal de fer-se posteriorment depilació làser. Les seves paraules descriuen els usos estratègics del llenguatge i el contingut del què se’l dota, així com la producció de gènere a través d’ell:

Susanna: La forma que ho vaig resoldre és que, com que a mi m’agraden les dones depilades, és a dir, que es depilin el sexe totalment, jo ja l’hi havia pagat a la meva dona, també.

Alba: Sí? De regalo?

Susanna: Unes sessions de depilació làser perquè anés totalment depilada, no? I llavors, jo, li vaig dir que també m’afaitaria a veure si li agradava. I li va agradar. I llavors, de tan en tant, li dic, “mira, m’he afaitat”. Afaitat, mai depilar. Perquè afaitar ho considero una acció masculina. Depilar ho considero una acció femenina, no? Em depili o m’afaiti, que en el fons l’efecte és el mateix.

(Susanna. 14 de Febrer, 2013. EnFemme)

La “batalla del pèl”, en boca de moltes, es lliura principalment en relació a la freqüència del trànsit. A voltes, els tempos del trànsit depenen d’ella. La gestió és sobretot en relació als pèls de la barba. En el cas de transitar un o dos cops a la setmana, o bé esporàdicament, el pèl es pot deixar créixer i afaitar-se el mateix dia. S’hi noten visualment però també en la suavitat de la pell. En el cas de transitar quasi diàriament [per tant, aquelles qui disposen de temps lliure durant el dia] s’ha de cercar el “sistema òptim” personal perquè el pèl, en la majoria d’elles, comença a aparèixer el primer o segon dia i l’afaitat no l’eradica. I és llavors quan es “fa de cactus” com diu la Paula, sinó és que el trànsit es dissenya en relació al procés *per se* de creixement del pèl: “he dissenyat el meu procés per tenir dos dies a la setmana. Seria dilluns o dimarts, i dijous”, comenta la Susanna esbossant el calendari per no perdre’s la tarda col·lectiva a EnFemme.

En relació a l’embelliment corporal, algunes han iniciat liposuccions o moltes fan neteges facials, *peelings*, líftings facials d’efecte tensor, tractaments de mesoteràpia o oxigenoteràpia amb vitamina C i àcid hialurònic (45 euros/sessió en ofertes per internet). Així com diferents tipus de radiofreqüències i tractaments facials rejuvenidors a més llarga duració. Són tractaments que fan com a “*tios*” però cercant expressament l’efecte en “elles”. Malgrat alguna imagina fer-se qualcuna operació, com expressa la Susanna de fer-se la mandíbula “més femenina” (la té fortament traçada), és sols alguna de les qui són en un procés trans com la Dayanna, les que han expressat amb claredat la voluntat d’operar-se. Ella vol reduir l’ample zona maxil·lar perquè “*las mujeres no tenéis esto*”, fer-se cirurgia al nas i augmentar les mames: “*te harían ser una persona más femenina (...) interiormente para sentirme realizada*”. La seva talla “idònia” és entre els 500 i 600 cl. per mama, àmpliament opinada al club. El setembre del 2015, la Carol viatja amb la Tina a una clínica de Tailàndia prenent una cirurgia facial i treure’s la nou del coll.

Converso amb la Susanna entorn la possibilitat de fer canvis corporals com l’operació maxil·lar, de mames, etc. Un cop m’havia parlat de la idea d’extreure’s la glàndula mamària per tal de poder fer un tractament hormonal en vistes a feminitzar el seu cos, sense que li cresquessin les mames i així la seva parella no se n’adonés. Em trobo amb quelcom que no es repeteix en d’altres, malgrat el temor coincident entre moltes a quelcom que es percep irreversible: “no sé si voldré eliminar totalment la meua personalitat física, no? I desvirtuar-la... Perquè igual, ser totalment una dona, que ningú

m'identifiqui el meu passat, pot ser desvirtuar-me totalment, no?". Ella refereix a la possibilitat de dur a terme un procés trans. Darrerament l'ha imaginat havent de marxar a un altre país on ningú la conegui prèviament (pas nº34-35 dels esglaons "d'evolució"; veure annex 2). Tem a la possibilitat, no sols "d'eliminar" una identitat "prèvia" sinó com indica amb aquestes paraules: a la "*des-virtuació*" d'un "*valor precedent*". Sigui quin sigui el *valor*, aquest es *desvirtua* al "ser totalment una dona". En canvi, per moltes persones qui provenen del Cd i s'expressen públicament i permanentment com a *dones* o *trans*, sembla d'especial importància donar una continuïtat a la imatge i "personalitat" que es concep com a anterior (malgrat les possibles modificacions corporals i ruptures de relacions socials que poden esdevenir amb el trànsit). En el cross-dressing, de mode diferent, es cerca sovint una modificació completa de la imatge fins el punt de veure's "irreconeixible" (vinculada amb la gestió i l'administració del Secret).

En darrer lloc, a l'interior dels processos de feminització del Cd, algunes han experimentat amb l'auto-administració d'hormones (aplicacions transdèrmiques). Sempre amb caràcter temporal i interromput. La Júlia ha comprat en diverses ocasions el que en diu la "*Bottom Cream*" o la "*Leggs and Thigh Cream*" de la marca genèrica del *Transformation*²⁷⁶, "per donar forma al cul i les cames". També la Paula O. estigué comprant-se pegats d'estrògens que s'aplicaven damunt l'espatlla. Era fa uns trenta anys i valia 70 euros la capsa de vint pegats.

Però era una fortuna per mi en aquella època, i aquí sí que em vaig recular, em vaig asustar. Asustar en el sentit que estàs fent algo... potser et fan una reacció. Jo què sé què porten aquells parches! Com l'automedicació. Què estic fent? Però sí, era aquesta primera etapa abans de... abans de casar-me. Que si hagués anat d'una altra manera, jo hagués fet un canvi, eh? Això hagués sigut un detonador, no?, de tot lo altre (Paula O. 7 de Maig, 2013. La Llibertària, barri del Raval).

²⁷⁶ La botiga *Transformation* de Londres és de gran referència a nivell internacional per la seva trajectòria al llarg de vint-i-cinc anys oferint productes especialitzats per a "cross-dressers", travestís, transgènere, transexuals, etc. "*Grow you own breasts with our oestrogen female hormones or achieve any degree of other feminisation, you can even look convincing naked with our silicone breasts & latex vagina panties*" (font: <http://www.transformation.co.uk>). El dia que visito la botiga, les seves dependents m'asseguren que els productes comercialitzats com a "*female hormones*" (també "*Oestrogen Hormone*" i "*Breast Cream*") són produïts per metges especialitzats de què disposa la casa. Em presenten la nova línia "*Quantum*" que és donant els "millors resultats": "*a NEW GENERATION of feminising hormones*" (£199 els 30ml de "*Anti Androgen Boost Nasal Atomiser*", els 100ml de "*Oestrogen Nipple Development Atomiser*" o de "*Oestrogen Hormone Breast Development Atomiser*").

El caràcter experimental i interromput, la voluntat de “donar forma” amb l’auto-hormonació sense veure’s canvis notoris, és en estreta relació al temor que es percep en la modificació del cos (juntament al desig). El temor es sent quan, o bé no es vol fer un trànsit visible o hi ha la percepció que “no es tenen les idees clares” (referint a un procés trans o en particular, transexual). La Neus em parla de la por que sentí amb l’inici de creixement de mames, a partir de l’auto-administració hormonal que feu durant el temps en què tingué una relació sexoafectiva amb una dona trans: “*si hubiera pillado un poco antes, hubiera tirado adelante. Me vi muy mayor*”. Certes modificacions no reversibles com el creixement de mames, ens informen dels punts corporals on es localitzen els significats de feminitat [i masculinitat], de la intencionalitat de la persona, i de quins són els processos corporals que es relacionen amb la noció de “permanència”. I per tant, que posen en tensió la fina línia entre la *intencionalitat provisional* percebuda com a pròpia del cross-dressing, i la *intencionalitat permanent* percebuda com a pròpia del procés trans.

Entre aquelles de més edat, sobretot damunt els cinquant anys, “haver-se passat el tren” o “ser fora de l’abast d’una persona de la meva edat” és part constituent i constitutiva de la percepció entorn les possibilitats d’hormonació. Aquests pensaments no es relacionen sols amb com signifiquen “l’edat” o la percepció de “l’impacte” de l’hormonació pel propi cos o trajectòria; encara que impressions com les de l’Helena es repeteixen: “els canvis hormonals a la meva edat, no són efectius” (i és que “allò masculí” s’ha imprès durant més anys en el cos). Tals pensaments tampoc es relacionen sols a la falta de “convenciment” entorn la possibilitat de fer un trànsit de manera permanent. Tots aquests discursos es vinculen amb d’altres dimensions que s’interrelacionen.

Primerament: la Paula O. relaciona “no tenir valor” per l’hormonació amb el necessari afrontament d’un procés davant la seva muller i amb els fill entremig. D’una recol·locació que comportaria “agafar la maleta i marxar, desaparèixer del món”. Consegüentment, “m’accepto com sóc i de moment transito *aixís*”. Ella idealitza la possibilitat d’una vida en comú amb una altra dona: “i després passaríem a ser, pues... dues companyes, dues dones que podrien ser parella, per què no?”. La “negociació” o el “pacte” són sempre intrínsecs a la possibilitat de prendre hormonació, entre persones qui la seva parella en coneix el Cd. Això no exclou que algunes la comprenen com “*una decisión únicamente mía, (pero) es uno de los miedos de mi esposa*”. El temor al rebuig, afrontar-se a la resposta “jo em vaig casar amb un home” (imaginari que circula no envà,

puig com veurem apareix sovint a l'interior dels matrimonis), impregna gran part de les argumentacions. No “viure com una dona”, no “fer teràpies hormonals”, no “operar-se”, etc., són llinars que per la Sofia no traspasar-los, li “dóna confort”. El “jo només em vesteixo” li possibilita preservar el confort d'una situació matrimonial i d'afrontament a l'espai públic, al poder representar-se en qualsevol expressió de gènere segons ocasió.

A pesar del desig d'obtenir les “formes femenines” (“*una cintura mejor hecha o un cuerpo más definido*”) també la Paula, qui no arriba als trenta anys, comenta: “*yo me he construido una vida, que no me la he construido para Paula, me la he construido para 'A', para chico. Pero al final te la estás construyendo para los dos*”. Més tard vincula la possibilitat o no possibilitat de prendre hormones, no pas a l'existència d'una parella prèvia sinó a la possibilitat futura de conèixer una noia, quedar-se nua i mostrar un pit crescut: “*y ¿qué hago yo en esta situación?*”. Però més enllà de referir a una percepció del cos i a la seva expressió, estona endavant es mostra preocupada pel què en diu una menor possibilitat reproductiva i oportunitats laborals. No obstant, connecta altre cop amb la falta de convenciment de moltes: “*como no me he definido 100% lo que quiero ser, como estoy bien en ambos sitios, no tomo la decisión concreta*”. No fer ús d'hormones per obtenir la imatge “femenina”, ho vincula a la seva imatge amb la què percep “passar”.

En segon lloc: l'hormonació es relaciona amb els discursos medicopsiquiàtrics que han vinculat i vinculen la relació: transvestisme - no modificacions corporals / transsexualitat – modificacions corporals (entre elles, hormonals). Hormonar-se “*contra viento y marea (...)* no és el nostre ‘cas’”, explicita la Jeïna diferenciant-se de “transsexuals”. Circula un discurs entorn el “risc” que impliquen les hormones entre persones de major edat. La Pepa no pren hormonació pel “risc” de la combinació amb d'altres medicacions com “pel colesterol o la hipertensió”. La Raquel, qui s'ha plantejat en algun moment fer un tractament hormonal perquè li agradaria poder tenir el pit més gran, comenta: “parles d'hormones... i dius, ‘quins beneficis...?’ Parlava amb un que és metge, clar... I em deia, ‘les hormones... depèn de quina edat és molt perillós. Cuidado!’ (referint al “risc” per la pròstata)”.

Hi ha persones qui no s'han plantejat l'hormonació perquè els processos de feminització en el Cd són *per se* els què els atorguen el benestar i la imatge que cerquen: l'indret on es volen situar. Algunes parlen de “la comoditat” en els “dos rols”. Perceben que la

presa d'hormones les podria desplaçar o en podria posar en joc un d'aquests rols. Per d'altres com la Kim, no és la seva “meta”. La Xesca diu que malgrat la gran majoria de persones “donem moltes voltes... (...) si hormonar-te, no hormonar-te...”, concep l'hormonació com una “agressió molt bèstia al cos”. Reconeix certs “beneficis” que un tractament hormonal li podria aportar, sobretot tenir més pit, La pell fina, la redistribució de grasses en el cos, etc., diu que no li són importants. No obstant, considera nociu el “desgavell” emocional que percep en d'altres, pel propi benestar integral. Tots aquests factors i sense jerarquia puntualitza, combinen amb un treball personal que diu haver fet al llarg d'aquests anys. No me l'especifica però dedueixo per d'altres converses que es mescla amb les seves lectures *queers*, la pràctica del ioga d'ella amb la seva parella Carme, etc. Diu que tal treball li ha fet entendre: “que estem ocupant un cos, que nosaltres no som el cos que ocupem. Per tant, si m'accepto com sóc, no em caldran canvis”. La seva posició es relaciona amb què ni ella ni la parella prenen medicació al·lopàtica (prefereixen la medicina “alternativa”), així com l'opinió de la Carme davant un possible tractament hormonal. Ella tingué durant vuit anys “desajustos hormonals” arrel d'una multiplicació “bàrbara” d'estrògens al seu cos i una “mancança” de progesterona:

“Si tu creus que t'has d'hormonar, jo sí que amb això no et recolzaré. Però no perquè no vulgui ajudar-te. Però és que estic en contra de tot el procés químic incorporat al cos, sense necessitat” [és recordant una conversa antiga amb la Xesca]. Igual que amputar òrgans. Si un òrgan està sa, per què te l'has d'amputar? Vesteix-te com vulguis, sente-te com vulguis, viu com vulguis! I per què t'has de col·locar pits? És que, a veure, hi ha molta dona que és molt plana, no té pits, i té el pit que té (...) Sóc una persona que he fet un camí i me n'adonc que caiem d'un esquema i d'un grup... sortim d'un per col·locar-nos en un altre (Carme. 8 de Maig, 2013. Barri del Poblenou, Barcelona).

S'observa en el diàleg una aproximació i negociació de l'hormonació des de la posició i la interpretació del cos de cada una, en el sentit fenomenològic de l'experiència o el què Connell (2010) en diu, “l'experiència corporal reflexiva”. Una experiència que assenyalava directament la relació entre la *intencionalitat* de la persona i la seva potencialitat -de les particularitats del cos material-, amb una dimensió *relacional* (tant de les parelles, relacions i grups socials, de tractaments hormonals relacionats amb discursos biomèdics, etc.). El cross-dressing es produeix en la relació d'aquestes dimensions, en les tensions i concordances que apareixen entre elles; en la tensió d'una representació del cos com a “símbol natural” en diàleg amb un cos que es transforma de

mode constant. El Cd, a través de les seves tècniques i estratègies de producció, constitueix un indret òptim on observar la plasticitat, temporalitat i provisionalitat dels cossos i gèneres; a través dels seus processos de feminització i masculinització constants. El “link natural” entre *sexe-gènere-sexualitat* (Newton 2011: 100) s’esberla en la fluïdesa i la manca d’uni-direccionalitat subjacent a la dinàmica: “deconstrucció-construcció-reconstrucció”. Les múltiples interrupcions i noves direccions desestabilitzen una oposició feta damunt de patrons temporals “d’estabilitat” i “ruptura”, que no es presenten amb regularitat en el cross-dressing. El Cd ens informa d’una vivència i expressió del gènere de manera no-lineal i provisional, on la interrupció és part constitutiva de la seva temporalitat.

6.2. Administració i co-administració dels trànsits en l’obertura d’un nou marc d’accés a l’hormonació

Abordar directament la qüestió de l’*hormonació* vinculada als processos de persones qui s’auto-identifiquen en el Cd o provenen de la seva trajectòria, neix d’una sèrie d’interrogacions que se m’obren davant l’aparició d’un nou context d’accés a ella durant el treball de camp: l’obertura d’un nou marc institucional. Transcorre en paral·lel a transformacions corporals i canvis en el procés de d’identificació d’algunes de les persones, així com importants dubitacions en totes les altres. El canvi s’emmarca en el període que va des del meu primer dia a EnFemme, el 4 d’octubre de l’any 2012, en què cap de les sòcies és prenent hormonació de manera permanent²⁷⁷, fins l’octubre del 2014. Llavors, nou de les persones (en edats compreses entre els 26 i els 68 anys) són fent tractament hormonal a base d’estrògens i anti-andrògens, en el marc d’un nou programa d’atenció pública a la salut trans²⁷⁸.

²⁷⁷ Fins l’instant, 5 persones s’havien auto-administrat puntualment cremes d’estrògens. D’aquestes, 3 persones són sòcies, i sols 2 de les 5 persones són actualment en un tractament hormonal supervisat professionalment.

²⁷⁸ Tanco la recollida de dades a finals d’octubre del 2014, dos anys després. D’aquestes 9 persones, 7 són sòcies. Les 2 restants sovintegen el club i n’és un espai de referència per elles. No incloc persones afines a EnFemme provinents de l’EspaiTrans o d’altres cercles, que poden visitar puntualment l’espai. 7 de les persones inicien el tractament hormonal entre abril i novembre del 2013, algunes d’elles interrompent-lo i establint un tractament regular a partir de mitjans del 2014. 2 de les persones, l’inicien l’estiu del 2014. Coincideix l’auge dels tractaments amb la meva sortida del camp. Per aquest motiu, poden faltar dades referents a la implicació i als efectes pel quotidià dels tractaments prolongats que han fet algunes de les sòcies del club. Moltes ja ex-sòcies i que viuen públicament com a trans.

El 30 d'abril del 2013, la Rosa Amirall i l'Eva Vela arriben a EnFemme per presentar "Trànsit" de l'Institut Català de la Salut (ICS)²⁷⁹. La Soraya, qui fa les sessions de teràpia grupal al club, n'està coordinant l'acompanyament psicològic a través d'un conveni amb el Màster de Psicologia de la Universitat de Barcelona. En els darrers temps hi ha hagut una important transferència entre EnFemme i els moviments per la despatologització trans. És influenciada, entre d'altres, per la participació d'alguna de les sòcies a les sessions de l'EspaiTrans del Casal Lambda –a què la Soraya en fa teràpies grupals i individuals, juntament a la psicòloga Sílvia Morell-, així com a l'interès d'establir-hi contactes, i la voluntat de certes activistes trans d'apropar-se al "col·lectiu Cd" (així referit per les activistes).

Fins el 4 d'octubre del 2012, era sols una persona qui s'havia aproximat a la UTIG²⁸⁰. Era l'única institució que "facilitava" l'accés a tractaments hormonal, amb un previ diagnòstic de "*Trastorno de la Identidad de Género*" –TIG- (DSM-IV, APA 1995; CIE-10, WHO 1992)²⁸¹. El primer dia en què trepitjo el club, la Mònica acaba d'arribar de la seva tercera visita ara ja amb l'endocrinòleg, qui li ha dit "tens dues opcions: o fas vida real, o quan la facis ja tornaràs" (referint amb *vida real* al "24x7", és a dir, vinculant lo "real" amb l'*exposició pública i continuada en tots els diferents espais/temps*). Ella era conscient de la necessitat "de mentir" davant la psicòloga i la psiquiatre. Volia fer un procés "lent", "més al meu ritme", i no es volia expressar en femení en l'esfera laboral pel risc a la pèrdua de la feina. També li feia "pudor" davant els seus fills. Però rompé el joc de silencis obligatori amb l'endocrinòleg al voler començar sense dosis altes, al dir-

²⁷⁹ Com ja he indicat, el 21 d'octubre del 2012 es presenta el servei Trànsit en el marc de les jornades de Cultura Trans. El 30 d'abril del 2013, ens informen que són més de 50 persones les qui han estat ateses al servei. Calculen una edat mitja de 35 anys amb una desviació estàndard de 10. La persona més gran té 59 anys. El 4 de setembre del 2013, quan faig l'entrevista amb la Rosa i l'Eva al CAP Manso, en són 78: 12 de les 14 persones "derivades" des d'EnFemme estan fent tractament hormonal (no totes elles sòcies). El 7 d'octubre del 2014, dos anys després de la seva obertura, són 220 persones ateses. El 6 de setembre del 2015, en són 352.

Hi ha tot un sector de població que està sent atès en l'àmbit privat. En l'àmbit de la "transexualitat", a la Clínica Mediterrània o d'altres consultes privades. En l'àmbit del "transvestisme", quasi la totalitat de les persones d'EnFemme havia visitat la consulta de psicòlogues privades prèviament a l'entrada al club. Dades de les que no en tenim coneixement i que poden comportar un biaix important.

²⁸⁰ Prèviament a la meua arribada, una de les antigues sòcies i una persona (no-sòcia) qui freqüenta el club, han fet tractament hormonal a la UTIG i s'auto-identifiquen com a transexuals. Una d'elles, ha fet una reassignació genital a una clínica de Tailàndia.

²⁸¹ Recordem que la darrera revisió del DSM-V modifica la denominació com a "*Disforia de Género*" [302.85] (APA 2013).

li que “eren poc realistes, que a la meua edat s'ha d'anar en compte amb el que fas perquè et pots jugar molt”. Tal fet, més enllà d'impossibilitar-li l'accés al tractament, li generà tota una sèrie de replantejaments de “qui era, què necessitava, què volia i era capaç de fer”, que li restà forces per encarar la vivència del seu procés²⁸². Avui en dia, no fa cap tractament hormonal: “un del efectes secundaris d'haver passat per la UTIG”.

De les altres dues qui conec d'EnFemme que passen per la Unitat, una d'elles la Jessica Kinny, “*tenía un caso muy complicado*” i no tornà al servei (així li digué la psicòloga). També pel temor al creuament de les seves dades en el sistema informàtic de l'hospital. A la Unitat li obligaren a registrar el número NIE (és mexicana) i era informant-se en paral·lel de tractaments de fertilització amb la seva companya, qui no en coneixia la seva pràctica (fins mesos més tard).

Conec a la Patrícia “derivada” de l'Esther Gómez, psiquiatre de la UTIG. En ple mes d'abril, fent un cafè prop de les Rambles, em comenta que li han “donat d'alta”: el seu és un “cas més *light*”. Dels “casos” “*no clasificados que serían estos casos... menos... Leves. Pero personas que necesitan travestirse puntualmente, no con tanta intensidad (...)* No sabemos cómo y dónde ubicarlos (...) *Se les puede orientar y nada más*” (Esther)²⁸³. La Patrícia s'apropà a la Unitat investigant entorn el concepte de “disfòria” amb què havia topat a les xarxes, i amb el desig no sols d'obtenir més informació sinó de feminitzar el seu cos amb l'hormonació (a més de dietes i exercicis que era fent). Però al no ser “capaç de viure el 100%” per no voler-ho dir a la família i compartir íntimament el procés sols amb la parella, li feren entendre que al servei “hi van altres

²⁸² Gran part de persones trans ateses a la UTIG amb qui he pogut parlar, sovint d'esferes de l'activisme trans de Barcelona, diuen no poder explicar les circumstàncies vitals, respondre estratègicament al “test de la vida real”, no informar de la dosis d'hormonació que es pren (sovint més baixes que les establertes als protocols clínics), etc. És similar entre les persones trans qui sovintegen EnFemme: “Jo no penso arribar al final. No els hi he dit, per si un cas rebo alguna amenaça” (Jessica. 09.11.2013). Funciona de la mateixa manera en relació a la dinàmica de constitució de l'heteronormativitat a l'interior de la Unitat: “*Hay una doctrina oficial. Mis amigas que han ido a la UTIG, les han planteado eso: 'Y bueno, ¿cuándo vas a acabar tu relación?'*” (Sofia. 13.12.2012).

El joc de silencis respon també a la meua sensació durant les entrevistes realitzades a les professionals de la Unitat. A diferència d'altres entrevistes, la prudència en el propi posicionament actuava per alleugerir el seu fre per donar-me accés a les informacions; així com alleugerir la tensió que flotava a l'ambient. La UTIG és un dels espais principals on s'adrecen les denúncies dels moviments per la despatologització, i de fort interès acadèmic als darrers anys.

²⁸³ El dia 5 de febrer del 2013, la psiquiatra Esther Gómez m'informa que són 5 o 6 les persones amb un cas de “transvestisme fetitxista/no fetitxista” que han passat per la UTIG. El 29 de juliol del 2013, la psicòloga Teresa Godàs m'indica que ha estat sols en 1 o 2 ocasions, que un “cas similar” s'ha apropiat a la Unitat.

tipus de casos”. I que ella no era “convençuda” ni era en aquest “punt, de transició”: “hi ha gent que des de jovenet ja tenen la necessitat de ser dones, vull dir, que amb aquell cos no s’hi senten gens a gust, i el rebutgen, no? No és el meu cas. Sempre m’he sentit tía, però no és un cas tant extrem”. Des de la primavera del 2014, la Patrícia fa un tractament amb Androcur (inhibidor de testosterona) i Evopad (estradiol), adaptant la dosis a la percepció del seu benestar corporal i emocional (interromput en moments en què ha sentit temor de separar-se de la seva parella o durant les seves “crisis” emocionals). Finalment, ho fa amb l’acompanyament d’una professional de Trànsit.

A continuació pretenc abordar el mode de comprensió i regulació dels cossos en els processos de feminització amb components químics, i l’experiència i la interpretació no sols del tractament sinó dels processos biològics *per se*; així com de la construcció de les identitats de gènere que s’associen al procés²⁸⁴. Una qüestió que s’emmarca en l’existència de diferents espais d’atenció a la salut amb perspectives diverses (Trànsit i la UTIG), dels què és important observar com s’aproximen a les realitats, quin programa entorn el gènere posen damunt la taula, i com influencien en els processos d’auto-identificació de les persones, els seus trànsits i vivències.

Algunes interrogacions m’acompanyen: es pot parlar de l’hormonació en el context de la pràctica Cd? Com influencien les hormones amb els estímuls de l’entorn a l’hora de produir els processos de feminització? Afecten l’experiència del gènere? I la seva provisionalitat o permanència? És a dir, l’hormonació impacta en el procés dinàmic del trànsit? És possible abordar-la sense retornar als processos de biologització que han construït el cos femení i masculí? Per finalitzar, què passa quan un nou actor entra en joc en la negociació de transformacions corporals que fins ara es duïen a terme en un context d’ocultació i d’autogestió? Què passa quan aquestes modificacions corporals s’emmarquen en l’atenció pública a la salut? De quins models explicatius estem partint?

²⁸⁴ Seguint amb la trajectòria de la recerca, no abordo els processos de masculinització o les possibles teràpies androgèniques a partir de testosterona. Tal com no he descrit tècniques i estratègies de masculinització com: la construcció del pectoral amb el *breast binding* (faixa pectoral), pròtesis per construir el penis, etc. Tampoc abordo possibles modificacions quirúrgiques que poden fer homes trans com la mastectomia (eliminació del pit) o implants pectorals, així com d’altres procediments quirúrgics genitals com la histerectomia (extirpació de matriu i ovaris), la metaidoplàstia (es modela un penis a través del creixement del clitoris amb el tractament hormonal) o la faloplàstia (construcció d’un neopenis). Per una revisió acurada de tals procediments de feminització i masculinització: vegeu Mas (2014).

6.2.1. “Són les hormones les que em fan plorar”. La interpretació de l'experiència [de gènere] i transformacions en els processos de subjectivació

“El cross-dressing associat a la testosterona i a l'excitació sexual”, “la segregació de testosterona en els homes per naturalesa”, “tots tenim una part masculina i una part femenina (...) això és qüestió d'hormones”, “són les hormones [estrògens] les que em fan plorar”... La interpretació de l'experiència [de gènere] apareix en el llenguatge quotidià relacionada amb la presència “d'hormones femenines” i “d'hormones masculines”; o bé presents d'avantmà en els cossos, tot i reconèixer totes elles que existeix una important “variabilitat” en cada persona, o bé incorporades (*in-corporades*, Esteban 2004) a través dels tractaments químics relacionats amb els trànsits. Espironolactona (genèric), Aldactona o acetato de Ciproterona (comercialitzada com a Androcurt) són emprades com a inhibidores de la testosterona, de “l'hormona masculina”. I Meriestra, Evopad o Oestraclin són usades com a “hormones femenines”, entre d'altres combinacions (com pegats transdèrmics) i en graus variables.

Les “*Cross-sex Hormones*” (Van Goozen et. al 1995; Slabbekoorn et al 1991, 2001) o “*Cross-gender Hormones*” (Asscheman i Gooren 1992), més enllà d'ésser àmpliament concebudes a la literatura científica en l'era contemporània de la biomedicalització (Clarke et al. 2003), són així compreses també entre professionals i persones qui poden fer-ne tractaments. “Les hormones sexuals”²⁸⁵ apareixen al sí d'unes investigacions i pràctiques històriques de caràcter científicopolític en què no s'ha aconseguit sostraure's de la idea de “l'antagonisme sexual” (Heape 1913 i Steinach 1945, a Fausto-Sterling 2006). Seguint comprenent la vinculació opositiva “estrogen/progesterona-femení” ↔ “testosterona-masculí”. La conceptualització de la molècula ha jugat (i juga) un paper rellevant en els processos de naturalització de les idees culturals entorn el gènere (Fausto-Sterling 2006). Malgrat diferents estudis enfocar el “travestisme hormonal” (Lillie a Fausto-Sterling 2006) i el solapament entre elles en els cossos (Heape 1913 a Fausto-Sterling 2006), la “distinció biològica” (*natural*) subjacent en els processos de diferenciació de la nostra societat, no s'ha vist compromesa. Seguint a Fausto-Sterling (2006: 206): “*una vez establecido, un hecho científico puede desmentirse en un campo, seguir siendo un 'hecho' en otros, y perpetuarse en la imaginación popular*”.

²⁸⁵ La vinculació entre l'obra científica entorn la biologia hormonal i les polítiques de gènere al segle XX, ha estat àmpliament revisada per Fausto-Sterling (2006). L'autora descriu com l'any 1932 es convocà un congrés internacional per decidir estàndards de mesura i nomenclatura de “l'hormona sexual femenina”.

La interacció de l'hormonació en la construcció de l'experiència "trans", la multifactorialitat implicada en ella més enllà dels àmpliament abordats efectes "físics", ha estat poc estudiada en les recerques clàssiques. Tampoc apareix es escreix en les investigacions contemporànies (excepcions en són Wassersug et al 2007 i Mas 2014). La seva discussió em allò que pertany al "transvestisme" (aquí el cross-dressing) no apareix en les produccions acadèmiques que precedeixen (com en King 1993, Ekins 1997, D'Exaerde 2001, entre d'altres).

Els processos de significació i d'administració (i auto-administració) d'hormones en els trànsits, així com les modificacions corporals i els processos de subjectivació relacionats amb elles, no es poden comprendre desemmarcades d'una cultura biomèdica hegemònica que avui en dia, en continua sent el paradigma. Una ontologia que es tradueix en categoritzacions presents als manuals psiquiàtrics (ICD-10/DSM-IV-TR/DSM-V), i traduïda en la pràctica de professionals com les de la Unitat. Amb la popularització del terme "transsexual" (Benjamin 1966), es conceptualitzà de manera distintiva aquelles persones qui modificaven els seus cossos amb l'hormonació i/o operacions quirúrgiques. S'establí d'una banda, la noció de "permanència" en l'abordatge del trànsit, i el "malestar" o "desconfort" associat a la posició social de pertença. Es solidificà al mateix temps, la noció de "temporalitat" i "satisfacció/plaer" associada al transvestisme [consegüentment, s'establí la relació i causalitat: "malestar"- "gènere" ↔ "satisfacció"- "sexualitat"].

En aquest encreuament de taxonomies diagnòstiques i subtipus, el "*Fetichismo transvestista*" [302.3 del DSM-IV-TR 2004] associat al "plaer sexual" (excitació i consegüent declinació després de l'orgasme), és emmarcat en un sistema de relacions "parafiliques" juntament al "*Fetichismo*" [302.81] i "*l'Escoptofilia*" o "*Voyeurismo*" [302.82]²⁸⁶. Ho anomeno de nou perquè durant l'entrevista que mantinc amb Esther Gómez, ella en sintetitza la idea de fons al parlar del "transvestisme" com a "parafilia": "*el nexo común (...) han hablado de formas de excitación extrañas*". El "*Transvestismo no fetichista*" [F64.1] és relacionat amb el "gaudir una experiència transitòria" sense desitjar "un canvi permanent". Encara que per les professionals de la UTIG, una cosa és

²⁸⁶ La dificultat de delimitació de les categories es plasma en el diagnòstic diferencial del "*Trastorno de la Identidad Sexual*": "(...) si aparece disforia sexual en un individuo con fetichismo transvestista, pero no se cumplen todos los criterios para el trastorno de la identidad sexual puede usarse entonces la especificación con disforia sexual" [302.xx] (APA 2004).

“conducta sexual” i l'altra és “ment”; i així diferencien el “fetitxista” del “no-fetitxista”. S'entreveu en els mots de l'Esther:

Una persona transvestí no fetichista, te puede decir que obtiene placer. Pero es como una satisfacción, es como un sentirse bien, es como un sentirse integrado, su mente con su cuerpo. Es decir, ¿dónde está la satisfacción sexual y dónde está la satisfacción personal? (Esther Gómez. 05 de Febrer, 2013. UTIG).

Les professionals de la UTIG continuen conceptualitzant el quadre clínic del “transvestisme” vinculat al “posar-se roba femenina” i a la “sensació de benestar”. Ho fan a través del corpus psiquiàtric i empeses per la influència neokraepeliana que guia els DSMs recents²⁸⁷, referint que “*la biología no es tan categórica sino es algo más dimensional*” i que hi ha “graus” (entre els casos “*light*” i “*extrems*”). No obstant, les professionals coincideixen en que la “transvestí no fetitxista”: “no vol ser una dona, i no se sent dona” (Teresa); o bé destaquen la “confusió” que genera: “*no se identifican totalmente como una mujer, pero los rasgos masculinos, les son rasgos que les molestan (...) No saben dónde poner la balanza, hasta dónde llegar, hasta dónde feminizarse*” (Esther).

L'Esther vincula el “transvestisme” a una “conducta” que la té tothom qui s'aproxima al servei, introduint certa dosis d'ambigüitat²⁸⁸. Ella i la Teresa destaquen que la persona pot tenir “un trastorn” però no significa que “sigui trastornada”. Sembla un intent de situar “la conducta” fora de l'espai del “ser” (Martínez 2000). Malgrat això, hi ha una confusió entre elles al parlar del “transvestisme” i una *confusió* que deleguen a la persona qui s'atansa al servei -volent fer un procés pautat o optant per no expressar-se “24x7”- amb conseqüències materials per ella com la impossibilitat d'accés a l'hormonació. Adaptant les anàlisis de Martínez, aproximar-se a “la conducta” relacionada amb una pràctica, sembla ser més pertinent al domini del cos. El “ser” en canvi, que sembla difícil d'ubicar en el “transvestisme” (“*no se identifican totalmente*”

²⁸⁷ No sols en relació, sinó *a través* d'ell. El dia que entrevisto la psiquiatra Esther Gómez, és amb el DSM-IV-TR en mà revisant cada una de les descripcions i articulant el seu relat a través d'elles. Pretén clarificar-me la diferència entre “parafilies” i “trastorns”. Les meves preguntes intentant comprendre com estableix el punt de mira i els límits pel diagnòstic, són percebudes per ella com a confuses. És similar a la “confusió” que relaciona amb persones “transvestís” qui expressen “malestar” perquè “no tenen clara la seva identitat”.

²⁸⁸ He mencionat a l'inici de la tesi com la literatura acadèmica mostra també aquesta ambigüitat, considerant el “*to cross-dress*” en termes genèrics o com a requisit-base [“conducta” per l'Esther] de múltiples expressions o identitats. Vegeu Bolin (1994: 465).

como una mujer”, diu l’Esther), implica a la “ment”. És llavors en aquest terreny, no contemplat com diferents processos es poden articular en continuïtat i connexió, que apareix la confusió i desorientació en la pretesa descripció i ubicació de la persona a un sol quadre clínic. I es mostra la “*necesidad de diferenciar la enfermedad del enfermo para justificar el carácter ‘científico’ del conocimiento psiquiátrico*” (Martínez 2000: 259).

La possibilitat d’un procés d’administració i regulació hormonal per qui s’atansa a la Unitat, es vincula a la “solidesa” del 24x7 i la “congruència” del “rol”: a la posició *extrema* que s’està disposada a ocupar en aquests sistema de graduació del què parlen. A més a més per les professionals, es vincula a la superació de la “vergonya social” o la “fòbia social” que semblen mostrar les persones qui es “transvesteixen” (amb la seva ocultació). Conseqüentment per les professionals, prèviament a fer un tractament hormonal és necessari “tractar” els temors si la persona “no té assumit el rol” (referint al rol únic de *dona* que els pertany) i treballar la seva “desadaptació emocional”.

Pero cuando no cumplen todos los criterios diagnósticos... Alguien te pide “yo quiero un tratamiento hormonal pero no quiero pasar a... porque yo me siento hombre, pero quiero feminizarme porque...” Es muy complejo. ¿Tú le das tratamiento hormonal? No hay guías clínicas todavía de esto (...) Y en el fondo prefieres que se pongan ellos por su cuenta. Mira, mientras no te pidan a ti, si son travestis no fetichistas (...) Lo que hacemos es orientar. Decir, “mira, esto es una variante más de la naturaleza, y lo importante es que te adaptes a ello” (Esther Gómez. 05 de Febrer, 2013.UTIG).

És en aquest context d’esquematisme psiquiàtric, que les persones qui s’aproparen a la UTIG cercant fer un tractament d’hormonació es distanciaren del servei. Algunes de les persones qui actualment s’han “derivat” des de Trànsit a la Unitat després de mesos de tractament i sentir-se amb “més solidesa” en un procés trans, han estat “retornades” sota l’argumentació: “*tiene mucha confusión y es travesti*”. “Deu minuts valen 42 anys de vida?”, es pregunta la Rosa de Trànsit referint a les eines interpretatives i la validesa del diagnòstic entre les professionals de la Unitat²⁸⁹.

²⁸⁹ Les derivacions de Trànsit a la UTIG han estat de persones qui volien fer o eren en un procés “trans”: persones qui havien obtingut el diagnòstic prèviament de la mà de psicòlegs públics o privats, persones qui havien demanat prèvia consulta a la UTIG però no els donaven hora amb l’endocrinòlog fins al cap de varis mesos, o bé persones qui ja havien fet tractaments auto-administrats.

El juliol de 2013 es produí una ruptura en la relació entre ambdós serveis. Entre d’altres motius, per la derivació de persones qui havien iniciat un tractament hormonal sense un diagnòstic diferencial, i

La idea entorn el “transvestisme” que expressa la Teresa “viure una doble vida és molt desequilibrant pel pacient”, no reconeix la possibilitat i la tria de viure en un trànsit permanent [és l’opció sols de dues qui fan tractament hormonal]. A més, recull però no aborda la dificultat de gestió d’ambdues esferes en el Cd, la masculina i femenina. Més enllà, no té en compte el procés d’encaix de l’experiència en el sí de les distintes esferes socials de la persona. És a dir, el fer front a una nova presentació social que no es pot el·ludir entre aquelles qui fan un procés trans (i que malgrat s’opti per una presentació pública, comporta un temps d’encaix). Tal idea obvia com el tractament hormonal és part constituent i constitutiva d’un procés pautat de comprensió, presa de consciència, transformació i ubicació pròpia, que no és independent de l’auto-identificació prèvia ni de l’indret cap on es vol direccionar el trànsit (fer un procés trans o romandre en el Cd). Per tant, tampoc és independent de la presentació del sí mateixa, l’expressió del gènere i del procés de producció de “la identitat” (que en dirà l’Eva) que sovint roman oculta i es constitueix també en el diàleg amb les professionals i a través de la seva lectura:

Rosa: Dificilment algú a la consulta, vale?... quan venen diuen, “vols veure una foto?”, no? I en canvi, les cross-dressers, és difícil que no acabis la visita dient, “vols que t’ensenyi una foto?”. Perquè sempre venen absolutament masculins, no?

Eva: Clar, t’ensenyen *la identitat* que no t’estan ensenyant en aquell moment, no?

(Rosa Almirall i Eva Vela. 04 de Setembre, 2013. CAP Manso; èmfasi meu)

Per aquelles persones qui provenen d’identificar-se en el Cd i decideixen fer un procés trans, “la manera d’estar en el món canvia. I t’especialitzes en el teu gènere... en el rol que vols ocupar (...) Al final la *perfo* que *haces* del teu propi gènere, es perfecciona” (Soraya). És en el sí d’aquest *procés d’especialització* que es prenen decisions entorn la pròpia trajectòria i es generen noves interpretacions entorn el cos i la constitució del gènere. És així, havent estat el Cd (o per algunes el “transvestisme”) l’espai ocupat al

l’acusació per part de la UTIG del “mal” que s’està fent al col·lectiu (transexual) no respectant els protocols que s’insereixen en programes d’investigació que s’estan fent a la Unitat.

Teresa Godás: Fins i tot hi ha algun pacient que ha vingut hormonat des d’allà, eh? [de Trànsit]. Cosa que a la Unitat ha sobtat molt perquè no tenen endocrí (...) Abans hi ha que fer unes proves, hi ha que fer una analítica. I a vegades venen sense prova i ja s’està hormonant. I a vegades, hi ha hagut algun cas que s’estava hormonant i el diagnòstic no estava clar (Teresa Godás. 27 de Setembre, 2013. UTIG).

llarg de bona part de la vida, sobretot entre aquelles de més edat. De manera diversa, qui roman en el Cd treballa en una doble direcció en el *perfeccionament* del gènere. Però “tu estàs en un *intermig* i vas ballant d’un lloc amb un altre, has de repartir l’energia d’una manera, no? I quan estàs, estàs. Però no estàs al 100%” (Soraya).

Persones com la Susanna cerquen “el benefici” de l’hormonació en una dosi baixa. Indaga amb l’hormonació com un element que contribueix al seu procés de feminització i pot facilitar el seu “passar”. Pren una dosi “lleugera” mentre és a l’estranger, que anirà reajustant en funció de les circumstàncies familiars i professionals. Refereix que en cas que no hi hagués tal context familiar, no tindria cap dubte en viure el “24x7”. Té ja traçat el pla que seguiria per cercar feina en un nou país on “et veus amb molta més força de fer un canvi així, saps? Jo fer això a Barcelona... em veuria incapaç”. Continua:

L’únic que necessita la Susanna és ser una mica més... dissimular una mica més... pels tercers, de cara als altres, la seva masculinitat (...) No és una cosa que la necessiti per ella, no? És a dir, ho necessita perquè vol... no vol que la identifiquin al cap de cinc minuts, “mira una travesti”, no? Vol evitar això. Però no té una obsessió de ser més guapa, més femenina (Susanna. 28 d’Octubre, 2013. *Skype*, Panamá).

En aquest marc complex, les interrupcions i re-adaptacions del tractament apareixen com a indicadores dels punts flacs i forts del sistema de gènere: desvelen els procediments entorn els quals es sexualitza el cos i en quin moment en salten les alarmes quan s’introdueixen fissures [en la coherència i continuïtat del *sexe-gènere-pràctica sexual-desig* de la MH de Butler (2010a: 72)]. D’aquesta manera, s’observa la línia vermella que implica per la UTIG el fet que la persona no es vulgui situar en l’extrem “*high*” o extrem d’aquest sistema graduat. I en ell, l’establiment de limitacions a través del control dels “riscos” i la regulació de la salut a partir d’uns protocols que desvelen els mecanismes de l’administració institucional del trànsit. És a dir: la pretesa gestió i governança institucional de les transformacions corporals i de les identitats de gènere.

Alba: ...No sé si en tens coneixement... En relació a criteris de salut, o en relació a criteris de... Si una persona necessita fer un procés més lent, o no vol fer un procés accelerat...?

Teresa: No, no. Més que res... depenent del seu estat de salut, de la seva analítica, dels seus nivells hormonals...

Alba: *Aha*... Però han arribat pacients que han plantejat processos....

Teresa: No, no. No hi ha hormonació a la carta.

Alba: No hi ha hormonació a la carta. Què vol dir això?

Teresa: Pues això. Tu no pots demanar... “escolti, vull lent o vull ràpid”. Això no existeix.

Alba: ...Penso que són diferents també les circumstàncies vitals de la persona...

Teresa: Però no existeix això.

Alba: Que siguin processos més lents?

Teresa: Però aquí això no existeix.

(Teresa Godás. 27 de Setembre, 2013. UTIG)

Aquelles qui han iniciat tractaments hormonals a Trànsit, expressen el reconeixement de les professionals a les necessitats personals, dubtes i tempos que comporta decidir iniciar l'hormonació. Mostren el benestar i la comoditat que els ofereix la possibilitat de pautes progressives i de re-adaptacions del tractament en funció de les circumstàncies que poden aparèixer al llarg del procés. Els “riscos” (edat, factors patològics, hàbits, etc.) es contempen en una balança juntament al desig i a la “persistència” d'aquest desig durant el trànsit. S'acompanya en la presa de decisions informades. L'absència d'establiment d'un diagnòstic diferencial, i que es tradueix en aspectes com la introducció de les dades clíniques al seu registre segons l'auto-identificació de la persona, té una conseqüència directa no sols en què persones s'aproximin al servei sinó també en la conceptualització del sí mateixa. Els ofereix un marc d'agència molt més ampli per establir la identificació (sigui quina sigui: home, Cd, travestí, travestí, trans, dona, etc.). Malgrat hi ha qui fa un tractament hormonal i roman identificant-se com a *home*, la interpretació que es fa d'aquesta identitat de gènere és subjacent a tot diàleg entorn el tractament.

L'absència del diagnòstic diferencial ofereix també un marc ampli per a la comprensió de la pròpia orientació eroticosexual, en el què usar noves o re-significades identificacions tant al situar-se en el Cd com al fer un procés trans (com *lesbiana* o *heterosexual*). En el procés trans, la identificació pot o no variar amb aquella que s'havia usat mentre la persona es situava en cross-dressing. No obstant, són *orientacions* eroticosexuals que no necessiten ser informades a les professionals per parlar de

qüestions relacionades amb la *identitat de gènere*. Tampoc guien les intervencions de les professionals a diferència de les preguntes del “test de la vida real” i les converses que es poden reiterar amb les professionals de la UTIG²⁹⁰. La Rosa exclama amb contrarietat al rostre:

Com diagnòstiques si algú té una orientació homosexual o heterosexual? Hi ha alguna eina de salut que pugui diagnosticar això? Hi ha esferes molt íntimes de la manera de ser, sentir d’una persona, que no hi pot haver cap eina que... que determini si sí o si no amb total seguretat (Rosa Almirall. 04 de Setembre, 2013. CAP Manso).

Es certifica l’existència d’unes eines interpretatives de les professionals amb el focus en l’auto-identificació de les persones i la heterogeneïtat terminològica. Així es mostra en aquesta conversa informal entre l’Eva i la Rosa: “si una persona es defineix com a travestí, si l’he d’anomenar d’algun... l’anomenaré com a travestí” (Eva)... “no n’he catalogat cap com a travestí (...) Perquè els que han vingut d’EnFemme, cross-dresser...” (Rosa). Les eines interpretatives es desvelen, també i d’altra banda, en aquelles aproximacions en què no es recull explícitament la construcció sociocultural de l’experiència, i els factors socials esdevenen preteses variables biomèdiques que queden insertes en la taxonomia existent: “*que una persona diga que es travesti no quiere decir que sea travesti (...) Bueno, yo soy, yo soy... Tendrás que ver qué es lo que piensa, que es lo sinónimo, para decir, dentro de la clasificación tuya*”. L’Esther usa tals paraules per parlar-me de les travestis llatinoamericanes. Per ella són “transexuals” [controvèrsia classificatòria que Vartabedian (2012) ha estudiat àmpliament]. Paraules que, al mateix temps, contribueixen a la fixació de les categories [també al seu ús estratègic i als seus punts de fuga], i delimiten la constitució no sols de les identitats, sinó l’espai d’administració i governança de les modificacions corporals.

²⁹⁰ El “test de la vida real” és un procediment de confirmació diagnòstica altament estereotipat, mitjançant el qual la persona ha d’anar adoptant una aparença “en consonància” amb la seva identitat de gènere. Des de Hopkins, un dels requisits per a determinar la “transsexualitat” en el procés diagnòstic i terapèutic, és que la persona ha de demostrar una orientació sexual “contrària” a la identitat de gènere a què es transita. Gómez, en una investigació entorn la utilitat clínica de l’Inventari dels Rols Sexuals de Bem, BSRI (una mesura global de la construcció cultural de la masculinitat i feminitat en l’avaluació psicològica de les persones transexuals espanyoles), desvela en la descripció del procediment: “*all transsexuals selected were sexually attracted to individuals with the same original biological sex. Sexual orientation was established by asking what partner (a man, a woman, both, or neither) the patient would prefer or feel attraction to if they were completely free to choose and the body did not interfere*” (Gómez-Gil et al. 2012: 306). Moltes persones qui han passat per la UTIG, externes a aquesta recerca i qui conec a través d’altres investigadores o de persones del moviment pro-despatologització, destaquen haver “mentit” per facilitar l’accés al tractament.

Les professionals de Trànsit reconeixen la possibilitat del benestar en ambdues esferes “com a homes” i “com a dones”²⁹¹. Perceben “un mateix sentiment” entre “Cds” i trans: de “sentir-se bé com a dones”. Les acompanya el dubte de si “l’origen és el mateix, però que cadascú ha buscat el seu camí de maneres diferents”. *Camins* on algunes d’elles han pogut trobar entorns “amables”. Ho diuen referint a les seves parelles però també a grups com EnFemme. Les professionals reconeixen “l’ambivalència” del desig de trànsit i la “impossibilitat de transitar per circumstàncies externes”. La Rosa menciona com en certs moments el món del Cd, i per tant ésser en dues esferes, ha permès “sobreviure” a possibles processos de “malaltia mental” al tenir una “via d’escapament” i no tenir una dificultat afegida, per exemple en el mercat laboral. La comprensió d’aquesta dimensió sociocultural és correlativa al *sistema graduat* del trànsit que es facilita.

L’abordatge de l’acompanyament de Trànsit en aquesta “transició complerta, incomplerta, semi, o lo que sigui...”, es vincula a la co-regulació d’aquesta dimensió social: “no cal que tu vulguis arribar a un punt determinat que nosaltres marquem per considerar que vols transitar”. El reconeixement d’un sistema múltiple del gènere (Bem 1995) s’acompanya de la percepció que tenen l’Eva i la Rosa de l’existència d’una multiplicitat de processos de feminització i masculinització del cos, delineats pel cúmul de circumstàncies (consegüentment exclou “*la variante de la naturaleza*” de l’Esther). Per les professionals, aquelles qui tenen coneixement de les tècniques del Cd poden obtenir processos de feminització “que arriben més lluny” que els processos “biològics”: “no des del punt de vista biològic, no?, sinó que externament les visualitzis com a més femenines”.

El nou terreny de discussió i negociació que s’obre amb Trànsit però, continua realitzant-se a partir del diàleg amb l’experiència mèdica. D’una banda, la tensió amb la idea del diagnòstic disminueix. Però d’altra banda, continua present la comprensió biomèdica d’un “límit biològic de feminització” (que les professionals també reconeixen en les “dones biològiques” i amb uns diferents “graus de feminització”). Existeix una gran diferència entre els serveis a l’hora de concebre l’administració hormonal d’aquesta “arribada a la màxima potencialització”. Segons els protocols

²⁹¹ De les persones d’EnFemme qui la Rosa ha visitat, ha estat una persona qui li ha expressat que “ja l’hi està bé fer les màximes funcions a la societat com a home”.

estàndards que s'usen a la UTIG: dos anys o dos anys i mig. A Trànsit es fa depenent de la temporalitat desitjada i la voluntat (o no) “d’arribar” a aquest “màxim de feminització”. És a dir, depèn del creixement mamari, la modulació de la veu, la distribució de la grassa corporal, etc.; o bé d’on es *percep* que el cos deixa de modelar-se, i a partir del qual es manté estable el tractament hormonal.

En primer lloc, tal comprensió marca una diferència en relació a la *temporalitat* del procés. A Trànsit contempen com el procés de feminització de les “Cds” sovint es fa en baixes dosis i més espaiat. És la situació de la Isabel, avui dia en un procés trans, per qui “la imatge és molt important” en la seva feina i no vol córrer el risc a la seva pèrdua. En segon lloc, tal comprensió marca una diferència d’on es situa *la decisió* entorn el tractament, fet que re-configura la relació entre persona i professional. No obstant, tot i l’adaptació a la realitat de cada persona, continua operant també en aquest context el que Martínez (2000) concep com la incorporació de les estructures *biològiques* en la lògica de la biomedicina. La persona té la possibilitat d’ocupar diferents indrets en el sistema graduat, en una relació contínua pròpia del paradigma de la biomedicina: hormona femenina → trànsit cap a lo femení / hormona masculina → trànsit cap a lo masculí.

Un dia plujós d’abril, dinem amb la Carol a una pizzeria propera al club. La pèrdua de pes és evident, 12-13 quilos em diu. La pell i els ulls li brillen. Em demana que m’assegui i engegui la gravadora corrents; m’ha d’explicar moltes coses. He arribat xopa de cap a peus i abans no em tregui la roba descarrega: “em sento dona, i vull tirar-ho endavant”. Quasi un any abans, quan arribà a EnFemme “obrint la gabieta en una més gran”, m’havia comentat que a la seva edat [68 anys] l’hormonació era “un món que per mi ja està passat”. Quelcom inconcebible més enllà que “passés alguna cosa fora de lo normal”: es quedés com a unitat sola fora la família, es canviés de ciutat... així com modifiqués el nom del DNI. Fins llavors, feia un paral·lelisme entre el Cd i l’excitació sexual, en la seva “declinació” amb els anys: “puc venir aquí una mica com la tieta d’EnFemme, però no puc venir com la iaia d’EnFemme perquè això seria massa. Arriba un moment que tampoc tu sortiràs, també ja et conformes amb menys” (ella i d’altres em parlen de la possible “declinació” del *desig* del Cd relacionada també amb les possibilitats de “passar”, el retorn a l’armari vinculat a circumstàncies familiars, etc.). Ara la Carol ha decidit fer un tractament hormonal supervisat.

Quan comences a sentir-te femenina... quan surts de la dutxa t'has de mirar al mirall. Però no t'has de mirar al mirall amb coqueteria, no. Amb ulls crítics [èmfasis]. I et veus tots els defectes (...) I vaig dir “nena, tu així no pots estar”. Una cosa és que siguis gran i una altra... ja se m'ha passat la joventut per vida però clar, foca no! O sigui, “nena, aprima't”. I vaig començar a aprimar-me.

(...)

Vaig anar a la Rosa per saber si a la meva edat les hormones em podien alterar la salut. I em va dir “no, si ho fem bé no té perquè alterar-te res” (...) “Deixaràs de tenir testosterona, [el penis] no et servirà per res...”. “Bueno jo... a aquesta edat, ja només em serveix per pixar”.

(...)

“Bueno Linda [nom com a Cd]... quan arribi el moment... això anirà desenvolupant-se! Tu no li has dit a la teva dona?” “No”. “Clar, és que li tindràs que dir perquè arribarà un moment que això serà inevitable. Tu ja seràs una tia i no li hauràs dit que t'estàs hormonant (...) Quan arribi el moment, sabràs aturar-te?” “Sí, clar!” Una merda! [rialla] Hi vaig tornar ara fa res i li vaig dir “no vull deixar d'hormonar-me. No, no...”. I la Rosa em va dir “a veure, has de canviar la tàctica amb la teva dona”.

(...)

Que volia hormonar-me [a la seva muller]. Em va dir que no, “que quina necessitat tenia”. I li vaig argumentar que jo em sento dona. Això no li amago. El que passa és que ella no m'accepta. Jo entenc que té que ser molt difícil, perquè si tu estàs 40 anys amb una persona que et pensaves que era un *tio* [èmfasis] i ara resulta que és una cosa rara, doncs és lògic que no ho pugui acceptar. Jo la cosa rara la puc amagar davant dels amics... Perquè ella voldria tenir-me, com aquell qui diu, darrera el traster. I quan tingués que sortir a fora em revisaria, “sí, ara pots sortir”. Però no vol dir-ho ni als fills, ni a les amistats... En canvi jo ho diria a tothom.

(Carol. 03 d'Abril, 2013. Pizzeria del barri d'EnFemme)

La mirada i intenció entorn una mateixa, activa i dirigeix els processos de modificació corporal relacionats amb els processos de feminització. La Soraya parla de l'*expectativa*: “en lo que jo espero convertir-me, no? (...) L'efecte que faci en mi com a dona”. Tal *expectativa* circula prèviament a l'administració hormonal, i en el sí del mateix context sociocultural i biomèdic. “Arribarà un moment que això serà inevitable. Tu ja seràs una tia”, diu la Carol. L'expectació i també el temor de l'hormonació, va sovint de la mà d'una expectativa d'irreversibilitat.

El creixement mamari, la redistribució de la grassa corporal, la pèrdua de musculació sobretot a la zona del pit i espatlla, l'arrodoniment de la cintura, la pell seca i suau, etc. són una expressió de les *formes i sensacions* que les persones associen a allò “natural” de lo “femení”. En un primer moment, algunes com la Susanna les cerquen: “quan comences a prendre, comences com... a buscar canvis, no? Qualsevol canvi, el veus com benvingut, no?”. Diu no haver-ne percebut cap durant uns mesos. La Carol, des del primer instant, fa referència a la sensibilitat del mugró: “el meu metabolisme femení, em fa sentir tot això”. L'emoció a flor de pell i la falta de vitalitat i energia, es vinculen també a la presa d'hormones. També s'hi relaciona la variabilitat de les seves emocions: en el cavalcar, sovint i de manera cíclica, entre la tristesa i la felicitat en els primers temps de tractament. Algunes connecten aquesta inconstància als cicles mensuals de les “dones” (al llarg del treball de camp moltes m'han expressat el desig de “sentir la regla”²⁹²).

Cap d'elles fa dialogar l'efecte de les hormones amb un sentiment/uns sentiments multifactorials que poden ésser produïts per la ruptura amb la família, l'afrontament amb el món laboral d'aquelles més joves (qui no són jubilades), l'impacte de presentar-se en esferes socials, etc.; o l'emoció que resulta per a moltes percebre's “ubicades” després d'anys buscant un espai on identificar-se. Cap d'elles relaciona tampoc “la iniciativa, el coratge i el vigor” que implica una exposició pública-quotidiana “com a dona” o trans, a un “compost sexual masculí” (vegeu Kruif a Fausto-Sterling 2006: 180). Si fos així, es provocaria un curtcircuit estratègic en la significació de les hormones i l'experiència del gènere; tant en la dimensió subjectiva de l'experiència com en relació al paradigma que sosté les narratives biomèdiques.

En aquest context, la molècula sembla ser un dels ingredients que influencia no sols l'emoció sinó el procés de subjectivació. En paral·lel, el retorn a les “hormones” (a la biologia) sembla ser útil per comprendre's i explicar-se. A través d'elles i dels discursos entorn elles, la persona “sent” (l'emoció) i es “sent dona” (emoció que hi relaciona). Al mateix temps, “sentir-se dona” és la causalitat de l'emoció i la persona atorga una significat de gènere a l'emoció:

Jo no havia plorat mai per res. Ara ploro i són les hormones (...) Em podia venir... aquell nus que et ve aquí [s'estreny el coll], i d'aquí no passava.

²⁹² Per un aprofundiment entorn les polítiques de la menstruació, vegeu Guillo (2013).

Però és que ara, no podia més... Era bestial. I això per mi són les hormones. O que em *sentí* dona. *Sentir-me* dona (Carol. 03 d'Abril, 2013. Pizzeria del barri d'EnFemme; èmfasi meu).

La inhibició del desig sexual, sempre vinculada a la dificultat (o impossibilitat) d'erecció, és el primer aspecte que diuen sentir les persones qui prenen combinacions “d'anti-andrògens” i “hormona femenina”²⁹³. Front aquesta percepció somàtica i sensorial, la Susanna ha irromput el tractament durant el mes d'agost en què la seva família ha viatjat a veure-la a Panamà: per “complir conjugalment i sexualment” amb la seva muller. Aquesta situació mostra una de les readaptacions del tractament a què referia anteriorment, en què “la ‘funcionalitat’ com a marit” que es vincula a lo *sexual* i coito-centrat, opera per mantenir la coherència del sistema heteronormatiu. El “passar” com a *home* amb la performance efectiva del rol sexual, dóna accés a la categoria “heterosexual” que d'altra manera és en risc. D'altra manera, apareixeria una interrupció. La Susanna em parla del seu “rol” en pràctiques anals durant la seva estança a Llatinoamèrica, mentre feia el tractament (quan m'explica els càlculs dels temps del seu procés digestiu per tal de mantenir net “l'organisme”).

La Carol refereix al “*pallac*” que “no em serveix per res (...) que no tinc testosterona ni tinc res”, que durant tota la vida ha dut “amagat” quan havia d'anar amb banyador. Ella inicià el tractament hormonal a “marxa lenta” quan encara vivia amb la seva muller. Al divorciar-se començà a “anar a *tope*” (de dues dosis de Meriestra i una d'Androcurt, a tres més dues). Avui dia però, ha disminuït de nou les dosis. Vol mantenir relacions sexuals amb la Lilly, la seva actual companya, i poder tenir “alguna” erecció. Comenta que ja no ejacula sinó que “li surt una *babeta*”, vinculant l'absència (o “atrofia”) de la secreció interna al desenvolupament del seu cos femení²⁹⁴.

La Mar inicià el tractament a tall de “tast” en els darrers instants de convivència amb la seva parella, amb qui diu que no mantingué relacions sexuals (coitals) al llarg dels darrers anys. L'hormonació l'ha deixat “castrada” i ara és readaptant les dosis amb voluntat que li “retorni” el desig sexual. Atribueix la “libido 0” també a la seva “vida complicada”. Puntualitzo: a la dificultat de gestió del procés trans amb la parella, al

²⁹³ Comprenc dels seus relats que totes aquelles qui me'n parlen són persones “funcionals” a nivell erètil. *Ser funcional* és un dels components que vinculen (es vincula) a la significació de la seva masculinitat.

²⁹⁴ Vegeu Heape i Bell a Fausto-Sterling (2006: 192, 383), entorn com la condició de la dona depèn del seu metabolisme, i aquest és sota la influència de les seves secrecions internes.

divorci, la impossibilitat de veure a la seva filla arrel d'aquest, la manca d'un treball estable, el canvi constant de residència, etc. El reconeixement de la "resposta sexual" vinculada a la individualitat, al "desig" i a les "fantasies", duen a les professionals de Trànsit a mantenir la dosis amb què la persona també es sent "còmode" en la dimensió referent a la sexualitat.

Apareix una "sexualització" de les diferents parts corporals en la interacció amb les "hormones sexuals" (Fausto-Sterling 2006). S'observa per exemple, com l'hormona actua en el creixement mamari. M'interrogo però, per què [o per a què] aquestes hormones de creixement són significades com a femenines. La correlació "augment de mama i/o sensibilitat \leftrightarrow feminitat" és un dels resultats del procés cultural d'aproximació a l'hormonació²⁹⁵. Hi ha una comprensió de les sensacions corporals i del sí mateixa a través de les molècules que la biomedicina brinda. Adaptant la interrogació de Fausto-Sterling (2006: 222), si les hormones no es poguessin definir com a femenines i masculines, com es podria traduir l'experiència de persones que anhelaven accedir a d'altres identitats de gènere a través d'aquests components químics?

Paral·lelament, la interacció amb l'hormonació sexualitza les narratives i consegüentment incideix en els processos de subjectivació:

Susanna: Hi ha un moment que la Susanna, també per temes hormonals, no?, però està molt trista perquè troba a faltar els fills, no? Però clar, sap que els fills que troba a faltar són els mateixos que no li deixen... en principi, no li deixen ser ella mateixa, no?

Alba: És que la maternitat és dura, eh? [bromejant]

Susanna: Sí, sí. Però veus? Jo ara aquí [a Panamà], si pogués tocar una vareta màgica, crec que la Susanna li encantaria convertir-se en mare dels seus fills, no? Però sap que això no pot ser, saps? Que això no pot ser. És impossible, és impossible. Els rols estan massa marcats, les vides estan massa definides.

(Susanna. 28 d'Octubre, 2013. *Skype*, Panamà)

S'observa en el relat un paral·lelisme amb les lectures de Carl R. Moore, de com es feminitzava la conducta parental masculina amb la implementació d'ovaris a rates

²⁹⁵ L'any 1937, Nelson i Merckel es sorprenen de l'estimulació del creixement mamari que provoca l'administració de testosterona. Semblava imitar l'activitat de la progesterona en femelles conills (Fausto-Sterling 2006: 221, 394).

mascles: els “mascles feminitzats” volien “exercir de mares” (Fausto-Sterling 2006: 200). Sorgeix en el relat la tensió que existeix entre una re-biologització dels processos culturals i la consciència paral·lela de certes posicions de caràcter sociocultural: els “rols”. La “potència de l’hormona” a què refereix la Soraya sorpresa dels canvis que genera en les persones, el llenguatge –material- en el què “l’hormona” es constitueix i significa, té una afectació important en el procés sensitiu i de racionalització de l’experiència.

El llenguatge es vincula a la producció corporal, i viceversa. És a dir, en el mateix procés de producció corporal, el llenguatge torna a constituir-se novament. Els recents tractaments hormonals no són exempts o aliens al fort vincle que existeix entre Trànsit i els moviments per la despatologització trans²⁹⁶. Per tant, no són aliens a la connexió entre els discursos dels moviments i les professionals del servei. Aquests *discursos* o aquest llenguatge, *toquen* a les persones qui s’atansen al servei i poden no provenir d’entorns trans. “*Tocar*” en el sentit d’Ahmed (2014), de modelar la seva superfície; i que influencien el moviment d’un lloc com a “travesti” a un lloc com a “trans”. Ho descriu la Soraya:

El contacte entre els diferents col·lectius fa que... que cada vegada més... Els límits entre categories, es vagin... (...) Es faci com més fluid, no? (...) Lo que abans em servia per entendre i per reflexionar sobre què li passa algú, és que ja no serveix! I fins i tot em diuen, “ara entenc el que em passa! És que no sóc una persona travesti! Sóc una persona trans” (...) La meua reflexió va precisament, a desfigurar aquestes... aquests límits tant marcats per categories lingüístiques, que no corresponen a l’experiència.

Moments més tard, el seu relat desvela una dinàmica que esdevé circular i retroalimentada:

I provar la meua feminitat, amb un component extern, que pot ser químic, dóna un joc diferent, ehm... a no fer-ho. Tinc la possibilitat? Ho faig. I això em posiciona en un altre lloc diferent en el que estava abans (Soraya. 16 de Gener, 2014. CAP Manso).

²⁹⁶ El primer contacte de les professionals de Trànsit amb el moviment pro-despatologització, ocorre durant unes jornades del Departament de Salut entorn la “web jove”, en què Miquel Missé intervé [web “Canal Salut, Sexe Joves”: <http://sexejoves.gencat.cat/ca/>]. D’allí en surt una primera idea per atendre a persones trans al marc del Programa Sanitari d’Atenció a la Salut Sexual i Reproductiva de l’ICS. No es durà a terme fins al cap de tres anys, moment en què certes circumstàncies laborals faciliten a la Rosa treballar en l’obertura del servei.

L'aproximació als discursos biomèdics facilita a les persones iniciar l'hormonació. Moltes d'elles ho fan concebut-se prèviament com a persones trans. Per tant, amb una aproximació a la biomedicina possiblement influenciada pels discursos pro-despatologització. Paral·lelament però, és el *contacte* amb el “component extern/químic”, el “provar la meva feminitat” (que ocorre en una atmosfera on ambdós discursos actuen o convergeixen), allò que catalitza a la persona de la posició prèvia del Cd i la situa en una “nova” ubicació: sovint una *identitat trans*, que es sols percep de mode permanent i irreversible.

Per cloure: “Al·lucino amb la potència de l'hormona”. La *química* dels discursos

Els processos de producció corporal del Cd s'han constituït al llarg d'anys en relació a les tècniques i estratègies associades als trànsits (sovint de caràcter temporal), i a la seva discussió i negociació oculta o bé directa amb l'entorn social més immediat. L'àmplia gamma de tècniques de “perfeccionament” corporal, s'han construït fins llavors en un context d'obtenció individual del producte, d'autogestió i d'auto-governança del trànsit, que no ha restat aliè a la gestió del Secret, sinó que s'ha vertebrat a través d'ella.

L'obertura d'un nou marc institucional es vincula a l'emergència d'una reivindicació d'atenció pública a la salut trans, i per tant, a l'existència d'una agència individual i col·lectiva (dels feminismes i dels moviments trans) que està esdevenint un element clau en les polítiques corporals i identitàries contemporànies. Aquest nou context ha transformat els processos d'accés i consum de les “hormones sexuals”. L'aproximació de les persones qui practiquen el Cd als tractaments hormonals, no és fruit d'una tria arbitrària entre paradigmes científics en competència, sinó de l'obertura d'una possibilitat d'accés a modificacions corporals que d'altra manera no els era reconeguda. I que introdueix a la persona i al col·lectiu, en un diàleg directe amb un nou actor de caràcter institucional; i en un nou terreny de negociació de la pròpia governança. En el cas d'aquelles qui decideixen iniciar un tractament, aquest nou actor passa a co-administrar les transformacions corporals.

En aquest encontre, la persona no és externa a la tensió que existeix amb el paradigma de la biomedicina: insert no sols a la seva quotidianitat sinó també, en menor o major mesura, a l'imaginari de les professionals. L'heterogeneïtat de les pràctiques de

biomedicalització tenen una heterogeneïtat d'impactes en la vida de les persones. Incideixen en la conformació de les identitats, i al mateix temps, potencien la possibilitat d'agència en els processos d'auto-identificació i regulació dels trànsits corporals. En aquest context, les "hormones sexuals" passen a actuar com un nou element en la constitució de les identitats de gènere. Les experiències de les persones en la interacció amb elles, revelen els discursos i interpretacions del sistema de gènere, i com es duen a terme els processos de sexualització del cos. I desvelen els discursos biomèdics entorn les nostres experiències: percepcions sensorials i corporals que hem après a interpretar com a fenòmens biològics.

El cross-dressing s'ha desvelat com una manifestació de la plasticitat anatòmica, de la producció i la reproducció del gènere a través de les transformacions corporals. A través de tota modificació, es *senten* i *veuen* les fronteres del gènere i les seves possibilitats, manifestant el marge d'acció per a la producció dels cossos. L'hormonació no determina "el pas" del cross-dressing al trans. Hi ha qui practica el Cd que segueix tractaments hormonals, i trans que no ho fan [tal com passa entre persones "cis"]. No obstant, l'experiència amb les hormones -i els discursos que les envolten- possibiliten un emmotllament a "la forma" desitjada i consegüent benestar, així com una idea de plasticitat del cos que té un límit o un "final" (quasi sempre vinculat amb la percepció de la identitat). A diferència de l'hormonació, d'altres tècniques de modificació corporal faciliten posar en marxa possibilitats il·limitades de canvi, definint-se en l'acte mateix de la reversibilitat, la gran mal·leabilitat de les formes corporals i del gènere.

La interacció amb l'esfera de l'hormonació -no sols del component "químic" sinó dels actors socials implicats en la seva significació i administració- però, sembla difuminar la importància de l'existència d'*artefactes culturals* que operen en la sexualització dels cossos. Així com sembla difuminar una lectura del gènere des de la seva plasticitat, que les "tècniques de perfeccionament" (i els trànsits temporals) posaven de manera clarivident damunt la taula. La constitució del què Paul Rabinow (1992) en diu noves "biosocialitats", a través de l'hormonació en el cross-dressing, podria córrer el risc de re-naturalitzar la producció dels cossos i de les identitats, sinó es centra l'atenció en la (co)producció social d'allò biològic (Fausto-Sterling 2006). Finalment però, la interacció amb l'esfera de l'hormonació desvela la intencionalitat dels trànsits i les seves ambivalències, el dinamisme dels plantejaments entorn les identitats i la seva convergència amb els projectes personals, relacions socials i familiars.

PART VI.
LES PARELLES, MATRIMONIS
I FAMÍLIES

CAPÍTOL 7. “QUAN JO SURTO DE L’ARMARI, ELLA ENTRA”. QUAN “LES DONES DE LES DONES” ESDEVENEN GARANTS DEL SECRET PÚBLIC

Ser extraño no es un estado fijo sino una relación en disputa en la que, por cierto, hasta el más familiar de los familiares puede caer (Sabido 2012: 17).

És dia 12 de desembre del 2013, un dels tants dijous al vespre en què ens apleguem més d’una vintena de persones a EnFemme per a fer la sessió de teràpia grupal. La darrera havia transcorregut a partir de l’Helena qui, després d’estar uns mesos sense trepitjar el club, relatà com li havia explicat a la seva muller que “li agradava *vestir-se de dona*”. Rebo *in situ* el convit de la Soraya per obrir una discussió que jo havia posat damunt la taula als darrers minuts de la sessió anterior. Es desprèn de les tantes voltes que els sento a dir: “quan jo surto de l’armari, ella entra”.

Alba: Dir-ho [que “et vesteixes”] propicia tot de circumstàncies difícils, evidents. Però també l’altra persona pren la responsabilitat de què fer amb aquesta nova informació (...) Per mi, pressuposar que la meua parella es quedarà dins un armari, és situar en una posició desigual a l’altra. Perquè pressuposo que ella actuarà amb unes pressuposicions que són meves, no seves d’avantmà.

Mar: Jo a la meua parella li vaig dir de sortida i era un altre rotllo, no? Però jo ho entenc una miqueta així, no? “És que a mi m’agrada que em facin pessigolles als peus mentre m’estàs tocant aquí”. I són coses íntimes. Si la persona que està experimentant sóc jo, i li dic a la parella i ho porto a la intimitat, és normal que es quedi a la intimitat.

Alba: ... Per mi, el que marca la diferència de fer pessigolles als peus és que [el Cd] forma part de l’àmbit de la intimitat perquè no pot estar a l’àmbit de lo públic.

Cèlia [companya de la Xènia]: Ells ens ho comuniquen, nosaltres ho rebem. I jo evidentment tinc la meua responsabilitat, i ell té la seva (...) Hi pot haver-hi un moment que un necessiti anar més enllà, i l’altre no ho necessiti (...) “Fins aquí puc arribar, però sóc incapaç d’assumir la mirada de tothom damunt meu”. O sigui, no. O sí, “anem a provar-ho. Anem a fer-ho entre els dos, i ho equilibrem”. Tot depèn de les necessitats. Si només queda amb un *cross* d’aquells d’anada i vinguda, tampoc té més importància, penso jo (...) Però si ja no és això, que va més enllà... Perquè vosaltres també us aneu corregint, i tampoc saps on acabaria.

Carme [companya de la Xesca]: Lo primer que t’impacta, és que tu allò ho has d’entendre (...) Si no s’accepta és impossible, Alba. Perquè si no, és aquesta anada i vinguda, no? Ho accepto des d’aquí. Però llavors, aquell dia

veig que s'està vestint... I se'm creua tot i l'escanyaries! (...) L'altra acceptació és quan aconseguixes ja no veure-ho, que és diferent. Integrar-ho de tal manera que ja forma part de la persona. I si te l'estimes de debò, i no només vols estar amb ella perquè estàs dependent d'ella o perquè et dóna prestigi estar amb ella, o perquè tens un cercle de confort i de comoditat que trencar-lo és molt difícil i fa molta mandra... (...) Quan no ho tens acceptat, tu no pots comunicar-lis als altres. Perquè els altres capten de tu el que no dius, però que comuniqués. Que en el fons ets una víctima o que tens por, i el que no dic i el què diran. Simplement et quedes tancat per això.

Soraya: Mai vas a poder controlar una cosa que és incontrolable. L'altra és, la teva necessitat de controlar. Clar. Hi ha coses que... si són de l'altra, no pots controlar. Però sí que pots controlar tu la teva parcel·la. Què vols fer tu amb tot això?

Cèlia: Controles quan comences. Però a vegades es pot complicar i... a vegades dius, "però no m'has dit...?". "Sí, però no em pensava que em sentiria malament". I tu no ho pots dir, "que segur que menjaràs allò i et *sentarà* de conya". No ho saps. Intueixes que sí, i que podràs amb això. I que *vale*, provem-ho (...) L'altre com que t'estima t'accepta... Pues depèn. Tu ets el que origina les ganes de fer-ho. No ets tu que dius, "va, vesteix-te que ara no t'aguanto".

Carol: Per altra banda, tu ets la primera que estàs acollonida, que tens moltes pors al damunt.

Soraya: Al final, l'armari el tenim dintre, no? O sigui, la sensació que apuntem sempre cap enfora... Però penso que hi ha un tema, que realment l'armari...

Carol: És com una motxilla.

Des-figurant el començ del pròleg de Taussig (2010), quan la figura de "l'home", "el marit" o "el pare" és profanat, sembla ser que un excés d'energia negativa sol despendre's de l'interior de la relació en qüestió. "*Este estado negativo puede interpretarse como más sagrado que 'lo sagrado'*" (idem:13). Trontollen les bases d'una de les institucions més "sagrades" de la nostra societat occidental, la institució matrimonial, els ciments de la qual són constituïts de secrets compartits o secrets públics com la "infidelitat": "enganyar la teva dona amb una altra dona"²⁹⁷. Malgrat

²⁹⁷ Cal comprendre la idea de manera contextual al capítol, a través del marc heteronormatiu i monògam en què és constituïda la institució social del matrimoni. Per tant, un marc en què es dota de contingut la "infidelitat". No pretenc fer esment aquí, a la complexitat de les *identitats* de gènere i *orientacions* del desig implicades en les relacions sexoafectives i convivencials a les nostres societats occidentals (ni de les del Cd). Tampoc, a les direccions en què es duen a terme les "infidelitats", qui és "infidel" amb qui. Sinó a unes dinàmiques de constitució del poder intrínseques a la institució (hetero)matrimonial, del què la "infidelitat" n'és un element mediador i modela l'organització de tal institució.

l'existència de tots ells, el nou Secret “m'agrada vestir-me de dona”, apareix al centre dels grans secrets. Sovint, imprevisible i espontàniament. Un secret que fins a l'instant no era ni tant sols conceptualitzat, i que a partir de llavors és difícil d'articular. Destapa un conjunt d'emocions intenses i percepcions del risc que agiten les bases del llaç romàntic, i que ens informen entorn l'economia dels afectes, l'organització i la jerarquització dels elements afectius (Ahmed 2014, Esteban 2011). Però més enllà, concerneix el nucli de la identitat i la seva vulnerabilitat, el de totes les persones implicades: allò que esdevé “més sagrat que lo sagrat”.

Fins l'instant de “la confessió”, l'espai de significació de l'amor [romàntic] semblava ser al marc de la intimitat. Què passa quan “la intimitat” corre el risc de traslladar-se a “l'esfera pública”? Què passa quan el reconeixement del “jo més íntim” (Illouz 2012) es situa clarament fora de l'espai privat, en el món polític? “*Qué sucedería si la verdad no fuera tan sólo un secreto sino un 'secreto público', como es el caso del conocimiento social más importante, el hecho de 'saber qué no hay que saber'?*” (Taussig 2010: 14). Què passa quan aquest “saber què no s'ha de saber” es situa a l'interior d'una xarxa àmplia de coneixements socials i poders entrelaçats que en fan inhabitable el seu silenci i concerneix el nucli de la pròpia identitat?

El propòsit d'aquest capítol és abordar la percepció dels “riscos” que apareix amb la revelació del Secret. Em permet comprendre els mecanismes que es posen en marxa per tal de minimitzar el que es percep com a dany actual o bé potencial a partir de la pràctica Cd, així com observar les “arrels socioculturals del risc” (Romaní 2013: 103)²⁹⁸: els efectes esperats, la dimensió i expansió esperada del seu impacte, la consideració prèvia de qui realitza tal pràctica o similar, etc. Malgrat ser conscients d'elles, Taussig anomena que el secret no es pot abordar directament perquè amb la seva revelació emergeix a la superfície i ens llisca de les mans per romandre, sovint, altre cop en la profunditat. L'antropòloga n'ha d'enfrontar “la resistència” (Taussig 2010: 13).

El capítol és escrit a través de les veus de les parelles qui me n'han volgut parlar. En elles es desvelen els silencis d'aquelles qui s'han mantingut al marge: o bé a partir de

²⁹⁸ La investigació entorn els conceptes de “risc” i “dany” associats al consum que s'està duent a terme en relació al desenvolupament de les polítiques públiques catalanes i estatals en l'àmbit de les drogues, m'ha estat cabdal a mode de comparativa en l'abordatge del present capítol (vegeu Romaní 2013; Martínez i Pallarés 2013).

la seva negativa en participar de la recerca, o bé de la voluntat en conèixer “res de res” del món del Cd. Els silencis i també les paraules d’aquestes darreres, arriben a través de les seves parelles (és a dir, de qui practica el Cd). I em retornen a la imatge del “formatge gruyère” de què parlava Taussig (2010: 69): d’aquest coneixement fundat en l’actiu “no-saber”. Algunes de les “dones de les dones” s’han ajuntat a través del club en els darrers dos anys, cercant un espai de recolzament mutu. D’altres, diuen no haver-ho necessitat. Per petició d’una d’elles no he accedit al grup, però m’han fet arribar obertament els seus temors, dubtes i desitjos. Com em revela la Griselda, “totes tenim les mateixes por. Amb un grau diferent, amb un grau més amunt o més avall. I no sempre tenim la mateixa por cada una”. La Cèlia m’ofereix la clau per comprendre les línies que segueixen: “no estic acostumada a parlar d’això. Estic acostumada a viure-ho”.

7.1. La Confessió. “Si no coneixes, no veus. I si no veus, com pots donar validesa?”

Un cop has fet el pas d’obrir l’armari o de *ficar* els altres a dins de l’armari (...) has de gestionar minut a minut, setmana rere setmana i segon rere segon (Patricia. 14 de Novembre, 2013. Grup de Teràpia, EnFemme).

“Aquest moment no es pot racionalitzar. Simplement, has de decidir que saltes” (Alexa). Posar damunt la taula la dimensió del Cd, sovint representa un *punt d’inflexió* en una relació de parella o matrimonial malgrat pugui no semblar ocórrer a l’instant. És independent de la complexa planificació que sovint s’ha tramada i que comporta anticipacions com les de l’Alexa, qui temps abans de “la confessió” havia performat a Françoise Hardy cantant *L’amour fou* a l’aniversari de quaranta anys d’una cosina seva. És independent del “moment idoni” que moltes d’elles cerquen: “com li diràs, en quin moment, quina pot ser la seva resposta, etc.” (Xesca). I que pregunten en grup de teràpia o en converses informals a les parelles qui ho coneixen, i n’és motiu per sol·licitar sessions de teràpia individual amb la Soraya. El punt d’inflexió apareix a pesar de la “frase d’abordatge” que preparen per encarar l’encontre: “m’agrada vestir-me de dona” (Helena) o “sóc cross-dress” (Xesca). L’únic “avís per navegants” que llença la Carme amb fermesa advertint de la importància de no introduir el “yo soy” sinó el “hobby” o la “pràctica”, és: “el típic començament de frase ‘t’he de dir una cosa i és molt important’...

això ja et posa en guàrdia”. Més tard ho clarifica referint a allò que sempre s’espera per part de les mullers: la infidelitat²⁹⁹. La Sofia considera que a partir de tal punt “la vida serà diferent”. Totes senten que les reaccions que es deriven poden intuir-se però mai preveure.

Els motius que duen a les persones a no desvelar la pràctica es relacionen sovint amb la percepció de *la pèrdua*: “és que no tinc necessitat, no té cap benefici. Tot són desavantatges”. La Susanna diu no necessitar l’aprovació de ningú i haver creat una “barrera” perquè “un món no m’afecti a l’altre”. Compara tal argumentació amb la necessitat de no revelar les seves “infidelitats” que considera com “enganyar la teva dona amb una altra dona”³⁰⁰. Tant ella com la Júlia o la Sharon, qui tampoc ho han explicat als seus matrimonis (per la Sharon ara ex-matrimoni) i així desitgen continuar, gaudeixen d’un ampli temps de lleure allunyat de la família degut a les seves circumstàncies laborals: ser fora del país, ser sòcia empresarial amb jornada flexible o cercant feina.

“Enganyar la teva dona amb una altra dona” és una idea que circula en dues direccions més. D’una banda, la Patrícia relaciona el Secret amb el sentiment de culpabilitat del marit “convencional” (el “que posa les banyes a la seva dona amb una altra dona”). En paral·lel, aquesta “altra dona” esdevenen elles mateixes (en el cross-dressing). El temor a la fractura de la família i a “fer mal” és majoritàriament el principal argument per no explicar-ho. Per algunes es relaciona amb la “por que paralitza (...) la impossibilitat de poder comunicar”, que la Soraya diu haver-se trobat acompanyant en teràpia. Apunta que “l’element més transfòbic es produeix a casa” i que roman en les fantasies prèvies d’una falta de predisposició de les parelles al seu reconeixement. Hi ha informacions que circulen a partir de l’experiència de la majoria de qui les precedeixen: algunes destaquen els comentaris “homòfobs” que llancen les parelles en converses “estratègiques”, o al veure “gais” o “travestis” al carrer o a la televisió. Moltes vinculen a un error el fet de no haver-ho explicat als inicis de la seva relació: ha estat “la cagada

²⁹⁹ La Paula provoca rialles en el grup de teràpia, al dir: “Tinc un *amigo que la frase que dijo [fue] que ‘hay otra mujer en su vida’. Y que si se esperaba quince minutos en el sofá, se la presentaba. Se fue al baño, se cambió y apareció*” (Paula. 12.12.2013. EnFemme).

³⁰⁰ Taussig i Padullés et al. ens recorden com “la base del sagrat” i la “base del tabú”, “*conté al seu interior la necessitat de transgredir el que prohibeix: aquest és el seu secret*” (Padullés et al 2013: 24; original de Taussig 2010: 73).

de la meua vida”, diu la Paula O. Ho relaciona a la “falta de previsió” entorn el que podia succeir amb la pròpia evolució.

Aquelles qui en desvelen la pràctica, posen el focus en motius diversos. Algunes com la Kim, la Dorita o la Mar, ho feren en un moment molt inicial de les seves relacions desitjant compartir una experiència que les constituïa; relacions que tingueren una continuïtat. El que la Kim li feu arribar com una diversió “per canviar de rutina, per deixar de ser jo i ser com una altra persona”, fou per la Glòria quelcom que les concernia “sols” a elles dins la llar, en el poble petit d’interior que vivien (diu haver-li estat difícil deixar d’anomenar-la “ella” a la intimitat). D’altres com la Judit, intentaren introduir-ho puntualment en la pràctica eroticosexual però desestimaren l’intent davant el refús de la parella.

Entre aquelles qui ho desvelen al cap d’anys de la relació o matrimoni, els arguments de la revelació semblen ser similars però es presenten en graus d’intensitat variables. L’Helena o l’Alexa vinculen “fer el pas” al què perceben com un engany o mentida que els rosega el quotidià. Hi ha un moment àlgid en què s’ha acumulat desconfiança per part de la parella, la relació és insostenible i “el sentiment de culpa supera la por a perdre-ho tot”. L’Helena continua, dient que és difícil “cobrir una realitat que saps que no te la trauràs de sobre”. La Carol diu sentir un “estancament tòxic”, i comprèn el fet de compartir-ho amb la parella com una estratègia per tirar endavant: per l’autoestima, l’auto-realització, la coherència amb la pròpia identitat, etc.³⁰¹. Totes elles coincideixen en que el “procés d’auto-inculpació” que comporta revelar el Secret, marca els tempos d’un sentiment de “culpa” que minva i de l’autoestima que despunta posteriorment amb la consolidació d’un reconeixement de la pròpia dignitat i identitat. La Patrícia menciona: “si et posiciones, el respecte surt sol. Habitualment, eh?” Ho relaciona amb la possibilitat de forjar-se la personalitat que ella ha volgut “veritablement”. La Soraya els reitera tal idea:

Jo no sóc culpable per ser com sóc (...) Integrar aquesta part de responsabilitat en el patiment de l’altre... És a dir, “jo em sento culpable perquè l’altre està patint per mi”... L’altre està patint perquè li ha tocat viure aquestes circumstàncies, que també són les meves. Però clar, al traduir això

³⁰¹ Jaspal i Siraj desenvolupen com a un dels nuclis del seu article entorn la percepció del “coming out”, el “foreseeing the future: ‘coming out’ as a coping strategy” (Jaspal i Siraj 2011: 183).

a culpa, és no ser conscient que el viure comporta que l'altre també... Que a vegades s'ha de patir (Soraya. 16 de Gener, 2014. CAP Manso, Barcelona).

La revelació del Secret es relaciona igualment amb l'assumpció final d'un "risc": "tinc la necessitat de *dir-s'ho* i de deixar d'estar amagada, i he d'assumir aquest risc. I si no funciona, em quedaré amb el cul a l'aire" (Sofia). El càlcul racional orientat als *beneficis* i *pèrdues* en un futur immediat, és una constant en la valoració del "risc" que comporta desvelar la dimensió del Cd. Un cop es comparteix el Secret, continua sent una constant que es desplaça a moltes de les parelles: "què guanyo jo amb això? Quin n'és el benefici?" (Carme). La seva racionalització transcorre oscil·lant al llarg de temps, i aquelles qui practiquen el Cd intenten sumar guanys al càlcul de les parelles: un "marit/parella" més comprensible i empàtic, amb especial sensibilitat i que expressa les emocions, versàtil en les relacions sexuals, que les acompanya a comprar roba i "de rebaixes", que sap "planxar" el cabell (bromeja la Mar en grup), etc.³⁰²

El material en què són fets els pesos de la balança comparativa, es signifiquen amb "l'amor", "l'estima" i "l'afecte" que existeix en la relació. Per exemple, la necessitat de dir-ho "perquè l'estimo" o la voluntat que la persona l'accepti "perquè l'estima". Sovint, després "d'una vida en comú, de trenta anys, de trenta-cinc, o de quinze! És igual!", exclama la Patrícia. La llarga trajectòria però, té una influència directa en l'impacte i la confusió que genera "la confessió". La "ràbia" que apareix és directament proporcional al temps de convivència, esmenta la Soraya. L'armari que s'ha anat construint al llarg d'anys és ben replet d'història i "l'amor lliure de mentides" s'ha posat en qüestió (noció de què parlen moltes i un dels puntals de l'amor romàntic).

La metàfora d'un *armari replet d'història* emergeix, es tradueix i materialitza en la irritació de la Rosa al veure el voluminós armari de l'Alexa. Fou el dia que volgué entrar al club, la setmana mateixa de "la confessió". A l'obrir l'armari es trobà més de vuitanta parells de sabates i una gran quantitat de peces de roba i accessoris que havia anat inventariant amb el temps. L'Helena i la Júlia quan els hi explico el succés, comenten que hauria d'haver posat tota la roba en un altre armari, i ensenyar-li tant sols

³⁰² El 12 de desembre del 2013 durant la discussió en grup, es debat entorn el *valor* afegit que posseeixen "elles", i que poden accionar al seu favor. Davant el "*marrón*" que diuen suposar per la parella, la Judit les convida a cercar els "petits avantatges" que "les seves parts femenines" sumen al seu "ser homes". En molts d'altres moments, aquelles qui viuen amb la parella m'han reiterat la coresponsabilitat de les tasques domèstiques i la situació "igualitària" a la llar.

amb “quatre peces”. Llavors, continuen parlant de l’enuig de la parella pel fet de tenir més roba que ella, quelcom que “no suportaria una dona”. Com menciona la Cénia però, no totes tenen una llarga trajectòria:

A diferencia de vosotras, yo cuando se lo dije era muy incipiente. Vosotras cuando le enseñasteis el armario había ahí un armario grande, con mucha experiencia. Y claro, realmente ella lo mira, “¿eso qué es?” (...) Yo no tenía ningún armario (...) Tuve que irme a comprar algo, vestirme, y cuando vino Patricia me vio vestida. Y yo lo planteé como algo sexual. Le dije, “Patricia, esto es algo que a mi me gusta, vamos a probarlo en la cama y demás”. Y fue muy esporádicamente. Y claro, ella me vio que de sexual nada, yo me tiraba dos horas vistiéndome y arreglándome, y lo demás era más breve, no? (...) Y entonces ella fue descubriendo poco a poco el armario (...) Y lo creé con ella (Cénia. 12 de Diciembre, 2013. EnFemme).

“Quan jo surto de l’armari, ella entra”, es vincula per la Sofia a la nova configuració relacional que apareix en l’instant en què hi ha “l’alliberació” però “la càrrega” es desplaça i la parella esdevé “*guardiana del secreto de la familia*” (el traspàs de “la patata calenta” que en diu la Carol). Malgrat els anys que poden haver transcorregut practicant el cross-dressing, la “confessió” no sempre va de la mà d’una seguretat entorn la construcció del propi concepte i de la seva expressió pública. La Sofia parla d’ella temps enrere i de moltes qui ha pogut conèixer: “no he sortit al carrer, i encara no he construït una xarxa de relacions socials. I encara no m’atreveixo o no vull, o no he pogut manifestar-me com a dona, com a travesti, com lo que sigui... públicament”. Més enllà, no sempre s’és disposada a fer-ho. El que es cerca llavors, és ser reconeguda en la imatge o l’expressió de gènere, així com la dimensió que es construeix al voltant d’ella: “lo que vull és poder-me vestir davant teu, anar a Enfemme, *poguer* tenir un cercle, un entorn molt tancat, molt discret, molt acotat... on practicar, on performar” (Sofia).

Un dels dies en què ens trobem en teràpia de grup per abordar la qüestió de les famílies, la Carme mostra com n’és d’important no preocupar-se pel procés de la parella: cada una el farà per sí mateixa. Sent que el seu “armari” ha continuat durant els cinc anys posteriors a la revelació. Un armari on la soledat, el dubte, l’atordiment, el fet de no comprendre on s’és i allò que anirà passant però fer-ne múltiples projeccions, sembla ser compartit per la majoria de parelles.

“La confessió” fou en un dia xafogós de juliol, als vint-i-cinc anys de casament. La relació era per ella en un moment difícil perquè a la Xesca “se li devien remoure coses per dintre que no podia comunicar o explicar” (entre d’altres dificultats, anomena tenir

les filles grans). La Carme parla del desgast de l' enamorament amb els anys però també dels "valors" importants que restaven com l'enorme "amistat" que ambdues senten; i creuen que ha augmentat amb els anys arrel de "la confessió". Era una setmana prèvia al viatge de vacances que feien juntes als EEUU. La "dutxa d'aigua freda" s'obrí: "t'he de dir una cosa que és molt important per mi". "Té una altra història...", pensà en primer lloc la Carme. "És que jo sóc cross-dress". Al moment li semblà que quelcom es desbaratava i no podia comprendre què significava allò que se li estava dient: "vaig notar una sensació com d'opressió aquí [es toca el pit]. Com d'haver de respirar dient, 'què passa, no?'". Sentí una barreja de "temor" i "repulsa" que ara encara no sap descriure. "Jo en aquest viatge em pintaré les ungles i porto calces sempre. Porto roba interior de dona'. I jo... jo al·lucinada". "Però és roba interior teva? És meva? Me l'has agafat? Te l'has comprat? I on la tens?". Les sensacions que "podia estar remenant lo meu" continuaren, malgrat la Xesca afirmar que mai havia pres la seva roba neta. Des del febrer anterior, havia anat fent racó a l'armari del rebost. "Això convivia amb ell" malgrat mai s'havia atrevit a "practicar-ho" i que li ho havia explicat perquè la considerava "d'idees lliberals". La Carme recorda com la Xesca referí a quelcom semblant al "fetitxisme", i comprèn aquelles paraules com la causa de demanar-li que es visités amb un psicòleg.

La Cèlia i la Xènia es conegueren als 20 anys i es casaren l'any següent arrel del primer embaràs. Ara en tenen 57 i 58, i consideren tenir una unió no-convencional. Ambdues han estat companyes en el viatge professional de l'art, i grans lluitadores. La Cèlia parla de l'energia de la Xènia durant aquells anys com a artista emergent i envoltada de gent que estava creant-se un espai en aquell món: "quan érem joves era allò... bua! Una espècie d'*abalantxa!* (...) No hi havia barrera que no passés". Un dia al tornar de l'escola d'art, la trobà vestida a casa "una mica exagerat, amb capes de mitges, així... Tampoc era vestit de dona, però era una mica doncs... mig disfressat. I anava una mica begut i pintat". Malgrat el "xoc" inicial, en parlaren al moment. La mare, el pare i la germana de la Xènia, des que ella era petita que ho coneixien; sa mare li deixava peces de roba. La Cèlia comprengué amb el temps que allò era similar a "un cicle" amb uns tempos forçament marcats pels moments de tensió i "relax", així com vinculats al plaer-desplaer. Es traduïa en la impossibilitat de "crear" vestida, però vestir-se per tal d'omplir fatigosament "els papers d'Hisenda". La Cèlia ho considerarà com una via "saludable" a l'interior del què en diu la seva "compulsivitat". Ho relacionà a

l'existència d'un "component masculí-femení" en graus variables entre gent qui "és creativa". Vincula la pulsio de la Xènia amb la imatge d'un "lleó a la gàbia" fins que no canalitza l'energia. L'obra que es fa, la sensibilitat en la mirada i la creació de quelcom que prèviament existeix, diu la Cèlia, "sorgeix a partir d'una necessitat, d'un desequilibri interior que vols fer *algo* (...) Una necessitat de projectar-te amb *algo*".

"Vigila no se n'enterin els veïns, *cuidado* si truquen a la porta, no deixis la roba per casa per si venen els meus pares o la dona de la neteja...". La Griselda sent com hi ha un cúmul d'informacions que li són una "nebulosa" i que ha anat distorsionant en un racó de la ment durant els tretze anys que fa que la Sofia li ho explicà. "Tu anomena-la com vulguis i jo l'anomenaré com em surti", em respon al preguntar-li com vol que ens hi referim durant l'entrevista a casa seva³⁰³. "Ell té claríssim que m'ho va dir estant uns dies a fora i jo tinc claríssim que ho vaig *sapiguer* aquí a casa". Relaciona aquestes llacunes, oblits o omissions amb el "bloqueig" de l'època, i amb una recomposició de les peces "de la manera que millor he pogut anar acceptant". Taussig n'anomena les "*ausencias estratégicas*" (2010: 69)³⁰⁴. Recorda veure a la Sofia vestida a casa amb un conjunt de jersei i jaqueta rosa de flors. La resposta davant el desconcert, fou: "és que em sento bé vestit de dona". Diu no haver-li generat rebuig d'entrada, sinó "quina cosa més estranya, què farem?".

Amb el temps, hi havia certs aspectes que li causaven molèstia però sent que deixà passar els dies "ficant el cap sota l'ala". El fet que la Sofia s'involucrés al club ho visqué com una parcel·la de la seva intimitat: "com qui... jo anava a cosir i ell anava a EnFemme". Tal parcel·la romanida de manera segura a l'exterior de casa, i "*llavons, ojos que no ven, corazón que no siente*". Afirmació que em fa en d'altres moments quan destaca que tot i que ella és de les qui fa més temps que ho sap dins el grup de dones, és la que fa menys temps que "ho està *sentint*": una conseqüència que sembla ser directa de "la ceguesa activa" a què refereix Taussig (2010). El ser quelcom "secret" i "amagat"

³⁰³ Considero adient fer-li la pregunta a l'interior de la pròpia llar, a l'observar com la Griselda alterna l'ús d'ambdós noms i pronoms quan és a EnFemme ["Sofia" i el nom amb què se'l coneix com a home]. Sembla tenir en compte els codis de relació interns al club, però mostra certa dificultat o incomoditat al referir-s'hi directament. Més d'un any després, la situació ha canviat i se la percep amb confort. Al club ningú s'anomena pel nom "masculí", i sols algunes d'elles entre qui existeix un vincle important de confiança en coneixen el nom. Sovint, tan sols parlen del seu nom masculí obertament, aquelles qui són en un procés trans i ja no fan un ús quotidià del seu nom (amb excepció de possibles parcel·les a què en fan un ús estratègic).

³⁰⁴ Components fonamentals del *coneixement negatiu* (Padullés et al. 2013: 18).

ho vinculava a “una cosa d’ell”: “jo no ho he explicat a ningú fins que ell no m’ha donat permís per fer-ho (...) Com que era una cosa implícita, de que era una cosa que es quedava aquí a dintre en aquestes quatre parets...”. Aquest permís es feu explícit amb el “sotrac” que visqué sis mesos abans de l’entrevista. Sotrac que la situà a l’instant provisional de la vida en què es sent quan ens trobem, havent d’afrontar el futur: “decidir si vull continuar la meva relació acceptant l’evolució que hi ha hagut”.

Aquesta necessitat d’anar de dona... tot això ha sortit ara. Aquest any ha sigut tota... tota la descoberta del món (...) Lo que va passar va ser com... com obrir els ulls de cop, d’una cosa que saps que està en allà, que està latent però que no vius (...) Home, sí que veus que es comença a depilar-se... que la cosa avança. Però avança dintre d’uns límits... que no són... que per mi eren acceptables. No eren... no era allò “és que ha fet un canvi”, com ara està fent (Griselda. 17 de Setembre, 2013).

“M’he enamorat. He conegut una altra persona i me’n vaig de casa”. “Quan?” “Ara”. La Griselda es quedà sense aire. Amb aquesta “altra persona”, la Sofia deia poder ser “la Sofia”. Un mes més tard però, li demanava tornar a casa enmig d’una confiança afeblida i d’una gran inseguretat. Durant aquest temps la Griselda sentí “la pèrdua” de la persona, i al mateix temps, sentia haver “perdut la motxilla que porta” [la Sofia]. Conseqüentment, haver perdut la “llosa” que li suposava el Secret: “per un cantó és el dolor, la pena, la ràbia i això. Però per un altre cantó, també és l’alliberament” (Griselda). La “càrrega” que es desplaça quan la persona esdevé “*guardiana del secreto de la familia*” (a què referia la Sofia), amb la ruptura de la relació feia un nou moviment: Alliberació del Secret (per qui practica el Cd) → Càrrega del Secret (per la parella) → Alliberació de la Càrrega del Secret (amb la ruptura); malgrat la parella de qui practica el Cd pugui no “revelar” a d’altres el Secret i/o prolongar-se durant temps la percepció de la càrrega [algunes ex-parelles continuen sostenint el silenci anys més tard tot i que la persona pugui haver fet un procés trans].

Al llarg del mes, la Griselda explicava la història incompleta. Sent que les persones no comprenien la defensa que feia de la partida de la Sofia. Era conscient que “ell t’estava explicant algunes coses que tu... no... ho senties, però no ho escoltaves”. El seu retorn arribà acompanyat d’una “condició”: “anar de Sofia habitualment” (amb l’excepció del context laboral que compartien i a què la Sofia era en un instant d’especial incertesa entorn la seva continuïtat). Fou en aquell moment que li donà el “permís” exprés de parlar-ne amb d’altres persones. Les reaccions de l’entorn amb què ho compartí, entre

veïnes i amigues, no s'esperaren: “*lo que tienes en casa es una maricona!*”, “*si viene a casa que venga de Alberto*”. Una d'elles li insinuà que la “dugués al psiquiatre”, que li farien “electroxocs” bromeja. D'altres qui no s'esperava: “si li agrada això... bueno, pues ha hagut de patir molt fins arribar a prendre aquesta decisió de ser lo que vol ser”. El nou context li suposa ara encara un dilema entre el dubte de voler assumir tot allò que es deriva i la pressió que sent de l'entorn, amb l'estima amb què significa la relació: “a canvi, tinc una persona a la que m'estimo, que m'ha fet costat tota la vida”. La “muntanya russa” que visqué la Carme, ara diu viure-la ella.

El “*dragon kan*” emocional que sentí la Carme durant els següents cinc anys, s'inicià quan retornaren del viatge dels EEUU i li caigué “el món a sobre”. El descriu com un “anar i venir” que no li permetia tancar res. El 6 d'octubre d'aquell any, mentre treballava a l'escola on era mestra d'educació primària, s'ofegà: se li tancaren els bronquis un 80% i es quedà sense veu. I “la vida em va regalar un any de baixa”.

Em vaig ofegar, em vaig ofegar (...) Em vaig assecar, m'he assecat. I després s'ha regulat (...) Jo vaig començar a patir sequedats d'ulls bestial fa tres anys, i sequedat vaginal (...) Tenia tal sequedat als ulls perquè jo no volia veure el que veia. És que és evident que la salut i el coco... És que ara hi ha una relació directe amb tot!³⁰⁵ (...) Fins que em vaig començar a preguntar, “què és el que no vull veure? Què et passa, Carme? Què és el que tu no vols veure?”. I quan vaig començar a veure el que no volia veure, vaig dir, “bueno, pues, és el que hi ha, ho has de veure. T'agradi o no, ho has de veure!”. I poc a poc ho vaig anar veient. I li vaig dir, “treu la roba de la maleta”. Primer la tenia en una maleta, després la va tenir en el penjador. I “posa-te-la”. I m'hi vaig haver d'enfrontar. Vaig trigar dos anys i mig, no?, a veure la maleta (Carme. 08 de Maig, 2013. Barri del Poblenou, Barcelona).

Fins l'instant de “la maleta” fou una època tensa a casa. Separaren temps i espais com dormir en el sofà o no veure's al llarg del dia, sentint que s'havien romput les *normes del joc* matrimonial: “tu has canviat les normes del joc, *per lo tant* ens hauríem de separar’. I ell em deia, ‘molt bé, doncs ves-te'n tu de casa’. I jo li deia, ‘no, això és casa meva, i ets tu qui has canviat les normes. *Per lo tant*, te'n vas tu’”. La Carme percebé que allò requeria temps: “vivim en una societat que corre, i això no és de córrer. Això és de viure-ho i d'entendre-ho”; i que amb els recursos personals no aconseguia estabilitzar les emocions. Creu, de fons, que no volia renunciar al projecte matrimonial. Necessitava

³⁰⁵ L'oftalmòloga li digué que tenia “0 llàgrimes” i anà durant mesos amb col·liris, gotes i gels. El dia que l'entrevisto a casa seva té una infusió d'herbes per fer-se cures als ulls, a la prestatgeria del lavabo.

trobar d'altres persones qui fossin en una situació similar: “jo mai he vist al carrer persones aixís. No les he vist, no es veuen. On són aquesta gent? Era com dir, ‘si això s’acaba, s’emporta el secret a la tumba’”. A l’aproximar-se a la Coordinadora LGTB³⁰⁶, li digueren que “aquest col·lectiu no existia, que estava tancat a casa”.

En un primer moment, fou recolzada per la seva filla Alba sobretot amb la recerca d’informació a llibres i internet³⁰⁷. Fins al moment, ambdues vivien una situació “molt heavy” i sent que la nova conjuntura les uní. Més tard s’hi sumà la Berta, la filla menor. Fou a partir del mes de gener següent que la Carme pogué contactar amb una psicòloga de la mútua. Fins llavors “només podia plorar”. En la visita prèvia amb la doctora de capçalera, aquesta li digué: “llavors, vol dir que t’has quedat sense marit”. “El meu jo interior, real, em deia ‘no sé dona-li temps...’”. La psicòloga tampoc sabia orientar-la però digué quelcom que li fou útil: “t’estàs movent en totes direccions i segurament no has de fer res (...) Ets una peça d’un puzle, para i deixa que es col·loquin les peces. Para! Després te’l mires. Si t’agrada, te’l quedes. I si no, pues te’l canvies o en fas un altre”. A partir de llavors inicià logopèdia, a caminar, fer bicicleta, etc., i s’apuntà a un màster de creixement personal a la Universitat de Barcelona. També començaren a meditar amb la Xesca. El desgavell emocional oscil·là durant anys “d’estimar-lo molt a dir ‘quin horror, és que no el vull veure!’”.

...Arribar a pensar, inclús, al llarg dels dos anys següents: “és que mira, si es morís...” Tal qual ho dic, eh? I li he explicat a ell tal qual ho sento... “Uf! Quin descans!” Per un motiu, perquè no ho hauríem d’explicar, ell no patiria... Perquè jo sabia que ell patia, jo patia i patíem tots. I a més a més, no hauria de patir socialment el que passi, que poden passar moltes coses. I a l’hora pensar, “però què estàs pensant? Com pot ser? Perquè jo, dintre meu, l’estimo” (Carme. 08 de Maig, 2013. Barri del Poblenou, Barcelona).

³⁰⁶ Coordinadora de Lesbianes, Gais, Transsexuals i Bisexuals de Catalunya.

³⁰⁷ Un dels llibres que la Carme trobà com a referència fou *El Travestista y su esposa* de Prince (1998). En ell apareix un article publicat anteriorment al *Transvestia Magazine* 32: “*Susanna dice*” [*Susanna says*]. Allí es classifica a les “mullers” en relació a categories del sistema anglosaxó, de la “A” a la “F”: “d’excel·lents” a “un fracàs total, qualificació reprovatòria” (Prince 1998: 42). La lletra “R” de l’acrònim FIBER que fonamenta la declaració de la *Tri-Ess* [recordem, fundada per Prince i dirigida a *male heterosexual cross-dressers*, les seves parelles i famílies], és: “*Relationship-building in the context of crossdressing*” (font: <http://www.tri-ess.org/docs/whatis.html>).

L'estima "vertadera" apareix sovint basculada a la comoditat i al confort, així com al temor a la seva pèrdua³⁰⁸. Una estima [o amor] que sols pot ser pensada, precisament, en la mesura que és vertadera. En aquesta relació de trenta anys, es significa a través de la suma d'energies: "sumem equipo", diu la Carme. Un cercle de confort que sembla atorgar seguretat però que la Carme relaciona amb l'existència d'una dependència emocional o afectiva a què creu que cada una ha de cercar com equilibrar-ne la balança. Bàscula repleta de necessitats diverses amb què la Cèlia irromp la "in-condicionalitat" que configura el "pensament amorós" (Esteban 2011), i posa el pes de la *coresponsabilitat* a la balança.

Hi ha gent que pensa, "jo faré tal". I després dius, "no, vull tornar altra vegada a la casella de sortida". I això no existeix, no? (...) A lo millor hi perds. No hi ha cap garantia de que tothom seguirà el teu pas. Ara, si a tu et compensa i vols fer-ho, i realment és molt important per tu, doncs el fas. I jo fins i tot aquí m'hi poso com, com incògnita de dir, "tots els passos que facis, jo et seguiré? No ho sé. Jo t'estimo. Però a lo millor tu fas uns passos, canvis d'una manera... I després jo en allà, ja no m'hi trobo com a persona que dialoga amb una altra (Cèlia. 22 de novembre, 2013. Oficina de treball, Barcelona).

Més enllà del confort, sent que s'estén una xarxa de reconeixements en què certes decisions que pot prendre la parella, la poden desplaçar com a interlocutora en un indret en què sent perdre la possibilitat de gestió dels seus límits i desitjos (en aquest cas, la possibilitat que la Xènia continuï "uns passos" i que no es quedi amb el "cross d'aquells d'anada i vinguda", a què ha referit al grup de discussió). També sent la dificultat de gestió de la possible "pressió ritual", doncs percep una forta pressió social pel càrrec de responsabilitat que ocupa a l'entorn laboral, i el seu rol a la família. Aquí, la creença d'un amor que ajuda a traspasar els llindars de la invisibilitat i apuntala el valor del "jo més íntim" (Illouz 2012), entra si més no, en estat d'interrogació.

³⁰⁸ A diferència de l'ocultació de la pràctica Cd pel temor previ a "la pèrdua" de les seves parelles o famílies (a què he referit anteriorment), el temor a "la pèrdua" de *confort* apareix post-confessió entre les parelles.

7.2. “Jo em vaig casar amb un home”. La revelació crea el “sagrat” enlloc d’ofendre allò que es considera sagrat³⁰⁹

La “confessió” actua com a catalitzadora d’una sèrie d’interrogacions de les que moltes qui practiquen el Cd són conscients que és la parella qui ha de marcar el ritme. Així ho repeteixen la Carme i la Soraya en grup: “deixeu a l’altra que preguntí”. Fins l’instant, semblava existir un acord tàcit (d’una *relació* construïda entorn el valor com a *home* i *dona*, de caràcter “natural”), però “la confessió” desvela la incertesa de *la relació*. No sols compresa com a relació de parella -com a posicions de les persones en la institució (hetero)matrimonial o de parella-, sinó en el sentit de Bauman (2013), que el reconeixement de l’existència d’una altra, sobirana, genera *per se* incertesa i no-control.

Carme: El meu cap va fer així: “ets gai?”, la primera (...) La segona és, “ets una dona?” O “seràs una dona?”

Xesca: O “ho vols ser?”

Carme: Jo necessitava que em digués, “seràs una dona?” Perquè llavors el meu cap es podia posicionar... segons la ment, que és molt estratègia. I em deia, “si ell és una dona, llavors tu què ets? El teu paper... Què fas amb aquest?”.

(Carme i Xesca. 08 de Maig, 2013. Barri del Poblenou, Barcelona)

“Ets gai?” o “ets maricón?” és quasi sempre la primera pregunta de les parelles, seguida de: “seràs una dona” o “et convertiràs en una dona”, “fins a on arribaràs?”. Ambdós conjunts d’interrogacions amb les seves derivacions, són un intent d’ubicació de “la confessió” en un marc categòric i d’interpretació del què es disposa, que apareixen en correlació i no es poden entendre separades. En un primer instant, “ets maricón?” sembla actuar com un intent de desterritorialització de la parella (aquella qui pregunta) del camp d’interpel·lació. Esmunyar-se a un espai on la resposta afirmativa (“sí, sóc maricón”), permetria situar la tensió a l’interior dels termes de la relació dona/home-homosexual/heterosexual que havien estat útils fins l’instant. I intuir les conseqüències del “sóc maricón” que es derivarien en el sí dels esquemes de la institució (hetero)matrimonial o de la (hetero)parella: una possible ruptura. La mateixa lògica

³⁰⁹ Respondre a la interrogació entorn si la “profanació” crea el sagrat enlloc d’ofendre’l, és un dels objectius principals de l’obra de Taussig. Afegeix: “*esto se logra a través del ‘drama de la revelación’ que, como el desenmascaramiento, se transforma en un descubrimiento transgresor de lo ‘secretamente familiar’*” (Taussig 2010: 71).

ocorre a la Dayanna quan romp la seva relació -prèviament llegida com a “homosexual”-, poc temps després de “la confessió”: *“porque claro, él quiere un chico, no una chica. Sino mejor se busca una novia, no crees? Él es gay”*.

No obstant, la resposta és sempre “no sóc maricón”, acompanyat de: “a mi m’agraden les dones”. Tal contesta, re-territorialitza a la parella al camp on són negociant-se els significats, la interpel·la i l’obliga a prendre posició. També, entorn el “nou” espai que s’ocupa en l’imaginari eroticosexual del qual sovint les parelles es senten desplaçades, i perdura durant un temps la confusió i inseguretat: “t’agrado o no t’agrado jo? Estic dins de l’àmbit del desig d’aquesta nova persona que apareix?” (Soraya). A partir d’aquí, s’obren diferents direccions. Una d’elles és: si tu seràs una dona... “llavors, jo què sóc?”. O bé, “sóc lesbiana?”. A algunes d’elles, la interrogació les remou en el silenci, per d’altres representa una “amença” explícita que es desvela amb l’argument “jo no em vaig casar amb una dona”. Per d’altres, sobretot amb el pas del temps, esdevé part constitutiva del procés d’ubicació de la “nova” relació (sigui en una continuïtat o ruptura). Totes les formes poden conviure en una mateixa persona en tempos diferents.

L’afirmació “jo em vaig casar amb un home” apareix, repetidament i amb contundència, responent a una percepció de risc entorn el propi marc d’identificació i la pèrdua de confort del marc (hetero)matrimonial. L’Ágata apunta amb perspicàcia: *“creo que ahí es el punto donde la mujer tambalea (...) Claro, su marido, su hombre, ha perdido el estatus que ella buscaba en su momento”* [es relaciona amb la piràmide eròtica de Rubin 1989]. Un risc que es percep com a derivat d’una intervenció activa de la persona, responsable d’aquesta “amença”, i no pas d’un fenomen extern i imprevisible. Tal afirmació sembla crear allò sagrat més que profanar allò que es considera “sagrat” (Taussig 2010): el “ser home/dona” i la institució (hetero)matrimonial. *“La profanación (...) rescata lo sagrado de lo habitual o mundano”* (idem: 74). La parella de la Mònica durant el divorci, ensenyà a la seva sogra l’armari “de la Mònica” a casa, prenent tenir un “públic” que valorés no sols l’existència de “l’amença” sinó “l’art i eficàcia dels botxins” (Padullés et al 2013). Creant, a través de la seva sogra, un lligam entre “víctima” i “victimari” (més enllà que rompre’l com semblava desitjar). Lligam que existia *per se* a través del Secret.

Depèn de com es formula “la confessió”, d’altres preguntes esdevenen. Davant el “sóc *cross-dress*” i “sóc una persona que m’agrada posar-me roba de dona”, la Carme

preguntà automàticament: “I ets artista?” Perquè clar, el cap teu va a buscar el referent”. O d’altres preguntes en el recorregut, com les de la muller de l’Helena qui “cada dia pregunta *algo*” malgrat “el mal rotllo” de les primeres vint-i-quatre hores en què li demanà que feu les maletes i marxés de casa: “i et poses unes pròtesis? I també et poses sostens? No et deus haver comprat un *corsé*? Et maquilles? I com n’has après? I tu tens un nom de noia? I com et dius?”.

La interrogació “seràs una dona?” és aquella que sembla generar més neguit en la majoria de parelles (el “¿cómo, cuándo, de qué manera?” a què refereix la Carme mentre som en grup de teràpia). Tres aspectes s’hi relacionen directament: la percepció de “l’engany” o “mentida” -més intensa entre aquelles qui duen un llarg recorregut juntes-, la sensació de “descontrol” sobre el procés de la parella, i el no saber “*esto dónde va a ir, ni qué significa esto en tu vida*”.

A l’obrir la interrogació “seràs una dona?”, es genera una tensió/confrontació entre: l’expectativa de resposta per part de la parella, i el desig i auto-coneixement entorn el propi trànsit; del què “la confessió” i allò que se’n deriva, n’influencia sovint la forma de la seva continuïtat. Algunes parelles, com explica l’Helena de la seva muller, observen una “evolució” en el què consideren un breu lapsus de temps. I és que en un primer moment és difícil prendre perspectiva d’un possible llarg recorregut del què no s’ha estat informada prèviament. Tal sensació conviu amb la “falta de confiança” que s’ha generat en els darrers anys en què “ella intuïa *algo*” referint a una possible infidelitat, ja que “això [el Cd] no entrava dins de cap del seu llistat de possibilitats”.

La incertesa de “l’evolució” conviu amb “la mentida”, que és la primera crítica entre la majoria de les parelles: “Fins a on t’arribarà això? Primer et vesties només a casa, després vas amb un grup de gent que fa lo mateix... que no sé com ho has trobat. I ara ja surts al carrer. Quin serà el pas següent?”. Per l’Helena però, és clara la resposta: “Vull arribar fins aquí. Pot evolucionar però tinc molt clar el que vull”. És una resposta similar, quasi sempre, entre les persones de més edat. Malgrat la reflexió que algunes d’elles han fet: “si tingués vint anys potser m’ho plantejaria...”, els “avisos per navegants” adverteixen no mencionar tal possibilitat, doncs comporta introduir una dimensió d’incertesa que es percep com a no-necessària de compartir a la parella. A diferència del neguit de la majoria, la Glòria conviu amb la “seguretat” que la Kim (30

anys) no farà cap procés d'hormonació. En paral·lel, és convençuda que si així ho fes, ella l'acompanyaria amb més o menys dificultat.

La Cèlia, qui coneix la pràctica de la Xènia des de fa més de trenta anys, ha anat revisant la pregunta al llarg del recorregut. Confia en què si la Xènia així ho desitges i no li expliqués, “li sortiria pel subconscient”. “És una cosa que mai ha somniat”, comenta. La seva trajectòria artística i vital l'apropa a llegir la Xènia a través de la metàfora que li ofereix el poliedre: l'existència de diferents cares o possibilitats, però finites³¹⁰. En extensió, li facilita comprendre la continuïtat de “les sensacions” i els “components” que configuren a la Xènia. I al mateix temps, la seva narració constitueix una lectura i definició del cross-dressing:

Lo que deia abans de polièdric, no som totalment coherents (...) En la literatura com “Dr. Jekyll i Mr. Hyde” tenim... O ser bipolar... Hi ha moments que hi ha aquests components que sembla que un guanya a l'altra, i és que afectivament són dos components a dins d'un (...) Íntimament, algú podria dir: “és que avui tinc ganes de... no sé, de fotre als demés”. “Per què?” “Per què sí”, entens? No és justificable però se sent com a propi (...) Penso que els equilibris psicològics són això, equilibris. En base a diferents ingredients. I hi ha gent que té els ingredients accentuadament més diferents. I hi ha moments que sents una cosa, i hi ha moments que sents una altra. Ets tu sempre? Ets tu ara. Però, ets el mateix que abans d'ahir. Sí i no (...) Hi ha unes constants però es van com... adaptant o canviant... Les circumstàncies van canviant (Cèlia. 22 de novembre, 2013. Oficina de treball, Barcelona).

Aquestes “circumstàncies” canviant, la consciència de la seva existència també per qui practica el Cd, a voltes es suma a la impossibilitat de respondre en un primer moment entorn el mode del trànsit. Com la Xesca: “jo li deia, ‘no en tinc ni idea d'on vull arribar!’. Sé que això és una cosa meva, i bueno, la vull anar desenvolupant. Fins a on arribaré... El que tinc clar és el què no faré [una reassignació genitat]”. La interrogació de les seves parelles és esperada i prèviament meditada, degut a que és una pregunta inherent a l'experiència del cross-dressing. D'altra banda, a aquelles qui ho han dit a les parelles recentment, els hi ha arribat amb “els avisos de navegants” d'EnFemme.

Però la formulació “et convertiràs en una dona?” no sempre implica que hi hagi una orientació prèvia. A voltes el Secret es revela o descobreix en moments d'important confusió de qui practica el Cd. Per algunes, la pregunta torna a catalitzar una “explosió de dubtes” i esdevé efectiva en termes de constitució del procés Cd. Per la Xesca foren

³¹⁰ De fet, la cara és la porció de pla que limita el cos del poliedre.

els cinc-sis mesos següents: “comença el dubte aquest existencial de... faré el pas, no faré el pas? Haig d'arribar a fer la reassignació de sexe, no l'haig de fer? Sóc una dona, no sóc una dona?”. Per d'altres, malgrat oferir una primera resposta de “fins aquí” fruit d'un procés de reflexió prèvia, el procés posterior a “la confessió” esdevé incert i depèn de múltiples circumstàncies. A voltes la “confusió” entorn la pròpia intenció o bé una decisió “d'on arribar” (potser a un trànsit quotidià i públic o a iniciar un procés trans), apareix molts anys després.

“Un tema bàsic, és que... amb aquesta situació que ens trobem nosaltres, moltes vegades no sabem a on som, no? Ni tampoc acceptem el que som”, comenta la Mar. Després de vint anys amb la seva parella, ha decidit ara fer un procés trans acompanyat d'un tractament hormonal. Sent que la seva trajectòria enmig del “silenci” de la Chloe acumulat al llarg dels anys, ha fet vessar la relació matrimonial. Malgrat el “vestir-se” fou un joc eròtic puntual als inicis, més endavant la Chloe no volia veure-la vestida, ni que ho compartís amb ningú. Parlem del “silenci” com a indicador de relacions de no-reconeixement.

La Griselda, en diferents moments al club, parla de com la Sofia “semblava tenir molt clar on volia arribar fa deu anys” però “l'objectiu ha variat molt”. Refereix a “l'anar de dona” i a plantejar-se una possible hormonació, que a ella la preocupa pels “canvis físics que suposa” però sobretot “per la seva salut” (els antecedents de trombosis de la Sofia). Parla al grup de la importància de fer arribar que allò que viuen és un “procés”, així com la consciència entorn la diferència dels ritmes (d'elles i de les parelles). Com expressa la Carol, qui es plantejà un tractament hormonal sense coneixement de la parella fent just un any que li havia comunicat que “es vestia”: “jo vaig a la velocitat d'un TGV, i ella va amb rodalies i encara està amb via morta”. Per la Griselda, els anys de “deixar la corda llarga” i no observar de prop el procés de la Sofia, els vincula a “no fer-se càrrec de lo que passava”. I al final “hi ha hagut una travada de la corda i m'he donat contra la paret”. Ella refereix a la ruptura (temporal) amb la Sofia³¹¹.

Pot anar més de pressa o pot anar més a poc a poc. Però la cosa no es queda en el mínim. O sigui, tampoc hi ha que dir: “no t'amoïnis, que quedarà així”, perquè no és així. I l'altra persona, per molt que li perjuris que quedarà així, s'ha trobat amb una persona a la que no coneixia i la por la té al cos,

³¹¹ També la Judit i la Maria han re-configurat la relació després que la Judit es relacionés sexoaffectivament amb una altra persona cercant aquest reconeixement de “la feminitat”.

probablement. Vull dir, tens un neguit... Una estabilitat que no saps com acabarà allò. Perquè tu pots voler seguir el ritme... però cada persona porta un ritme (...) Llavors, l'altre persona ha de tindre una seguretat, però una seguretat que no té que estar barrejada amb la ficció. I dir "fins aquí", és una ficció. Llavors, tens una... Perquè tu estàs insegur, perquè no saps... Se t'ha presentat un món diferent que desconeixies... i no saps fins on arribaràs. I llavors, potser no tens que ser tant taxatiu... Tens que deixar la porta oberta (Griselda. 13 de Juny, 2013. EnFemme)

En el sí de la relació de parella/matrimonial apareix una tensió entre dos processos: el "d'un món diferent" del que la pròpia persona qui practica el cross-dressing no sempre té certesa, amb el d'una "nova identitat" emergent per la parella (una persona "a la que no coneixia" i que es fa explícita). Aquesta emergència de canvis intrínsecs en l'estructura de la relació. Al conviure dos processos, conviuen també dues temporalitats. El "ritme" de la Sofia és el que genera angoixa a la Griselda. "Si t'has de vestir de dona, vesteix-te de dona i surt al carrer. I punt, i ja està!". La prolongació en el temps d'un procés de trànsit no li permet veure "si la cosa funciona o no funciona". El retorn de la Sofia a casa fou "amb condicions": "jo m'ho vaig prendre com... ho acceptes o no ho acceptes" [anar de dona]. La incertesa l'ubica en un indret on li és difícil poder saber si "ho puc assimilar (...) i potser, al final li tinc que dir que marxi". Però es pregunta: "si és que jo me l'estimo, per què se n'ha d'anar?". Aquesta ambivalència la mostra també la Carme:

D'entrada la persona que jo coneixia i amb la que vivia era diferent. Ja no hi era aquella persona. Hi havia una persona que no coneixia, que no... I d'altra banda, no sabia si tenia ganes de conèixer-la tampoc. Perquè era com més còmode dir... Jo només volia que em digués, potser... "Sí, sí. Jo acabaré sent una dona..." I jo pensava, "bueno, pues mira, jo puc seguir sent amiga seva, però més fàcil. Ella farà la seva vida, jo faré la meua, i ja està". I era una fugida, no? (...) Una resposta que a mi m'ajudés a estabilitzar les meves emocions. Que jo creia, que d'aquesta manera ho estabilitzaria. Ara sé que no, que tampoc ho hagués estabilitzat perquè el treball l'has de fer tu. Que has de fer el teu camí, i després des de l'acceptació i des del moment que estàs, desprendre't del que calgui (Carme. 08 de Maig, 2013. Barri del Poblenou, Barcelona).

Es generen diferents estratègies de pensament i d'acció a l'interior dels marcs disponibles com "seguir sent amiga seva", per tal de fer front a la vulnerabilitat i la pressió que apareix. Pensar "som dos que som com tres", permetia a la Carme ponderar la seva voluntat, prenent una decisió front la nova emergència d'una persona que "tampoc acabava de sortir". Aquesta "persona" era en un procés temporal propi i

semblava catalitzar gran confusió per l'administració dels límits i inseguretats de la parella: “què et passa avui que no et passava ahir? M'estàs garantint que ets la mateixa persona?”. La Cèlia continua la pregunta, destacant com les “diverses manifestacions” [de la Xènia] incideixen en “l'equilibri”. Ella parla de l'equilibri necessari en els “codis de cada civilització”. Jo ho tradueixo a la incidència que tenen aquestes “manifestacions” en els codis de *la relació* que funcionen fins l'instant, a l'interior de la parella.

Moltes de les dones coincideixen en el fort refús d'una *imatge* que ofereix la seva parella: “el *look* de tieta”, acompanyat sovint d'una expressió facial de rebuig [un refús percebut a través del sentit visual]. Hi retorna sempre la Carme, diferenciant aquelles “extremades” de les “clàssiques”. O en la barreja de “tieta” - “multimilionària americana gran” que repèl a la Cèlia, referint a l'estètica “*cutre*” que per ella envolta a aquelles qui es vesteixen. Seguint l'anàlisi entorn les economies afectives d'Ahmed (2004, 2014), la sensació de *refús* no es pot sostenir en una sola figura. Tal com l'autora conceptualitza amb el “*metonymic slide*”, el *refús* es distribueix en relacions de diferència i desplaçament³¹². “*The slide between figures constructs a relations of resemblance between the figures*” (Ahmed 2004: 119; 2014: 44). El *refús* delinea els contorns de diferents figures i objectes del cross-dressing, i les comprèn com a comunes: “*emotions 'do things', they align individuals with communities –or bodily space with social space – through the very intensity of their attachments*” (2004: 199).

El primer dia que la Cèlia arribà a EnFemme l'atmosfera “*cutre*” i “dura” d'aquell “cau”, l'impregnà els sentits: el sostre pelat, els armaris diferents, el sofà vermell de *topos* blancs, les llums de neó amb “aquells que es pintaven”, l'olor de suor, la conjunció del fred i la calor... Ella vincula una estètica “de mínims” (en termes espacials) amb dos factors que m'anomena en diferents converses. D'una banda, “a demés de cuidar-se, cuidar l'espai no estaria...”; una relació entre la cura del sí mateix i la cura de l'entorn que no s'associa al món de la masculinitat normativa. D'altra banda, l'ambient “*cutre*” el relaciona amb “la marginalitat” de persones amb qui coincideix quotidianament al Paral·lel, “que no sé si s'han canviat el sexe, però que són travestís que... allò que s'han

³¹² Ahmed és parlant dels objectes o figures d'*odi*, en particular, de les “*mixed-race couplings*” i de la immigració com una forma d'invasió del cos de la nació. Però el “*metonymic slide*”, aquesta idea de “llicament” entre figures o objectes, és transversal a moltes de les seves anàlisis. També al seu capítol *The Performativity of Disgust* (Ahmed 2014: 82-100), d'especial importància a la meua recerca.

operat per aquí i per aquí... I que parlen “pues *nena!*” [fent un crit amb la veu i canviant l’accent al castellà].

La percepció d’ambdues atmosferes com a “*lumpens*”, ens informa de l’existència de marcs de relacions sensibles que són en dependència constitutiva. La dimensió perceptual (lo visual, l’olfacte, la percepció corporal de la temperatura ambient, el tacte, etc.) li és útil per atorgar sentit a realitats que li són confuses o no comprensibles (León 2011). La Cèlia però, contrasta com a EnFemme s’ha trobat sorprenentment amb persones “d’un nivell cultural... més ric”, que la fan sentir més còmode. Una gradació de les intensitats d’allò símil i diferent que li és útil per orientar-se, i que acciona tota una jerarquització de *valors* (i capitals). La *imatge* genera un efecte que “arriba als altres i a vegades no estan preparats”, repeteix ella al·legant al “factor sorpresa” rere el vestir-se espontàniament. Factor que vincula a “La Ventafocs”: “Uau! Que bonica!”. Comprendre la imatge visual com una pràctica (Brah 2004: 133), em permet observar els desplaçaments del poder a l’interior de la relació, a què arribo a través d’una correlació d’anàlisis que s’estén al llarg dels següents paràgrafs: “quan et vesteixes, algun impacte vols crear (...) Te’l creen a tu, però a més saps que, objectivament, allò *crea un impacte*” (Cèlia; èmfasi meu).

En primer lloc, la imatge “nova” amb què es troba la Carme, és la que la des-ubica: “jo arribava a casa i no sabia a qui veia (...) No trobava la persona que vivia amb mi abans, i no sabia qui hi havia”. La producció de tal imatge s’associa a una suma d’elements com l’ús d’una indumentària “clàssica” (comenten que “una faldilla” no els molesta especialment, malgrat voler canviar el *look* de les parelles). Però sobretot i més enllà, s’associa a particulars processos de feminització corporal que les irriren amb escriure. Moltes parelles coincideixen en el sulfur que els provoca veure pintar-se les ungles o deixar-les llargues. La Griselda ha comprès amb el temps que “van amb el *pack*” de la Sofia, i que hi ha d’altres aspectes més importants amb què “fer pactes” (malgrat la continuen irrirent). La Carme després d’anys perseguint “aquestes ungles, s’han de tallar!” i els nervis a flor de pell, “ara les miro i no les veig”. Més d’un dia arriben amb la Xesca a EnFemme havent-se-les pintat juntes, i feia anys que la Carme no se les pintava. La producció de la imatge es relaciona amb un temps de dedicació com “les hores i hores” matinals al lavabo, pel què la Carme no “tenia paciència” i fugia al gimnàs o bé se n’anava a passejar quan eren de viatge: “tampoc ho entenc, perquè no ho

he fet mai!”. La Cèlia concreta aquest efecte amb les experiències sensibles que tingué a l’entrar a EnFemme [a la Xènia no li agrada maquillar-se]:

...Hi ha unes robes de senyora, que també notava. Una roba d’aquestes de senyora, sintètica... Això ho vaig notar a Enfemme. Que si et poses depèn de quins maquillatges i polvos, fan una olor! Que em recorden a les senyores de fa cinquanta anys, de petita (...) I dic, “aquesta olor s’ha de tornar a sentir...” (...) Una dona de la nostra edat, ni s’ha posat els polvos ni... No ha fet servir aquestes coses. Llavors, són uns codis que et recorden... No? Vull sortir per cames. Llavors, segons quins llavis, quins maquillatges... Jo no conec gaires amigues meves que es maquillin (Cèlia. 22 de novembre, 2013. Oficina de treball, Barcelona).

La Carme tardà cinc anys en obrir la maleta de dalt l’armari. La irritava sols veure-la. La imatge que podia guardar – és a dir la Xesca *vestida* amb la roba del seu interior- constituïa una representació visual o bé la percepció d’una representació, amb què diu que es sentia en “rivalitat”. És per això que avui dia en fa “un avís per navegants” al grup: “que la persona us vegi quan ella cregui” (ni en fotos, ni vestides). Per la Griselda, qui es percep com a poc presumida, sentia un missatge que li retornava a través de la de la imatge de la Sofia: “no ets prou femenina i no ets prou presumida, i no t’arregles...”. Per d’altres com la parella de l’Helena, la “rivalitat” aflora en la irritació que li fa sentir caminar entre aparadors quan al “seu marit” li agrada un vestit: “te’l mires per tu o per mi?”. O bé, la rivalitat aflora en el desgrat i l’enuig el dia que li demana de préstec un vestit que té repetit (també li ho provoca saber que l’Helena es maquilla i que en té destresa gràcies a les sessions de la Dafni, l’esteticista). Els comentaris entorn que es vesteixen amb la roba d’una “altra generació”, que “no són modernes”, els intents d’ajudar-les a trobar “un estil”³¹³, etc., mostren una tensió amb allò que moltes de les parelles s’identifiquen: “som de l’època *hippie*, la generació de dones que som *super womens*”. La Carme vincula la necessària comoditat de “les sabates planes” i “les ungles curtes” a la combinació de jornades professionals i tasques de la llar d’ella i de les dones del seu entorn.

La sensació de vulneració d’un “jo íntim” com a *dona* però que remet al col·lectiu *dones*, ha hagut de ser administrat en l’encreuament de diverses batalles de reconeixement. Aflora en “la competència” que diu sentir la Cèlia: “em sento *menos*,

³¹³ En un primer moment després de “la confessió”, la Carme acompanya a la Xesca a comprar “calçotets moderns” per veure si li agraden. Avui dia, ella li dóna peces de roba seva i comparteixen part de la vestimenta.

em sento com... menys especial jo”. Les cotilles, les mitges, el maquillatge, les ungles postisses, etc., els vincula a un “tòpic femení”, a un “component sexual” que li produeix una “angúnia visceral”. És una sensació que s’escapa del què en diu el “món racional” i s’instaura en el cos, preguntant-se com pot conviure la doble dimensió “atracció-repèl” en un mateix objecte, entre la Xènia i ella [en d’altres moments em comenta com és “poc femení” al comprar roba”, sempre li fa mandra “com el més tòpic dels *tios*”]. En alguns instants en què han anat juntes a una festa de disfresses a petició de la Xènia, i en què aquesta s’ha vestit, “en comptes d’estimular-me a mi, més aviat m’apagava”.

Cèlia: Era una cosa íntima nostra però... Per passar-ho a fora no m’hi veia. Suposo... m’afectava l’autoestima, moltíssim. Per què? No ho sé. És més visceral que res. I a veure, i per amics no m’importa. Però la meva parella em costava molt entendre-la així.

Alba: Què afectava? Dius l’autoestima. Però... m’ho pots explicar?

Cèlia: Em sentia menys dona. Em sentia com anul·lada. Com una cosa... No sé, no em sabia veure a través d’aquest mirall. No m’hi trobo. És el... Em trobo diluïda... Em trobaria diluïda en el... en aquest tipus d’aspectre.

(Cèlia. 22 de novembre, 2013. Oficina de treball, Barcelona)

“Tu penses que això sóc jo?”. La imatge de la Xènia concerneix el nucli de la seva identitat. La Cèlia no troba indicis entorn la seva singularitat en allò que li retorna. En la interrogació s’observa en primer lloc, allò que Richard J. Bernstein escrigué entorn la tendència filosòfica Occidental a reduir “l’altra” en “allò mateix” (Bernstein 2001: 108); reduint-ne la seva complexitat. És a dir, “trobar-se diluïda” és possible a través d’una lectura que fa de “la Xènia” o d’allò que es fa explícit d’ella. Una lectura que es fa a partir dels propis paràmetres de la Cèlia com a *dona*, sense atendre i reduint-ne la complexitat del què es presenta al davant. En segon lloc, com anomena Taussig qui parla però d’objectes religiosos: “*la profanación (...) intensifica el poder en ese mismo acto de la copia*” (2010: 63). Traduint-ho al què m’ateny: la mimesis que es percep en l’acte del Cd reproduceix i produeix una imatge de feminitat que és llegida per la Cèlia com a imatge construïda des d’una mirada d’algú que o bé prèviament, o bé paral·lelament, ha ocupat o ocupa un espai de privilegi no sols en el marc de l’heteronormativitat sinó en la definició del mateix. Si més no, la persona és implicada en la producció del seu sentit, en la condició del seu aparèixer, a través de l’acte de “la còpia”. Una imatge a través de què se sent “menys dona (...) com anul·lada”. Adaptant

l'argument de Taussig (2010: 44): la feminitat “profanada” es converteix en “testimoni de veritat” enlloc de la “no-veritat” que el Cd podria posar damunt la taula (de les relacions que regulen l'heteronormativitat i a partir de les que ens constituïm, precisament, a través de la performativitat³¹⁴).

En un primer moment, la Cèlia anomena un sentiment de “rivalitat”, una resistència a conviure a l'espai amb “la Xènia”. La dimensió de “la Xènia” sempre ha restat en l'esfera íntima, en una àrea de privacitat on la gent “no és que no em pugui fer mal, és que potser no n'ha de fer res”. No l'anomena pel nom i se li fa estrany que en parlem, ja que mai se li ha presentat amb aquest, més enllà del joc eroticosexual on usa “aquest nom com un altre”. La Cèlia explicita com “ell” és “restrictiu” i “gelós” en els seus territoris, sobretot professionals. N'és capdavanter i reconegut públicament. En el cas que ella pugui despuntar, apareix una molèstia: “ha de ser una mica per sobre”. A ella li “fascina” la seva intel·ligència d'espai, el dibuix, etc.: “per això suposo que també entenc aquest món, que a lo millor no és un món de paraules, és un altre tipus de comunicació” (comenta que “ell” “no sap de paraules”). Amb la consciència de no posseir la “mateixa força”, ella sent que s'ha quedat en un “segon pla” dedicada sobretot a la docència.

La Carme me'n dóna la clau de comprensió en una frase aparentment accidental en una sessió de grup al club: “[entes en rivalitat] amb la persona femenina que tens al costat, que és dona. I a lo millor pot ser femenina o poc femenina, però és una dona. Genèticament una dona, i que segurament ha tingut fills i una sèrie de coses. Llavors, alerta”. No sembla enginyar tal idea cercant produir noves formes de diferenciació i així protegir el domini d'allò “femení” a partir de la “dona-genètica”. Totes elles parlen d'un sentiment de vulnerabilitat que recull, d'una banda, la consciència dels privilegis “masculins” (entre d'altres, en l'ocupació de l'espai laboral i per tant el públic). Però sobretot, elles no s'identifiquen amb una representació [de la feminitat] que se'ls ofereix, i que intrínsecament sembla transformar-se en allò representat (en *la dona*). La construcció d'una imatge de “tieta” o bé “extrema” sembla confrontar la imatge del que les parelles se senten hereves d'haver-ne lluitat, i que es situen en una xarxa de poder

³¹⁴ L'argument es recolza (i se n'incrementa la seva eficàcia) en l'èmfasi “sóc un home” o “sóc heterosexual” a l'hora de desvelar el Secret. L'anàlisi no es pot desvincular de la imatge que retorna de dona conservadora, submissa, extrema, puta, etc., que apunto no sols al llarg del present capítol sinó de la tesis doctoral.

particular. Es senten sostenint aquesta imatge “del seu marit” en l'àmbit de la intimitat (de manera “privada”). A vegades, per petició d'aquest mateix (la “Ilosa” de què parlava la Griselda). Fer sortir la pràctica de la Xènia de l'àrea de la intimitat malgrat en el territori de l'art hi ha qui “en fa bandera”, implicaria posar en joc un capital social i simbòlic com a home-heterosexual enmig de la complexa competitivitat del món del mercat. En l'epicentre hi ha instaurada la falta de reconeixement de l'experiència com a dones, no sols íntima sinó també pública. I que s'intensifica, precisament, en aquesta ocultació i manteniment en l'àmbit privat de *la feminitat* (de les seves parelles o marits). *Feminitat* que no pot ocupar i ser reconeguda en l'àmbit de lo públic.

Moltes parelles descriuen com la intensitat del què León (2011: 55) en diu “*sentires negativos*”, la ràbia, la impotència, el refús, etc., els ha inundat la totalitat de l'experiència durant un temps: emocions que “et bloquegen” i s'escapen del control, diu la Carme. Malgrat senten que intenten apropiarse i que coneixen “les creences” que envolten allò que les limita, des-entrellaçar la gran confusió dels sentits que a voltes es presenten com una espècie de contra-sentit, es converteix en un treball de constància diària. Una de les esferes que diuen afectar-les, és l'àmbit de la sexualitat, diferint però en cada una d'elles. Per la Griselda, aquest àmbit no és comparatiu puig vincula els llargs anys de gestió de malalties familiars, a les “relacions de sexòleg” que impregnen la seva “vida sexual” (al·ludint a la falta d'assiduïtat). La Carme torna reiteradament a una època de tres o quatre anys en què sentí “anul·lat” el seu desig eroticsexual, vinculat a una sequedat corporal que se li estengué també vaginalment. “L'angúnia visceral” es relacionava directament a una experiència corporal i afectiva que traçava, a partir de l'on i el com percebia els seus límits, el sentit d'allò que li era “pròxim” o “llunyà”³¹⁵: no voler compartir llit, ser a les puntes del matalàs per no tocar-se, demanar a la Xesca que dormís durant bones èpoques al sofà del menjador coincidint amb els mesos sense parlar-se convivint a la mateixa casa, etc.

Hence, the proximity of the ‘disgusting object’ may feel like an offence to bodily space, as if the object’s invasion of that space was a necessary consequence of what seems disgusting about the object itself (...) The pulling away of the object keeps the object at the centre of attention, as a centring which attributes the affect of sickness to the very quality of the object (...) Perhaps the ambiguity relates on the necessity of the designation of that which is threatening: borders need to be threatened in

³¹⁵ Es relaciona amb la noció de “proximitat sensible” de Sabido (2012).

order to be maintained, or even to appear *as* borders, and part of the process of ‘maintenance-through-transgression’ is the appearance of border objects (...) *The expulsion itself becomes the ‘truth’ of the reading of the object* (Ahmed 2014: 86-87).

Simmel (1986: 646) esmentà com l’*espai*, més enllà d’un concepte o realitat física, és una “*posibilidad de coexistencia*”. La Xesca subratlla com era “l’amor” el que sostenia l’estructura en aquella circumstància; estructura heteromatriomonal. Ella, més enllà de “sentir-se culpable” pel fet de masturbar-se explícita, desplaçava la “culpa” cap a la Carme. Ara amb la llunyania té consciència de la posició que sostenia: “o sigui, ‘per què et cases?’ Per fer *polvos*, per tenir relacions sexuals...”.

La Cèlia recorda com a l’inici de la relació considerava especialment “*maca*” la presència física de la Xènia, però veure-la vestida “no li lligava”. Expressa haver de fer un esforç “estèticament” i “sexualment” per abordar el terreny eròticosexual, i no “mirar-s’ho com a tal”. Diu encara ara deixar aflorar la paciència fent un esforç mental, sentint que a “ell” el pot estimular: “i si me repèl d’entrada, m’alerta, de dir... ‘Oh, a veure. Per què?’ *Llavons*, si és que ell ho necessita i així, doncs faig l’esforç de col·locar-me en situació, no?”. Malgrat destaca que “quan es vesteix tampoc s’estimula gaire”, la Cèlia vincula aquesta “necessitat” des vestir-se a les dificultats “de posar-s’hi” fruit del cansament i “de l’edat” (en desprec, dificultat d’erecció). Pel que fa a relacions coitals o genito-cèntriques entre parelles i matrimonis, moltes de les persones del club diuen viure-les amb desgrat. Quan apareix en les converses, la Soraya subratlla com amb el re-posicionament que apareix amb “la confessió”, la persona es pot desplaçar d’una sexualitat “*tan marcada en géneros, en roles, desde lo masculino y lo femenino y lo que se espera de cada uno de ellos*”, a l’oportunitat de re-col·locar-se en un indret on expandir la pràctica eròticosexual³¹⁶.

³¹⁶ La rellevància de la dimensió i les pràctiques eròticosexuals entre persones qui practiquen el Cd, es desenvolupa al capítol següent.

7.3. Negociacions i Pactes

És com una... com una pedra a l'aigua, que s'expandeix molt. Fins a on vols que arribi? No ho sé (...) I jo veig que aquesta ona, s'acaba amb un lloc... (...) Però és que el nostre entorn, no s'acaba on nosaltres volem que s'acabi (Cèlia. 12 de Desembre, 2013. EnFemme).

Remetre a un *espai privat* les causes i conseqüències de circumstàncies vitals que apareixen amb la “confessió” del Cd, sembla generar *l'espai de control* d'una incertesa crònica amb què es senten les parelles, i sovint també qui practica el Cd. La “indignació”, la “ira”, el “refús”, la “vergonya”, són emocions i sentiments que circulen i existeixen en el sí de circuits simbòlics més amplis. Les emocions i sentiments actuen com a mediadores en l'atribució de culpa -sentida a priori per qui practica el Cd-, el desplaçament de la responsabilitat, i l'atenuació i justificació d'accions de no-reconeixement per “comparació avantatjosa”³¹⁷ que a voltes apareixen entre les parelles i ex-parelles. El fet de contenir el Secret a l'interior dels marcs de la llar o de la relació -en cas de separació- i evitar desplaçar a l'exterior quelcom que podria desvelar-se com un fenomen sociopolític, sembla actuar com a mecanisme d'estabilització del sistema heteronormatiu i/o heteromrimonial; consegüentment, de la ubicació de les persones en ell (aquesta n'esdevé la dinàmica circular que constitueix el sistema mateix). Els pactes i negociacions que apareixen “post-confessió” actuen com una “tasca de contenció”. És a dir, els pactes semblen compensar un excés de “pressió ritual” (Padullés et al 2013) que més enllà d'afectar l'estructura i dinàmiques de les diferents relacions, incideixen particularment a les parelles o ex-parelles sigui quin sigui la resposta que desencadenin.

Les parelles es troben en especial tensió entre l'esdevenir “testimonis” i al mateix temps situar-se o ser situades -en cas de petició expressa-, com a “garants del secret públic”. El què la Sofia n'ha dit “*guardiana del secreto de la familia*”. Ho ha il·lustrat la Cèlia amb el seu sentiment vacil·lant entre la “lleona” com a protectora “perquè no li facin mal” (a la Xènia), i la “re-marieta allà aixafada en un racó”. Allò que fa possible sostenir les

³¹⁷ Bandura desenvolupa els processos “d'aprenentatge social de l'agressió”. M'han estat útils per comprendre algunes de les dinàmiques de relació després de “la confessió”: 1) Atenuació de l'agressió per comparació avantatjosa, 2) Justificació de l'agressió en funció de principis més elevats, 3) Desplaçament de la responsabilitat, 4) Deshumanització de la víctima, 5) Atribució de la culpa a les víctimes, 6) Falsejament de las conseqüències, 7) Dessensibilització graduada (Bandura a Dobles 2002: 202).

particularitats de la relació és “l’equilibri”, el diàleg en moltes decisions que és necessari arribar al “punt mig” en què es senten còmodes ambdues; si és que volen optar per la relació. Moltes persones del club perceben que és a partir de la “confessió” que es poden establir decisions consensuades. També decisions en relació al propi trànsit, conscients dels límits i cessions per les dues bandes. Per ambdues persones, freqüentment, l’establiment de límits es relaciona amb el reconeixement/no-reconeixement de la identitat més íntima, del “jo”. “No és una solució màgica”, esmenta la Sofia: “ho sento molt, no puc... no puc ser diferent de com sóc... Però una altra cosa és que dintre d’uns límits raonables pugui negociar”. És a dir, en la relació hi ha una tensió permanent entre dos elements, el *perill* de ruptura i el *pacte* entorn el procés: l’arribar “fins aquí” i el “t’acompanyo, però fins aquí” a què refereixen la Carme i la Griselda. Ambdues creuen que avui dia, un dels seus límits és que no recolzarien un procés d’hormonació.

La petició o l’obligació a visitar-se amb una psiquiatra o psicòloga, és una demanda de les parelles. A vegades, és una condició expressa per continuar amb la relació. Algunes, com la muller de l’Alexa, li demanà hora amb una psiquiatra de la seva confiança, malgrat l’Alexa ha estat fent teràpia durant temps amb la Soraya per contrastar diverses esferes de la vida, entre elles el cross-dressing o la jubilació. D’altres, com la Griselda o la Carme, cercaren fer un procés d’acompanyament terapèutic en paral·lel al que la Sofia i la Xesca feien amb la Soraya. Després de visitar-se per diferents professionals de la branca psicoanalítica, la Carme començant al CAP de referència, ambdues es sentiren còmodes amb una professional d’orientació Gestalt.

L’Helena tant bon punt ho explicà a la seva muller, li descartà visitar-se ambdues juntes amb la Soraya perquè la muller no considerés el camí “manipulat”; que fos ella qui triés la professional. Anaren sols un dia amb la psicòloga que visità anys enrere l’Helena quan es separà de la primera muller. Al comentar-li el “problema”, la professional digué que “ja s’ho imaginava”, que era “normal”. La muller esperava: “no passa res senyora, jo li curo”. Els digué que a moltes persones -heterosexuals, puntualitzà després de preguntar-li entorn la “tendència sexual”-, els sorgia com a mecanisme per alliberar les tensions del quotidià; argumentació amb què l’Helena s’identifica. La psicòloga ho anomenà “*El reencuentro con los viejos amigos*”. I així ho explicà: “tota la vida has tingut una bipolaritat, que ets home, et sents home, però en algun moment t’agrada sentir-te una dona. Degut a problemes entre la parella o problemes que surtin en un

moment donat de la teva vida, recorres a tornar a trobar els vells amics” (Helena). La professional els recomanà, entre d’altres, fer “*la noche del camisón*” (al·ludint a vestir-se ambdues i tenir relacions eròticosexuals). La seva muller no volgué tornar a visitar-se amb ella.

La voluntat d’administrar els temps i els espai d’ús i gaudi del cross-dressing per part de les parelles, l’expressen sobretot aquelles de qui no en conec les mullers. Tant la muller de l’Helena com de la Carol, cada dijous durant els primers temps després de “la confessió”, els feien alguna petició com acompanyar-les a botigues o a fer la compra setmanal (l’Helena estigué tres mesos abans de tornar al club). “És dijous”, els servia per sacralitzar el seu dia al club i escapar de l’híper-vigilància a què es sentien sotmeses. L’Alexa des que ho ha dit a la Rosa, a part del dia en què aparegué amb ella a EnFemme, no ha tornat al club³¹⁸. Per d’altres parelles en canvi, EnFemme constitueix un indret espaciotemporal separat a partir del qual delimitar amb claredat els espais corporals i socials. El fet de sortir fora d’ell soles o en grup, és viscut amb angoixa per moltes de les parelles. La Carme relacionava el neguit amb el temor a una agressió: “*no salgas a la calle... que te van a pegar*”. Algunes com la Griselda feren explícita la voluntat a no sortir amb elles: “si vas amb mi, a mi em reconeixeran. I *llavorens*, és més fàcil que et reconeixin a tu, no?”; malgrat temps més tard reconeix que constituïa una evitació de sortir amb “ells”. Tant la Griselda com l’Imma (parella de la Patrícia) i la Maria (parella de la Judit) però, han passejat per ciutats llunyanes d’on viuen o han viatjat a l’estranger, amb les seves parelles “vestides”.

Tothom diu, “tu no has de fer cas”. Avia’m, no has de fer cas... Som socials, i hi ha un entorn. Jo, fa més casi trenta anys que visc en aquesta casa. El dia que la Sofia es posi la minifaldilla i la perruca i sortim al carrer, això serà un xou (...) Això t’afecta. I hi haurà gent que se’n riurà, hi haurà gent que no et parlarà. I hi haurà gent que es comportarà, pues, normal, i que ho acceptarà. I allò, bueno, és un acord, és una decisió d’ella que a mi m’afecta (Griselda. 17 de Setembre, 2013)³¹⁹.

³¹⁸ Des del juliol fins al desembre del mateix 2014, l’Alexa ha tornat al club un sol cop. El setembre del 2015 encara paga les quotes d’EnFemme però no és disponible *on-line* i tampoc ningú l’ha vist al club.

³¹⁹ El 18 de desembre del 2014 visito EnFemme després d’uns mesos, per tal de mostrar el *teaser* que presentem a la convocatòria per la co-producció documental a TV3. La Griselda fa mofa de com uns dies ençà la Sofia passà per davant la reunió de veïnes d’escala, amb un “vestidet” gris. Moltes de les veïnes, diferents dies li han preguntat: “què li ha passat?” o bé, “ha canviat, oi?”.

Les negociacions més complexes ocorren en relació a la família. En primer lloc, es tem que ho coneguin els fills i les filles o bé la família de la parella. “Els fills no se n’han d’*enterar*” com recorda la Carol, és la primera petició que gran part de les mullers fan davant “la confessió”. Amb el naixement de l’Estel, la Chloe li digué a la Mar: “t’emportes l’armari de casa!’. I jo vaig dir ‘l’armari se’n va amb mi. Quan se’n vagi l’armari, jo me’n vaig amb ell!’” (Mar). Per algunes com la Dorita, amb qui parlo quan és a punt de tenir bessonada, tenir criatures li implica “estar molt més temps a les caixes”. I continua, “si tu vols que un secret se sàpiga ràpid, si tens un fill o un nebot, diga-li, a veure quan dura”. Existeixen tantes realitats però, com experiències familiars i circumstàncies: aquelles parelles qui no ho diuen als seus fills i filles, aquelles qui ho diuen en un moment de trasbals en el matrimoni o fruit de les circumstàncies, les qui ho anomenen al decidir fer un procés trans, i les que ho fan amb la voluntat de compartir aquesta dimensió per la importància que els té juntament al recolzament de la parella.

La “llosa” que diu sentir la Judit és no poder-ho explicar als seus fills de 6 i 8 anys. La tensió amb la Maria, de què sóc testimoni abans d’entrar a una de les festes *Pass the Wig* l’octubre del 2013, es situa entre explicar-ho “com més aviat millor” i “quan siguin més grans”: “que el teu pare sigui travestit no et demana tolerància, et demana una certa pro-activitat”. Ara fa nou anys, li ho explicaren a la mare de la Judit ambdues juntes, cercant donar “un aspecte més social (...) més controlat”. La seva mare els digué que “si no afectava al matrimoni, ho considerava un afer intern (...)”. I mai més n’han parlat.

Les filles de l’Alexa conegueren que “el seu pare es vestia”, fruit de la pressió que sentí en el moment en què ella i la Rosa dormiren a cases diferents, després de “la confessió”. Volia mostrar “que no havia fet mal a ningú” davant la primera idea que es feren les filles entorn una possible infidelitat. Amb la voluntat de dir-li als fills, la Mònica es sentí pressionada a fer-ho en un “terreny neutral” on hi hagués “un àrbitre”: “la teva merda no la fots damunt dels *crios*”, li digué la muller. Ella l’obligà a fer-ho a la consulta d’una psicòloga. Un cop allà, la Mònica els comentà un per un: “sóc una dona atrapada en el cos d’un home”, fet a què reaccionaren “i et penses operar?”. En el seu moment ambdós digueren “és la seva vida”, i avui dia quan s’apropen a la vintena, desitgen veure-la vestida. Veu els “*nanos*” pràcticament cada dia ja que viuen juntes, però la Mònica prefereix vestir de “*tio*” i mostrar una imatge “coherent” davant la inconsistència: “a veure... de dilluns a divendres no puc ser-ho [la “Mònica”]. De dissabte a diumenge, sí”.

Les filles de la Carme i la Xesca ho conegueren arrel de les circumstàncies tenses a casa. Han oscil·lat entre ubicar cada una la pròpia representació “del pare”, situar la dificultat en la relació matrimonial (“suposo que el marit és diferent” diu la Berta), i oferir recolzament en allò que facilités el vincle familiar: en la recerca d’informació, mediant conflictes a la llar o bé en el moment d’especial tensió “mama per favor, no el treguis de casa. L’acollim a casa, no?” O sigui, ‘l’hem de cuidar al papa, l’hem de protegir, l’hem d’ajudar. Què farà tot sol?’”. L’Alba expressava preocupació a la Berta, entorn la sortida al carrer: “I el papa què? Què pensa fer? Pensa sortir a fora vestit, o no?” I jo li vaig dir, ‘mira, jo ara mateix estic acostumada a veure’l per casa amb roba de dona. Si ell decideix sortir, doncs endavant’” (Berta). Després de quatre anys, la Carme volgué compartir-ho amb “els més propers” (ampliar el “*pack*” de 4), tan bon punt sentí la possibilitat de parlar sense “fer el paper de víctima”. Necessitava “alliberar-se” i “no guardar tant de secret”. Però era conscient que el mode de la formulació incidiria en el posicionament de la família. Tota la seva família viu al Poblenou (“som del barri de tota la vida”) i volia estalviar la sorpresa amb què es podien trobar: “he vist el teu gendre... (...) Que ells sàpiguen que no passa res”. La mateixa nit ambdues ho digueren a les respectives famílies. La Xesca recorda com la seva mare i el seu pare li digueren: “*te has explicado muy bien. Pero aquí no vengas vestido*”, riu la Carme. La seva mare amb el temps, n’ha vist fotografies. A l’interior de la família de la Carme (germanes, mare i pare) no se n’ha tornat a parlar. Sols una seva germana, temps més tard, preguntà amb estranyesa “si li agradaven els nens” al voler acompanyar als seus nebots a una activitat d’oci de la ciutat³²⁰. Moltes persones es sorprenen de la “naturalitat” amb què ho viuen sobretot generacions ascendents, però que és resposta amb un silenci que es sosté al llarg dels anys.

Algunes de les persones expliquen la situació a la família al decidir dur a terme un procés trans. Tal procés comporta entre moltes qui practiquen el cross-dressing, una ruptura de parella o matrimonial, ja que augmenta la “pressió ritual” amb les possibilitats de permanència i expressió pública. Així ho feu la Mar amb la seva filla un cop es separaren amb la Chloe, coincidint amb què ella inicià el tractament hormonal i a

³²⁰ Malgrat no puc establir una correlació directe, l’imaginari que circula entorn el “transvestisme” s’emmarca en el vincle que ofereix el paraigües de les parafilies en els manuals psiquiàtrics: F65.1 *Fetichismo transvestista* [302.3] – F65.2 *Pedofilia* [302.2] del DSM IV-TR (APA 2004), també presents al CIE-10 (WHO 1992).

expressar-se com a trans en gran part de les seves esferes socials. La Chloe li havia “prohibit” que li ho expliqués a l’Estel fins al cap de dos anys [quan ella en tindria 16]. Des de llavors, no ha vist més a l’Estel i es *watsapegen* puntualment³²¹. Durant un bon temps, la seva família ha estat contrària al procés que és fent i a què la seva filla en tingui coneixement. La Mar rebut tal fet dirigint l’atenció en què si la seva filla hagués conegut des de petita la situació, el conflicte actual no s’hauria desencadenat. Així ella ho desitjava però la Chloe sempre es posicionà fortament en contra i la Mar decidí continuar-ho ocultat. Sembla ser però, que el pas del temps i el fet que la Mar és treballant incipientment en els activismes trans de la ciutat – amb la recent exposició “*Work in Progress. Construccions Identitàries*”³²², i la presidència de la novella associació “Generem!”-, n’està facilitant la presa de consciència a la família. També la Carol, des que ha iniciat el procés trans, ha explicat la situació a les seves tres filles i fills. Durant més d’un any, quan les ha de veure hi va “disfressat” de “tio”. La Patricia preferí no acompanyar a la Cènia a dir-ho a la família fins que la veié “segura” del seu procés, quan ella li digué: “*voy a ser Cènia siempre*”. Fins l’instant, “*no le importaba, pero que de puertas para fuera, que no*”.

El fill i filla de la Xènia han sabut des de petites “que el seu pare vol privacitat i que es vesteix” (Cèlia). Tal fet és facilitat per haver tingut durant temps un estudi professional exterior a casa, i ara tenir la residència amb dues diferents aïllaments, de convivència i treball. Però no desitgen dir-ho a la família de la Cèlia, puig ella se sent que hi ocupa “un espai important” (com he ja dit, les familiars properes de la Xènia sí que coneixen que es vesteix).

La Patricia fa poc temps que els hi ho ha explicat al seu fill i a la seva filla. Sempre refereix a l’Imma com a qualcú qui l’ha recolzat des que li explicà que “ell era una persona *algo* diferent del que ella veia, que volia tenir una altra aparença i que sentia una part fortament femenina a dins seu”. Ella es vesteix a casa quan hi és l’Imma. La contemplació de dir-ho al fill i filla cercava un “motiu més d’estimació profunda entre

³²¹ Reviso per darrer cop el present capítol al setembre del 2015. La Mar veié per darrer cop a l’Estel al maig del 2014.

³²² “*Work in Progress. Construccions Identitàries*” és un projecte fotogràfic que recull les evolucions i modificacions corporals de persones trans, així com els vincles en el sí de les seves famílies i amistats. També recull el Secret que envolta el Cd. El treball s’exposà per primer cop durant els mesos d’octubre a desembre al Centre de Fotografia i mitjans Documentals, al Poblesec (Barcelona).

el vincle familiar”. La Berta, filla de la Carme i la Xesca, temps abans s’havia ofert per parlar-ne amb les filles en cas que necessitessin contrastar la història amb algú de similar edat i des de la seva vivència. El mes de març, la Patrícia ho feu conèixer i al primer instant, comportà un important trasbals. A poc a poc, ho feu saber a la família extensa (germanes, cunyades, etc.), qui acolliren amb sobrietat allò que se’ls contà. Avui dia, la Patrícia pot parlar-ne “obertament” en converses familiars. En el cas dels “nanos” qui tenen 24 i 28 anys, sempre amb l’Imma com a “frontissa”, han respost de manera diversa. La seva filla, amb qui n’ha tingut l’oportunitat de parlar, té l’interès de comprendre allò que se li explica. No obstant, per ella “el pare es el pare” i li és difícil desvincular-se d’una imatge que ha acompanyat la consolidació d’una relació familiar. D’altra manera, el seu fill no vol saber-ne res. Com esmenta la Patrícia: “allò per tu no existeix, estàs més còmode sense que existeixi. És una estratègia molt humana, eh?”.

Per cloure: “Saber què s’ha de saber”. Una base per a la detonació del Secret

Elias Canetti (2000) descrigué el secret com el cor mateix del poder³²³. Mentre el Secret “m’agrada vestir-me de dona” no es revela a les parelles/famílies, semblen existir mons paral·lels que pateixen amb força la influència de l’altre. Com apuntaria Simmel des de l’epistemologia positivista: “un segon món junt al món aparent que sofriria amb força la influència d’aquell” (Simmel 1986: 387); tant de qui practica el Cd, com de les parelles o persones de la família (en una influència recíproca). No obstant, no és un mer secret, sinó que el secret de què parla Canetti és un secret públic. Secret que “*generalmente se conoce pero no puede ser articulado*” (Taussig 2010: 69); però més enllà, és difícil de ser prèviament conceptualitzat. El que fa possible la seva pervivència, per tal que sigui efectiu, és la seva administració i regulació aparentment desplaçada a l’esfera privada. Regulada al mateix temps a través d’allò polític –sovint invisible-, en un control flotant i permanent de la intimitat. En funció de com es mou el Secret a partir de la seva revelació, el poder du a terme un desplaçament. Sense una forma única, però “*siempre al filo de una auto-destrucción explosiva capaz de arrastrar todo consigo*” (ídem: 21).

³²³ Canetti (2000) aborda la relació entre els diferents tipus de “massa” i les estratègies de control i poder mitjançant el què es poden dirigir les masses. Introdueix l’obra descrivint la inversió de les dinàmiques del *contacte* quan s’és a l’interior o l’exterior de “la massa”.

El fet de compartir el Secret, sembla crear un fort lligam entre aquelles persones qui el coneixen (a voltes la parella, però també amb els i les filles qui ho saben, i amb generacions ascendents). “La confessió” actua en l’establiment del lligam, en dues direccions. D’una banda, *l’explicitació del Secret*, la formulació de preguntes per part de les parelles, la recepció de les preguntes, l’espera de les respostes, el debatre’s amb les respostes, etc., és un procés que *esdevé part del procés per sí mateix de definició del Cd*, i de canvis en la posició de la persona en ell.

D’altra, *l’exercici del Secret desvela una relació de forces*. Mentre el Secret resta a l’espai privat, l’amenaça del seu descobriment de manera pública (per part de qui practica el Cd, per part de la parella o simplement com a amenaça “latent” en la relació), posa damunt el taulell de joc l’ascensió/descensió de les persones a l’interior de l’escalafó social (com a “marica”, “travola” o “parella/muller de la marica”, amb les possibles conseqüències no sols de rang i privilegi sinó materials). Les persones circulen de manera constant a l’interior de relacions d’amor (romàntic) i és a través d’ell que les persones signifiquen la seva ascensió/descensió (Illouz 2012, Anta 2014). “L’amor” i “l’estima” es prenen com a definicions constituents dels pesos de la balança [econòmica], que es decanta sovint, en el moment en què l’atribució del *valor* del “marit” és en risc. I s’observa, entre d’altres, en com part important d’aquelles qui han decidit fer un procés trans al cap d’anys, amb o sense el coneixement previ del Cd en la parella, han romput les seves relacions; puig entre aquelles qui sí que en tenien coneixement, de cop “aquesta dona” passa no sols a ocupar un espai integral a la seva vida sinó que a més, passa a fer-ho d’una manera pública.

Amb la gestió privada del Secret a l’interior de la parella, a voltes, les formes tradicionals de la masculinitat es reorganitzen en funció de les noves circumstàncies (en allò que es deriva de gestionar la tensió entre no voler rompre la relació/matrimoni i el desig de la pràctica del Cd o bé, voler fer un procés trans). La “confessió” no fa emergir emocions i sentiments que són en tensió, flotant a l’aire, sinó que “*the tension is located somewhere*” (Ahmed 2008: 6). És a dir, la tensió no és sols sentida per un cos/uns cossos, sinó que els “*bad feelings*” (Ahmed 2008) són localitzats i atribuïts al cos de qui practica el Cd [el cos vestit, maquillat, hormonat, modelat...], a la seva presència; a allò que no sols “fa” sinó que “és” i que concerneix el nucli de la identitat de totes les persones implicades. I amb aquesta atribució de *valor* es desvela el mecanisme que accionen les parelles per donar una direcció a la pròpia vulnerabilitat. La intrínseca

vulnerabilitat a què referia Bauman (2013), i que amb el contagi de “l’altra”, en pot posar en risc el propi *valor* social (com a “dona/muller”, “heterosexual” i/o el seu prestigi).

A voltes “la confessió” deriva en una reorganització del desequilibri de forces que constitueix la relació social prèvia, de les estructures de gènere d’una relació heteronormativa que s’han pres com a *naturals* (marit-muller o ambdós membres de la parella amb els seus rols corresponents). Aquesta reorganització però, deriva a través d’una dinàmica de (re)producció dels mecanismes de poder [trànsfobs] que es desplacen -en la seva manera més efectiva-, a les microestructures de la intimitat. Dones que, en la seva lluita “contra el poder” (i del què el cross-dressing a voltes els retorna aquesta imatge de conservadora, extrema, etc.), es recolzen en les estratègies i accions que aquestes mateixes relacions de poder exerceixen sobre d’elles (Foucault, 2005). A vegades, les parelles es senten “garants” d’aquest *valor* de “l’home/marít” [al cap i a la fi, del seu valor de “dones”], en una relació de parella que no es pot explicar a l’exterior de la intersecció d’opressions i privilegis que s’entrellacen en la institució (hetero)matrimonial. A través de totes elles, quan el Secret impregna l’àmbit de la intimitat sense traspasar-ne el seu llinar, la creença en l’heteronormativitat es manté, no pas malgrat “la confessió” sinó *a través* d’ella. I n’és la continuïtat del Secret indispensable per la seva (re)producció³²⁴. En un primer moment, tal com sostindria el paradigma funcionalista, la revelació sembla reajustar la institució del matrimoni i/o de l’(hetero)parella. I el silenci, el procés d’invalidació que es sosté en certes relacions, n’és un dels seus engranatges.

No obstant, en els darrers temps, diverses parelles han decidit desplaçar-se cap a l’espai públic: catalitzar “la sortida de l’armari” del Secret mateix, així com desaccelerar la “tasca de contenció” que elles exercien fent un procés paulatí però continu. El sentit d’allò que se’ls presentava, és a dir el cross-dressing, no era disponible a l’interior de l’estructura heteronormativa i heteromatemonial en què pretenien produir-lo i sostenir-lo. “L’estima” que moltes signifiquen com a amiatat contraposada a la dependència emocional, és ponderada com l’element afectiu principal al llarg de la trajectòria. Es situa a l’interior d’una economia dels afectes (Ahmed 2014) i d’una relació [heteronormativa] que si no ha estat re-conceptualitzada, si més no ha estat en qüestió.

³²⁴ Foucault (2005) escriví àmpliament entorn el secret com a substancial pel funcionament del poder.

La possible desvinculació del Cd del seu pla individual i la seva conceptualització en una dimensió col·lectiva (per part de les parelles), sembla jugar en dues direccions que coexisteixen. D'una banda, el temor deixa de ser quelcom privat. Al mateix temps però, es percep el procés del Cd com a quelcom extern, objectivat, com si la mateixa parella no formés part de la seva definició. Aquí, la pèrdua de control desperta sentiments de vulnerabilitat. D'altra banda, situar el cross-dressing en una dimensió col·lectiva -i sobretot conèixer el club EnFemme i les seves membres-, facilita per la majoria (no totes) deixar d'homogeneïtzar les persones qui el practiquen. Facilita a la parella aprehendre com el cross-dressing es produeix en una interacció de la què ella és particip.

Aquesta “nova persona que apareix”, la seva presència, desvela “*que existimos sin saber por qué somos lo que somos*” (León 2011:11); és a dir: dones/homes, homosexuals/, heterosexuals, i tantes d'altres referències classificatòries on ens situem [o sembla que no ens situem, perquè seguint a Ahmed (2006: 68), l'heterosexual roman “neutral”]. L'aprehensió d'aquesta “nova persona”, la re-situa d'un indret d'alteritat a una possibilitat més de l'experiència. El procés de “des-fetitxització” del Secret com a quelcom “ocult” i “transcendent” (Taussig 2010: 21), el seu desplaçament del context on fins l'instant era disponible, no sembla haver conduït a un Secret encara més gran (com apunta Padullés et al., 2013). El moviment a un indret públic que estan fent moltes de les parelles/mullers, a “saber què s'ha de saber”, és *per se* la base de detonació del Secret. És a dir, la seva consegüent decadència.

**PART VII.
EL ROL DE
L'EROTICOSEXUAL**

CAPÍTOL 8. QUÈ ÉS ALLÒ A DESITJAR: L'ENCONTRE ERÒTIC I ELS IDEALS D'AMOR ENTRE PERSONES QUI PRACTIQUEN EL CROSS-DRESSING EN UN CLUB LIBERAL DE LA CIUTAT DE BARCELONA³²⁵

El present capítol s'interroga entorn la relació entre les pràctiques eròticosexuals i els ideals d'amor de persones qui realitzen el Cd, a través d'un dels camps on es situa l'etnografia: un club liberal -d'intercanvi eròticosexual- de la ciutat de Barcelona³²⁶. Adaptant les idees de Spronk, pretenc explorar les experiències eròtiques (així com els processos interpretatius que d'elles en fan les persones) com un “*bodily process*” (Spronk 2014: 6). Les experiències eròtiques com a mediadores en la construcció d'un particular significat de la pràctica Cd. En el terreny apareix un flirteig, un encontre eròtic que més enllà de referir al plaer corporal, es relaciona amb el procés de producció i les dinàmiques de reconeixement i negociació d'una “feminitat”, i consegüentment d'una masculinitat, que està sent construïda en la pròpia interacció. Així, pretenc interrogar-me entorn unes experiències sensorials impregnades per uns ideals d'amor que semblen validar, al mateix temps, allò que és representat per desitjar.

A continuació, em proposo explorar algunes de les qüestions que emergeixen en el terreny i que pretenen ésser una aportació en les anàlisis contemporànies dels discursos entorn l'amor en què diferents autores han treballat (Giddens 1992; Beck and Beck-Gernsheim 2001, 2013; Bauman 2013; Luhmann 2010, 2012; Esteban 2011; Illouz 2012; etc). Situar el focus d'atenció en les experiències sensorials i somàtiques, tal com ha estat present en les teories fenomenològiques de les darreres dècades, proveeix un interessant punt de partida per abordar l'extensió i amplitud de les nostres vides eròtiques. Vides immerses en un profund dinamisme, que acullen, sovint, processos conflictuals, essent entrelaçades per vectors que inclouen les identitats, els desitjos, les

³²⁵ Una traducció de quasi la totalitat del capítol és publicada a *Rethinking Romantic Love. Places, imagineries and representations*, editat per Enguix i Roca. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing. Vegeu Barbé i Serra (2015).

³²⁶ L'any 2014, Barcelona compta amb vuit locals liberals o d'intercanvi de parelles, malgrat la forta oscil·lació del seu nombre en els darrers anys: Training Pedralbes, Libert, 6&9, Oops Barcelona!, Uhome, etc. El club Fidelité és l'únic que acull la pràctica Cd de manera exclusiva. Les persones qui els freqüenten i la difusió que en fan els mateixos clubs, refereixen alternativament a “local liberal” o “*swinger club*”. Alguns d'aquests clubs són “exclusius” per a parelles (significat amb el terme “*swinging*”, malgrat el seu ús és a voltes arbitrari), i a d'altres clubs com el Fidelité, hi poden accedir homes sense parella. La seva entrada però, és sovint més regulada que l'entrada de dones, per motius d'estratègia comercial.

sexualitats, emperò també, vectors com les edats, els indrets de procedència o les classes socials.

Les antropòlogues, investigadores i activistes socials han situat la miriada dels estudis entorn l'amor en les relacions íntimes, les interdependències i les vinculacions afectives, o bé les lectures postmodernes han fet èmfasis en les relacions de poder, les identitats fragmentades i les sexualitats fluides que caracteritzen les nostres societats occidentals (Foucault 2005; Giddens 1992; Simon 1996). El següent capítol pretén, seguint la proposta de Gloria Wekker, “no distreure’ns de les pràctiques eròtiques” (Wekker 2006: 73); i desplaçar i problematitzar aquestes aportacions teòriques i metodològiques postmodernes al context del *swinging*³²⁷, entre persones qui practiquen el Cd. En el camp dels estudis interaccionistes, els nuls detalls del “rol de l'eròtic” entorn les “*cross-dressers and sex-changers*”, fou una advertència ja intuïda per Ekins (1997: 31).

Prendre el desig i l'experiència sensorial, les emocions i la direcció dels plaers, com a principal focus en la interacció corporal i eròtica en el club liberal, esdevé el procés a través del qual aquí observaré allò performatiu constitutiu de les sexualitats i les identitats³²⁸. I, en aquesta pretesa desestabilització de la mirada, en la situació de l'experiència sensorial i eròtica com a mediatadora, situaré el punt de partida per (re)pensar la importància del significar i el fer del llaços romàntics en la nostra societat.

M'és difícil no treballar, d'avantmà, sense unes preguntes inicials, essent conscient, emperò, que potser no podré respondre a totes elles: Quina és la posició o moviment en el sistema de gènere d'aquelles qui practiquen el Cd en el club liberal? Existeix una relació entre aquest (moviment o posició) i el mode de circulació del desig i el flirteig? Afecten possibles estigmes a les seves experiències sensorials i eròtiques, al desig i pràctiques sexuals? I a les seves concepcions dels ideals d'amor? L'encontre eròtic es contradiu amb el projecte d'exclusivitat en el seus matrimonis, parelles o relacions afectives? La temporalitat efímera de les interaccions i la inexistència d'uns llaços de

³²⁷ Prenc les anàlisis de Frank com a punt de partida per l'anàlisi, deutora, al mateix temps, de l'aproximació de Ward (2007): “‘*Lifestyle sexuality*’ [o *swinging*] is conceptualized as a system of erotic relations and a cultural experience as a way of theorizing beyond identity and the binary oppositions of homo/hetero or straight/queer that often underline discussions of sexual desire, practice, and homophobia” (Frank 2008: 435).

³²⁸ Cameron i Kulick argumenten com el llenguatge del desig admet que la sexualitat és “*centrally about the erotic*” (a Tsang i Sik-ying Ho 2007: 625).

continuïtat fora el marc del club, afecta la seva pràctica sentimental? Es pot parlar de llaç romàntic si és efímera la seva durabilitat?

Tot i ésser EnFemme el node de connexió a través del qual he conegut els espais Cd's de la ciutat, en aquest capítol em limito a explorar a través d'un d'ells, el club liberal Fidelité. Un espai d'intercanvi eroticosexual on s'emmarquen i es vertebren sistemes de relacions eròtiques (Ward 2007), que esdevé un espai de reflexió entorn les intimitats, les sexualitats i les identitats. Ho faig "fora" de l'àmbit de les seves parelles o matrimonis. Emperò sobretot, el *swinging* il·lumina la possibilitat de problematitzar el terreny de l'amor des d'una perspectiva interseccional.

8. 1. "Una ocasión única..." Per a què? El Fidelité, un dels escenaris de l'ambient liberal a Barcelona

26 de novembre del 2012, 15'30h: Ens dirigim amb la Maribel i la Gina en taxi pels transitats carrers de la ciutat, des del club EnFemme fins al restaurant Castro del Gai Eixample, a fer un mos previ a l'entrada al Fidelité, un club liberal que obriren ara fa nou anys a Barcelona. El dilluns obren les seves portes de 15h a 22h de la nit, especialment per a persones qui practiquen el cross-dressing, transgènere, transexuals i persones bisexuals de "l'ambient liberal". Una relació directe amb les particularitats horàries de moltes d'elles, ja que sobretot les persones de més edat qui practiquen el cross-dressing constitueixen unitats residencials (hetero)normatives, i és en horari laboral quan en poden gaudir sense aixecar sospita en el sí de la seva família, puig les seves mullers sovint no en coneixen la pràctica. Ambdues, catalanes, tenen ja més d'una seixantena d'anys. La Maribel treballa informalment amb un petit negoci autònom, puig percep una ajuda de prejubilació, i la Gina és co-gerent d'una mitjana empresa i disposa de certa flexibilitat en la seva jornada laboral.

"No et fan por aquestes guarrilles?", escolto de fons, ja amb l'automòbil parat, mentre la Maribel s'emmiralla i s'esmuny amb rapidesa fins a la porta del local. Ho fa cap cot i ulleres de sol, tot assegurant-se que no podria ser reconeguda malgrat la seva planta si qualcú es creués amb ella al bell mig del carrer. La Sílvia és una taxista de Murcia, afincada ja fa anys a Barcelona, que realitza pràctiques Cd i qui ha esdevingut, amb el temps, una de les persones de referència per ambdues en els desplaçaments per la ciutat.

Un dels petits i indispensables nodes de la xarxa de recolzament estratègic que s'estén per la metròpolis. Ella també freqüenta el club. La seva muller coneix que es vesteix però es resisteix a veure-la vestida. “*No le pone*”, em somriu amb un reüll picaresc al retrovisor. I s'escapa al local en hores intempestives enmig de la tempesta laboral a què és sotmesa una taxista de la metròpolis.

Fins l'instant, havien existit pocs espais que acollissin el cross-dressing a la ciutat, i sempre eren vinculats a locals on realitzar pràctiques eroticosexuals. Tanmateix, permetien a aquelles qui ho coneixien un espai de llibertat percebuda en termes immediats i accessibles que sovint, però no sempre, els hi era d'utilitat. “Transgresión” fou un espai setmanal a La Caraba, un club liberal instaurat al bell mig de l'escena industrial del barri del Poblenou, en una antiga fàbrica de mitges de 400 metres quadrats. I que, disposant de Llicència de Cooperativa d'Esplai i Oci, acollia “grans festes sado-eròtiques”, em descriu el Josep (el seu antic propietari) mentre fem un cafè al bar Estudiantil de Plaça Universitat. La Gina l'havia conegut l'any 1992 per un retall al diari La Vanguardia que destacava “Club de Transformistes”, enmig dels anunciats “de relax” que oferien “serveis de travestisme” per part de treballadores sexuals. Un agredolç record encara és als llavis de moltes d'elles. Ho recorden tant ella com la Maribel:

A veure, hi havia llocs que jo recordo gent... que eren travestits que feien serveis sexuals, la majoria (...) Hi havia travestis i hi havia dones. Però segons la categoria del local, hi havia la mestressa i et feia passar a una saleta, o directament al... Llavors, pues bueno, això que et dic, et miraven... Una faldilla..., saps? No era una... un joc de canvi de gènere, no era això. I llavors això, a mi em frustrava molt (Gina. 23 de maig del 2013. Restaurant El Castro, Gai Eixample).

Els anuncis venien així, “sado” i “transformisme” (...) Arribaves allà, et fotien quatre brochazos. Et posaven un salto de cama, unes calces, unes sabates i... Allò al principi, pues bueno, no hi havia una altra cosa, pues t'anava bé. Fins que et dones compte que et treuen els quartos i amb una hora estàs al carrer (...) I arriba la coincidència que surt allò de La Caraba, i allò va ser la confirmació (Maribel. 05 de setembre del 2013. Club Enfemme, Guinardó).

El tancament de “Transgresión” després de tres anys, les obligà a cercar nous indrets on encaixar. I és que “allò era Alicia en el País de las Maravillas”, exclamen ambdues mentre dinem al Castro, un dels tants dies. Més enllà d'un espai “ideal” o de “fantasia” a què directament refereixen, el club fou un món de paradoxes lògiques, un cau on les

preguntes [d'un "erugot"³²⁹] despuntaven incipients, i els feien intuir l'espai que desitjaven.

El carrer Escornalbou albergà durant anys una torre on les pràctiques de "transformisme" s'interrelacionaven amb el BDSM³³⁰, de la mateixa manera que ocorria en el conegut i elitista local de l'anomenada Dòmina Zara al Barri Xino de la ciutat, amb la seva "Escuela de Señoritas". Pisos privats, com el de la cantonada de c/Londres i c/París albergaren festes "transformistes". I El Seminari, regentat per una dona gran, acollia aquelles qui es podien permetre pagar 5.000 pessetes al dia, a finals dels norantes, per emprar un vestidor gegant. Tanmateix, les iniciatives mai acabaren de funcionar i algunes de les persones hagueren de recórrer a lloguers de petits trasters on deixar la seva roba, o bé gran part d'elles, a la vivència del seu "vestir-se com a dona", com havien fet fins llavors en total secret i intimitat dins la llar domèstica, sense coneixement de la família.

"Porta a porta" –com en diu la Maribel dels seus itineraris-, arribem al Fidelité. Des de fora s'entreveu, tan sols, la presència d'un club privat, sinó fos pel petit rètol que el delata: ANEAL- *Asociación Nacional de Empresarios del Ambiente Liberal*-. Truquem al timbre i una càmera de seguretat ens interroga el rostre. Instants més tard, un jove d'uns trenta i escaig anys ens convida a passar amb aires de familiaritat.

La seva pàgina web anuncia:

Todos los lunes día del bisex y del transformista: Los lunes de cada semana es el día que nuestro Club dedica exclusivamente a encuentros liberales de sexo en grupo entre nuestros amigos BISEXUALES (parejas, chicas y chicos), así como nuestras amigas TRANSEXUALES y hombres

³²⁹ En al·lusió al capítol 5 "El Consell d'un Erugot", d'Alicia al País de les Meravelles: "I tu, ¿qui ets?", va dir l'Erugot (...) "Doncs jo... En realitat, ara en aquests moments, no ho sé ben bé, senyor. Sé qui era aquest matí quan m'he despertat, però em sembla que des d'aleshores ençà m'he transformat unes quantes vegades" (Carrol 2013: 47).

³³⁰ Una de les pràctiques a l'interior del BDSM és la vestimenta amb robes "femenines" (llenceria, mitges, faldilles, corsés, etc.) d'aquell qui pren el rol de submís, interpretat com a pràctica de "càstig" dins la mateixa comunitat. Steele (1996: 63) aborda la reinterpretació contextual del corsé, situant com el submís esdevé "*male into she-male*", mentre que desplaça el seu ús per part de la dòmina al desvelar l'atracció, traslladar la "disciplina" i el sentit d'allò "impenetrable". No ho abordaré per la complexitat que representa, puig el BDSM es constitueix com un camp per sí mateix. No obstant, Califà apunta [fent una lleu aproximació a les teories psicoanalítiques emperò emfatitzant el rol del ritual]: "*the key word to understand S/M is fantasy. The roles, dialogue, fetish costumes, and sexual activity are part of a drama or ritual (...)* The S/M subculture is a theatre in which sexual dramas can be acted out" (Califà a Cowie 1993: 150).

TRANSFORMISTAS (Crossdressers³³¹). Es una ocasión única para hacer realidad todas vuestras fantasías bisexuales más morbosas con otros amigos de vuestro mismo sexo y con las transex y travestis más sexys y glamurosos del ambiente liberal.

Càlida obscuritat al compàs d'una melodia llatina. Traspassem les translúcides cortines i més enllà d'un estret passadís, el local s'eixampla apareixent a mà esquerra una barra de bar presidida per un gran televisor que reproduirà, dilluns rere dilluns i de manera repetida, una DVD de pornografia "mainstream" on apareixen homes "blancs" amb transexuals o travestis "llatines". Deixem en mà del jove cambrer els 10 euros que val l'entrada per a "dones" i "cross-dressers" [l'únic cop que em farà pagar, refusant-me el bitllet els següents cops que entraré al local]. Els "homes" costegen 20 euros d'entrada al local. En Joan, un home català de Barcelona d'uns cinquanta i escaig anys assidu al club, qui compta també amb un negoci propi, fet que li atorga certa flexibilitat horària puig la seva muller no coneix que sovinteja aquests espais, m'advertirà que l'estat espanyol és dels indrets més econòmics d'entrada als clubs liberals. Fet que augura una relació directe amb les paraules de la Gina, uns dies ençà, en què m'expressà que el fet que "el Fidelité sigui tan barato [i que hi entrin homes "sols"]", fa que hi hagi molta gent que no saps de quin pal va". Paraules a què dies més tard i en conversa informal, ella relacionarà amb la falta "d'elegància" de molts dels homes en les interaccions eroticosexuales. Fet que m'interroga entorn la distinció i habitus de classes socioeconòmiques, i a la comoditat amb què es pot interactuar quan en coneixes els seus codis i llenguatges, tal com apunta Skeggs (1997). Així, apareix en l'escenari una primera negociació de gènere i classe social, un creuament dinàmic dels vectors; una redefinició circumstancial que ens informa entorn com el cross-dressing és construït a través de processos que inclouen, també, la posició socioestructural. Indispensable en un context on l'intercanvi té una eficàcia en termes de producció de la identitat. On el reconeixement i la negociació de la "feminitat" apareix de la mà d'una representació, també, de classe social.

³³¹Cal destacar l'ús que es fa de la categoria "hombres TRANSFORMISTAS" equiparant-ho amb "Cross-dressers", així com emprant "travestis" a continuació, precedit d'un article femení, i d'un adjectiu masculí que el segueix. Primerament, el terme "hombres" acompanyat de qualsevol categoria que impliqui una vivència de trànsit temporal o continu cap a un espai femení, és percebuda per moltes d'elles com a quelcom indegut. "Hombres transformistas" és una categoria amb què no s'identifiquen. En segon lloc, apareix un ús arbitrari de diferents conceptes i articles gramaticals: "transformista" o "travesti", precedits d'un article o seguits d'un adjectiu, ambdós masculins. L'ús sembla ser hereu de la configuració socio-històrica dels setantes i vuitantes (als escenaris del Barri Xino, al món artístic gai i als moviments polítics gais i transexuals).

A l'interior del club, l'erotisme dels rogens neó inunda l'ambient. Una X gegant enganxada a la paret de la pista de ball. “La Santa Creu”, n’hi diuen. Sovint, algú és emmanillada als cadenats que d’ella pengen. “El sacrifici que s’ofereix pels propis pecats”, bromeja la Minerva al saludar mentre m’etziba en veu alta: “¡Hombre investigadora!” al bell mig del local, fent que adquireixi la tonalitat pròpia de l’ambient³³². Un crit que esdevé símbol, i al mateix temps, element catalitzador del meu “getting on” (Joan Cassell 1988) al club liberal. La Minerva s’ha conegut amb la seva muller ja dins l’ambient liberal³³³, i ha començat a practicar el Cd en els darrers anys, emmarcat dins l’ambient del què formava ja part des dels setze anys, quan començà a freqüentar pisos privats a una altra gran capital de l’estat espanyol. Al bell mig de la pista, una barra de ball. I una petita masmorra amb barrots de ferro i objectes de BDSM entre amagada rere unes negres cortines front la barra del bar. Una trentena de taquilles apareixen adjuntes a les dutxes i al bany (en què es troba la màquina de preservatius i el fluor bucal), on les persones poden deixar els seus objectes preuats o de carrer, i vestir-se amb la tovallola blanca i les sabatilles que el local li proporciona. Un indret on desvestir-se, on exhibir el seu cos nu. En canvi, aquelles qui practiquen el Cd gaudeixen d’un petit vestidor-tocador adjunt a la porta principal del local, on vestir-se amb la llenceria que duen per l’ocasió. Així, apareix el desordre de la vestimenta en la interacció amb l’espai del club. Un diàleg entre nuesa i vestimenta que remet a una esfera visual de la construcció de les identitats a l’interior del club. Un indret on l’estructura de la quotidianitat és invertida. Adaptant les premisses de George Bataille (2010: 115) l’erotisme revela “el revers”, els sentiments, les parts del cos i les maneres de ser que sovint són imbuïdes de vergonya; un revers de la relació social on

³³² La Minerva ha estat cambrera de l’Eléctrico Bar de l’Hospitalet de Llobregat (municipi adjunt a Barcelona). L’Eléctrico Bar obria les seves portes “exclusivo para chicos y travestis”, i disposava d’una “darkroom” on mantenir relacions sexuals. Cal destacar com sols una de les sòcies d’EnFemme ha freqüentat el bar, i de tan en tant arriba a les festes *Pass the Wig* amb alguna persona qui ha pogut conèixer-hi.

³³³ Assisteixo a la festa del seu casament, una nit de gener del 2013. Aquell dia, la majoria de la gent arriba al club disfressada (hawaiana, animal, estètica burlesca, etc.), o bé amb l’estètica pròpia del BDSM (vestimenta/llenceria de làtex i cuir, entre d’altres complements). És l’únic dia que observo, a l’interior del club, homes vestits de carrer –amb alguna ornamentació–, i sabates i/o botes de cuir de taló alt. Combinació que s’observa en certes esferes o pràctiques puntuals del BDSM.

A una de les festes *Pass the Wig* (25.10.2013), conec també la Raquel qui fa més de vint-i-cinc anys que sovinteja l’ambient liberal amb la seva muller. Ella desenvolupà el Cd, en un primer instant, en la pràctica del trio. Amb els anys, però, comenta haver anat separant ambdues esferes, malgrat diu sentir-se “més a gust, com a Raquel, tenint relacions, que no com a home. Encara que faci les mateixes pràctiques”.

intrínsecament es situa la tensió principal de les dinàmiques de transgressió i reproducció de l'heteronormativitat³³⁴.

Allí també hi poden deixar la llenceria, la seva roba entre setmana. També, d'altres indrets de la ciutat i de les seves rodalies, cobreixen la funció utilitària, material i de seguretat, que la llar domèstica sovint no els pot atorgar. El primer dia d'entrar al club, conec a la Rita. És vestint-se a la zona de les taquilles, a diferència de la Gina i la Maribel, amb qui jo he entrat. Se'm presenta amb el seu nom "masculí", i afegeix: "i d'aquí una estona, Rita", fet amb què no m'havia trobat fins l'instant. I en breus minuts apareix a la barra del bar en llenceria de tors sencer reixada, corsé lila, sense pròtesis mamàries, ni maquillar. I perruca sense pentinar. Per la seva brillantor i qualitat, sintètica, sembla comprada a uns "xinos" de la ciutat. Ella és la presidenta d'una agrupació catòlica del Camino de Santiago d'un petit municipi interior a 50km de la ciutat. Expressa una despreocupació horària degut a la seva intensa però flexible quotidianitat, puig també percep una ajuda de pre-jubilació i es dedica íntegrament a la vida associativa. Emperò transmet una preocupació en la gestió de la seva indumentària. A voltes, ella es vesteix al Snow Dreams³³⁵ de Barcelona, o bé a uns altres cinemes X

³³⁴ Després de temps, observo una diferència en l'ús dels espais de vestir-se entre gent qui practica el Cd. A l'indret de les taquilles, on es desvesteix el gruix de persones qui usen el local, sovint es canvien persones qui m'han relatat que els agrada "mantenir relacions sexuals amb peces de roba femenines", usar la llenceria amb un clar component eroticosexual; emperò diuen no cercar una "imatge completa" de "feminitat". La majoria d'elles no es maquillen, i si ho fan, subratllen un traç tènue: llavis rojos o la línia dels ulls. En cas que s'esborri amb els encontres sexuals, no se'l refan. Moltes d'elles duen perruques de "baixa qualitat" i poden mantenir relacions eroticosexuals sense elles, en ocasions en què els rellisca. Coincideix també, que són persones qui em refereixen al seu desig i pràctica bisexual. Persones qui, en les seves interaccions sexuals -específicament coitals- a l'interior del club, poden ser penetradores i penetrades independentment de la vestimenta que duen per l'encontre. D'altra banda, el vestidor-tocador disposa de més il·luminació per maquillar-se i desmaquillar-se amb detall. És utilitzat per aquelles qui cerquen una imatge visual i una posada en escena al club el més ajustada a aquella "femenina", a la seva percepció del cross-dressing. Persones qui no els agrada ser vistes a l'interior del club vestides de carrer, amb les peces que vesteixen en el seu quotidià per ser llegides com a homes. Coincideix en que són persones qui relaten que per elles, el més important és "el flirteig" i no "la pràctica sexual" en sí mateixa. I sovint perceben les possibilitats de flirteig al manteniment de "la feminitat" (exemplificat en no deixar que els llisqui la perruca o refer-se el maquillatge després de les interaccions sexuals, entre d'altres). Sovint es defineixen com a heterosexuales, i perceben les seves relacions eroticosexuals amb d'altres homes i dones al club, com a "heterosexuales" o "lesbianes". Persones qui en un rol de persona penetradora-penetrada, majoritàriament sols poden exercir aquest darrer rol si són practicant el Cd.

³³⁵ El Snow Dreams és un local al cor del Gai Eixample on es duen a terme encontres eroticosexuals. Disposa d'un sex-shop, un cinema X, gàbies BDSM, cabines individuals o dobles per veure pel·lícules 'porno', i *glory-holes* [traduït com a "forats gloriosos"; als clubs com el Fidelité i en l'esfera del *swinging*, s'hi refereixen com a "passadís francès"]. És important mencionar com en els darrers temps, està havent-hi un desplaçament de persones qui practiquen el *cruising* cap a espais interiors: saunes, cinemes X, clubs liberals, etc. (entre aquelles qui disposen dels recursos econòmics o de la informació, entre d'altres). Algunes com la Minerva i la Raquel atenen als motius de "seguretat", referint a l'increment de robatoris i agressions.

de Sabadell, a la perifèria de la mateixa població. En aquest darrer, la persona qui s'encarrega de l'espai li'n permet tenir-hi les seves robes femenines. Allí es vesteix per veure pel·lícules pornogràfiques i tenir encontres amb d'altres homes, i recull la roba, tan sols, per entrar al club, de tan en tant. Mentre som a la barra del bar, em destaca com el club, com a tantes i tants d'altres, li permet "relaxar-se i escapar de la seva quotidianitat".

Des de la pista de ball s'accedeix a una habitació més gran. Rere les cortines, quasi sempre a mig cloure's, apareixen quatre sofàs formant un cercle. Sovint hi són parelles, previ flirteig o contacte físic abans d'entrar a la zona dels llits. O persones soles, expectant. Esperant. Un matalàs folrat de cuir negre amaga a la cantonada, i rere les cortines, el "passadís francès". Tot ell replet de forats a diferents alçades de la paret per practicar sexe oral sense veure res més enllà que els genitals d'aquell que hi és a l'altra banda. Front aquest espai, sis llits gegants, un encaixonat amb l'altre construint un gran llit d'uns 24 metres quadrats. Damunt el bast terreny, un mirall gegant, en un angle de 70°, on la gent s'hi emmiralla mentre realitza les seves interaccions sexuals. Sovint s'hi reflexa una continuïtat d'éssers, entrenuats, amb diferents aparences; i on, orgasmes contagiosos i explosius ensordeixen, repetidament, la humida sala.

8. 2. "M'agraden els homes romàntics". El flirteig, l'esfera eròtica i la co-producció del reconeixement

El que no flirteja, no toca. El que flirteja, pues, rossa
(Gina. 23 de Maig, 2013. Restaurant El Castro, Gai
Eixample).

La pràctica Cd apareix en el context del club liberal, relacionada amb la representació, interpretació i vivència de les experiències sensorials i eròtiques de les persones qui la realitzen. Les fantasies, interaccions i pràctiques eròtiques, es vinculen amb uns ideals d'amor que permeen el significat d'allò que ha de ser desitjat. La fidelitat, l'entrega, l'exclusivitat, la intensitat, l'amor com a solució front la manca, l'autenticitat amorosa femenina, etc., són algunes de la llarga llista d'aquests ideals que circulen, cada un d'una particular manera, a l'interior del club. Tal com apunta Esteban (2011), uns ideals basats en criteris naturalistes propis de l'amor romàntic, de l'ordre heterosexual (dicotòmic i complementarista) en què és fonamentat, present en les societats occidentals. En l'atracció i la interacció que apareix entre i vers els subjectes

qui realitzen pràctiques Cds, allò desitjat no apareix a través d'una "representació directe", sinó a través d'allò que és representat per desitjar. En el terreny apareix un encontre eròtic com un procés de negociació en permanent definició. El flirteig i el llaç romàntic, més enllà de referir pròpiament al plaer corporal, faciliten la producció de la imatge "femenina" i la identitat de gènere que està sent construïda en la interacció. Faciliten així, les dinàmiques de reconeixement que es relacionen amb la particular significació i la vivència del cross-dressing.

La Maribel apareix a la barra. Ha desvestit la indumentària amb què venia del carrer, "pròpia d'una senyora de la seva edat" comenta [62 anys], i ara llueix un vestit curt de *lentejuelas*, sabates de taló alt, una perruca llarga i rossa, joieria a coll i mans, i un maquillatge un poc més accentuat. La seva altura i constitució ferma, contrasta amb la imatge de "Barbi" que comenta pretendre mostrar. "Així es lliga més", em somriu mentre demana un gintònic. Em pregunto si la voluntat de transgressió d'un model de feminitat posaria en risc el "confort" de què parla Ahmed (2014) que produeix l'heteronormativitat en d'altres esferes de la seva quotidianitat (referint a la piràmide eròtica de Rubin 1989). Si el model de "Barbi" li és útil per resoldre la tensió que pot existir entre aquest "confort" i la "incomoditat" d'ocupar un espai del cross-dressing, que sovint no té el seu encaix. Em pren de la mà i duent-me a una cantonada de la sala de ball, a tall de secret i amb voluntat de discreció picaresca, m'explica com un home l'ha acorralat contra la paret, i com desitjaria que la pogués treure a ballar. Li agraden "els homes romàntics". L'atmosfera d'intimitat que apareix i sento entre les dues, relata l'atmosfera d'intimitat i el nerviosisme que sent quan se li apropa un home per flirtejar. "Un *subidón* d'autoestima", comenta. En el precís intercanvi és en joc una forma de reconeixement, un valor de sí mateixa que s'estableix de manera performativa, i la possibilitat de la generació del desig a través de la imatge i experiència que ella incorpora i genera en el terreny.

La centralitat d'allò afectiu i d'allò percebut com a "romàntic" és una constant en les experiències eròtiques i sensorials de la pràctica Cd. La "performativitat amorosa" (Esteban 2011: 51)³³⁶ apareix íntimament lligada amb un discurs particular de les persones entorn la "feminitat" i la "masculinitat": el convit a una copa, el treure a ballar,

³³⁶ Esteban emprà el concepte de "performativitat" deudora del estudi entorn la teoria performativa del gènere de Butler (1998, 2002a, 2010a, etc.).

l'arraconar a una cantonada, el tocar les cuixes sota la faldilla, el xiuxiuejar a cau d'orella "ets la més bonica del local", l'esperar a que un home s'atansi fent senyals amb subtilesa, baixar la mirada davant un intent de seducció mentre es juga amb els anells, el no respondre amb rapidesa i a la primera a una petició sexual, etc. Un discurs entorn les identitats de gènere on hi tenen cabuda aquests dos "espais". Totes elles són tècniques corporals i patrons de moviment relacionats, vinculades de manera estreta amb les pràctiques repetitives, de regulació corporal de l'heteronormativitat.

No és amb "qualsevol tipus d'home", comenta la Gina, amb qui es relacionen eroticosexualment la gran majoria d'elles. Sobretot les de més edat, tal com s'observa, es relacionen amb quatre o cinc homes amb qui repeteixen els encontres eroticosexuals, depenent del dia i de la presència o absència d'aquests al local. Elles responen als actes i discursos que són in-corporats i reproduïts, també, per aquells homes qui contribueixen al manteniment de la seva presentació social. Aquells qui coneixen les normes del joc de gènere i un habitus socioeconòmic particular, propis d'una flirtejada elegant. Aquells qui imbueixen l'espai de cortesia i paraules que les "sentimentalitzen" en unes determinades coordenades (exemplificat en frases com: "ets la més bonica del local"); aquells qui mantenen el component pràctic del romanticisme. Una aproximació galant, sofisticada, que esdevé part indispensable de "l'elegància" i el "glamur" pretesos en la producció de la mateixa "feminitat". Una "sofisticació" que es relaciona, al mateix temps, amb la producció de l'heterosexualitat i "la respectabilitat" (Skeggs 1997), en risc, dels homes qui es relacionen amb elles. Una construcció del sí mateix vinculada a un clar component de classe social, o representació de la mateixa -de "l'elegància" considerada pròpia de l'habitus d'altres classes socials-, que ens informa entorn el procés d'in-corporació dels diferents capitals que són en joc en l'encontre a l'interior del club (no sols la classe social sinó també el capital cultural, eròtic, d'edat, etc.). Més enllà de la seva posició socioestructural fora dels marcs del club. I jo em pregunto, seguint amb la proposta de Skeggs, si els principis dels que parteix McCall (1992, a Skeggs 1997) a l'observar com la forma en que s'in-corpora el capital és ja "generitzada", es relacionen o es veuen invertits en la forma en com la in-corporació del gènere que apareix a l'espai, és ja vertebrada a través de la classe social:

The recognition of oneself as glamorous serves to engender an identification, enabling femininity [or masculinity, afegixo] to operate as a disposition and a form of cultural capital, even if only momentarily and always tied to performance (Skeggs 1997: 110).

La Gina em relata com es sent “fidel” als homes que li són cortesos, augurant una relació no solament amb una experiència emotiva i sensorial (vinculada a la coproducció de reconeixement), sinó també, amb un model d'exclusivitat, de sexualitat no acumulativa vinculada al món de la feminitat (Illouz 2012). La importància de no ésser vistes flirtejant amb diferents homes simultàniament a l'interior del club liberal, apareix de la mà d'un desgrat, a voltes subtil o a voltes expressat amb un refús i judici més clar, que d'altres “bio-dones” en puguin flirtejar. Situant-hi i construint, en la tensió “fidelitat-infidelitat”, un dels mecanismes d'autenticació de la “feminitat” [a través del què elles n'hi perceben l'accés, però també, en què opera i es construeix paral·lelament la idea un subjecte “autèntic” i d'un subjecte que ha de donar compte de la seva “autenticitat”].

Prenent com a referència les anàlisis d'Esteban (2011), apareix un procés de “romantització” que es relaciona amb un procés de “naturalització” regulat pels marcs de l'heteronormativitat. Doncs no és possible comprendre l'encontre eroticosexual sense comprendre l'ordre heterosexual amb què es constitueix l'amor romàntic, i com aquest darrer retroalimenta i justifica, al mateix temps, l'heteronormativitat. Un procés de “naturalització” que es relaciona amb la comprensió dicotòmica i complementarista d'allò femení i masculí, “de la relació obligatòria social entre ‘l'home’ i la ‘dona’” a què referia Wittig (2006: 51) –basant-se en les anàlisis de Ti-Grace Atkinson (1974 a Wittig 2006)-; relació social que és reproduïda a l'espai. Una “naturalització” que es relaciona amb una lectura de la pròpia experiència i identitat que malgrat semblar ésser estreta, ‘per se’, d'un marc binarista, retorna a ell en el seu procés d'interpretació. Una vinculació afectiva i una interdependència que contribueixen a la construcció d'ambdós pols de la relació (femení/masculí però també homosexual/heterosexual), influenciada directament pels ideals d'amor de la nostra societat romàntica.

Considero important apuntar un focus que es relaciona amb allò explícit en el paràgraf anterior en relació al “desgrat”, no sols del flirteig, sinó de la presència de “bio-dones” a l'espai. El club liberal esdevé un camp eroticosexual on les persones compten amb diferents recursos per establir l'intercanvi, sovint experimentat en termes de competència. El flirteig entre persones qui practiquen el Cd i d'altres persones (sovint homes que es signifiquen com a heterosexuals), apareix en estreta relació a la presència o no presència de “bio-dones” en el camp.

Un terreny on la voluntat i el desig circulen, regulats per les lleis de l'oferta i la demanda, l'escassetat i la sobreabundància (Illouz 2012). En instants en què apareixen "bio-dones" -sobretot aquelles qui arriben sense una parella sexual d'avant mà-, la gran majoria d'homes s'aproximen a elles per mantenir relacions sexuals. Sovint, esdevenint un encontre entre una "bio-dona" i més de dos homes³³⁷, quedant-se les persones qui practiquen el cross-dressing a la barra de bar³³⁸. Allí, sovint es repeteixen converses crítiques entorn l'entrada de "bio-dones" al local, "en un dia reservat per a Cds i transexuals"³³⁹. En un instant en què la pista i la zona de ball queda en plena soledat, la Minerva menciona, "*claro que hay gente aquí [zona dels llits], porque hay mujeres. Todos son unos heteros, aunque vayan disfrazados de 'bis'*"³⁴⁰. Més enllà de la direcció del desig o de qui és la persona amb qui els homes mantenen l'encontre, ella intueix un tipus de pràctica que impregna de significat de gènere i que es tradueix en una particular disposició corporal en els encontres: essent [ells] qui penetren, cercant la fel·lació per part d'una "bio-dona" i ocupar un espai d'interacció directa amb la dona en el *gang bang*, abocant-se a les dones qui entren al local, etc. Mesos més tard, em descriu com en aquests instants "*sale el hombre*", assenyalant de nou la tensió (i producció) entre "allò

³³⁷ La pràctica del "*gang banging*" és un encontre eroticosexual caracteritzat per ésser una persona la que és considerada el node entorn el què s'estructura la interacció (majoritàriament una dona, d'altra manera s'anomena "*reverse gang bang*"). El Fidelité hi dedica un dia a la setmana en exclusiva. No he observat cap "*gang bang*" on el node de la interacció fos una persona qui practica el Cd.

³³⁸ La pràctica sexual entre homes, sense la presència d'una "bio-dona" en l'intercanvi grupal (o d'una transexual o travesti), apareix amb menor freqüència a l'interior del club. En les darreres dècades diverses autores han treballat en la "menor" visibilitat de la "*male same-sex activity*" en l'escriptura entorn el *swinging* (vegeu Dixon 1985; Lind 2005; Palson and Palson 1972; Taormino 2005). És Frank (2008), prenent el model de Ward (2007) de treballar fora del concepte d'homofòbia, qui examina els significats de la percepció del "menor contacte" i aporta teoritzacions novelles entorn l'homofòbia i l'heteronormativitat en els clubs.

³³⁹ Quelcom d'especial importància, és també l'entrada al club de "noies de pago" o treballadores sexuals amb la seva (hetero)clientela, un fenomen que està incrementant-se en els darrers temps degut a l'actual context de crisi econòmica i els alts preus dels "*meublés*" a la ciutat. Els preus poden oscil·lar entre 10 i 60 euros la fracció de 20-30 minuts a 4h en un "*meublé*" estàndard, depenent de la seva qualitat i el servei que ofereix. Tanmateix, el club liberal els permet una amplitud i flexibilitat horària de què no disposen en d'altres espais. No existeixen dades estadístiques al respecte. La informació és extreta d'una ex-professional de l'Associació Genera, dedicada a l'àmbit del treball sexual i dels DDHH (vegeu: <http://www.genera.org.es>)

³⁴⁰ En l'entrevista que realitzo a la Minerva a casa seva -demanant de no ser gravada-, m'apropa al secretisme que caracteritzava l'ambient liberal en el context postfranquista d'una gran capital. Ella emprava el *Bulletin Board System* (software per a xarxes d'ordinadors), i s'informava i connectava amb d'altres persones a través de la revista en paper *Gente libre* (vegeu: <http://www.gentelibre.com>). Un instant en què els locals i pisos privats començaven a legalitzar-se: "*en aquella época, o eras liberal o hetero, o maricón. El concepto 'bisex' no existía*" (29.10.2013, Domicili particular, Barcelona). El terme "bisexual" es començà a popularitzar als anys norantes.

autèntic” i la representació de l'autenticitat³⁴¹: “[la Cd] *da un morbo teóric, a la hora de la verdad, se va a por ella* [la ‘bio-dona’]”. Cal apuntar també com la majoria d'homes configuren parelles/matrimonis heterosexuels a l'exterior del club.

El flirteig es relaciona paral·lelament a la presència de transgènere i transexuals femenines “joves i guapes”, menciona la Maribel. “Llatinoamericanes”, puntualitzo jo al·ludint a l'imaginari particular que existeix entorn elles i que aporta un capital eròtic³⁴² específic a l'interior del club. En un altre moment ella s'ha queixat com “els amos” no deixen entrar a “les velles” en d'altres dies no-exclusius a la pràctica Cd (fet que augura una relació directa del capital eròtic contextual amb l'edat, vinculat també a les estratègies del mercat). Aquesta presència és, a voltes, viscuda amb conflicte per part d'aquelles qui practiquen el Cd.

En Joan, qui freqüenta l'espai sovint acompanyat d'una parella (hetero)sexual, m'apropa a una percepció del seu encontre amb transexuals i travestis (de diferents països llatinoamericans), que és present entre d'altres homes del local, tal com he pogut observar en converses, sempre a la barra del bar. Una experiència eròtica, unes percepcions corporals que es vinculen amb una imatge visual, una combinatòria corporal, a què el cross-dressing no té accés.

Alba: (...) Però, què és lo diferent? La pràctica? Com es sent el cos, la carícia, la pell, la imatge...?

Joan: La imatge, la imatge visual. Per mi és tot mental. La imatge visual d'estar amb una persona amb un aparell... que té, o sigui, el mateix sexe que tu, el mateix aparell sexual que tu, però té... per exemple, té pits i té aparell sexual... O sigui, té... elements d'una dona...

Alba: Però el plaer te'l dona la visuali...?

Joan: És un plaer visual i de tacte, també. Clar, el tacte, evidentment. Perquè estàs tocant a una dona i a un home, a la vegada, en un mateix cos. Saps què vull dir? Només pel fet aquest... la sensació i el plaer és diferent

(Joan. 13 de desembre del 2013. Llibreria Contrabandos, Barri de Sant Pere)

³⁴¹ Producte d'un encontre que s'esdevé en un “‘open’ awareness context”: “*when each interactant is aware of the other's true identity and his/her own identity in the eyes of the other*” (Ekins 1997: 50).

³⁴² Utilitzo “capital eròtic” de Hakim (2011), malgrat no puc incloure una discussió entorn el meu desacord amb el concepte.

I li pregunto entorn l'encontre amb persones qui practiquen el Cd.

Joan: Visualment sí. Vestida sí, però a la que està despullada, la Cd, ja no. Llavors clar, visualment... és que és això lo que... moltes vegades (...) Jo lo que vull deixar clar, és que, avui en dia, o a hores d'ara, anar a buscar sexe explícit amb una Cd o amb un home... Amb una Cd no et diria que no, perquè n'hi ha algunes aquí al Fidelité que estan força bé, i que tenen una pinta de dona, impressionant. Però, amb un home segur que no, amb un home explícitament, no, no... És que no em crida gens, saps? (Joan. 13 de desembre del 2013. Llibreria Contrabandos, Barri de Sant Pere).

L'eficàcia de la interacció resideix, principalment, en el reconeixement de la "feminitat" que està sent construïda en la mateixa interacció. Un reconeixement (com un intercanvi contextual en el terreny) però, que no és present en tots els instants del club liberal, ja que a voltes, alguns dels homes qui freqüenten l'espai com en Joan, els és difícil apreciar una "feminitat" quan no apareix "una dona i un home, a la vegada, en un mateix cos". S'observa en detall, en l'absència de tocament dels pits de qui practica el Cd (el "pit de pèls" que no mostra la Gina, puig els té "guardats"); un fragment corporal altament sexualitat en d'altres interaccions amb "bio-dones", o travestis i transexuals (amb implementació de mames). Paraules que es relacionen amb les del Josep: "l'intercanvi de parelles era diferent. Era normal, per dir-ho d'una manera. És heterosexual. Aquí és home-res". Al mateix temps que apareix un factor d'edat important. Puig les "Cds" del Fidelité "que tenen una pinta de dona impressionant" a qui refereix en Joan, són les "Cds" de menys edat. Tal fet s'il·lustra un dels tants dies a l'interior del club, mentre som amb la Maribel parlant a la barra del bar, i en Joan s'apropa per acomiadar-se. Ell em fa dos besades a la galta, i fa una forta encaixada de mans a la Maribel -pròpia dels codis d'interacció i reconeixement de la masculinitat-.

Un reconeixement també sovint inexistent a les seves llars domèstiques i en el sí de les seves relacions afectives i matrimonials -majoritàriament heterosexuales-, íntimament lligat amb el secretisme i l'ocultació que caracteritzen sovintejadament la pràctica Cd. Les entrevistes i les converses informals (fora, també, del context del club liberal) revelen els múltiples intents de moltes d'elles de cercar en un primer instant la complicitat en l'interior dels seus matrimonis, parelles o relacions, "de dur la seva feminitat" com expressen moltes d'elles, primerament, en el joc eroticosexual, vinculat directament a l'ús de llenceria femenina. Sovint, la llenceria de les seves pròpies parelles. I un refús constant d'aquestes a la possibilitat d'aquest joc, de la mà d'un

desconeixement més profund (sovint una no oportunitat de coneixement), d'allò que se'ls està plantejant.

Gina: Jo sempre he tingut la sensació de que això no ho entendria [seva muller]. I llavors, jo en comptes de dir-ho... Perquè dir-ho, és en un punt sense retorn.

Alba: Què vols dir?

Gina: És caixa o faixa. O t'accepta o no t'accepta. Amb el neguit que et pot acceptar avui però demà no. Llavors, clar, jo això... em feia molta angúnia. Des de que em va venir a mi... potser a l'any de casats, que em va tornar aquest neguit, jo m'ho vaig plantejar. I m'ho vaig estar plantejant durant tres anys. I lo que vaig fer, va ser plantejar un joc. Dues vegades, intentar un joc.

Alba: Sempre en l'àmbit sexual?

Gina: Sí, sí.

Alba: Un joc, de quin tipus?

Gina: Pues del tipus de... de que bueno, un dia que veus que hi ha... ambientillo, pues jo què sé, esperar-la al llit amb una combinació seva, per exemple, o amb unes mitges. La reacció... la reacció... O sigui, la reacció va ser tant, tant, negativa...

Alba: Què va passar?

Gina: Aquella nit no vam dormir junts.

(...)

Alba: I per què no li vas dir que a tu t'agradava?

Gina: Perquè no... perquè llavors haguessin vingut les... "Ets homosexual?" Abans no hi havia... no hi havia l'apoyo que pot haver-hi ara. No hi era. Estem parlant del 77, eh? Amb qui m'apoyo jo per explicar-li una història? Ara és un... t'accepta o no t'accepta. I si no t'accepta, estàs frustrada. És un matrimoni tancat, tens uns crios petits... No, no. Jo per aquí no volia passar de cap de les maneres. Sempre he sigut conscient de que hi havia un risc, eh? Però... una cosa és que hi hagi un risc controlat...

(...)

Alba: Amb quina imatge topava ella?

Gina: Trobava la imatge del seu marit disfressat. D'algo. Que jo no pretenia que es veiés com una disfressa. Lo que jo pretenia era de que, si entrava en el joc, doncs anar portant... fins a... bueno, a dir-li, a explicar-li.

(...)

Gina: Home, a mi m'hagués agradat que ella entrés en el joc i que m'hagués acceptat aquesta faceta. M'hagués agradat... Tampoc estic tant segura, ara, eh? (...) En el moment en què vaig intentar el joc, és perquè pensava que m'hagués agradat la seva complicitat. Però després quan no va ser així, vaig pensar que potser era millor.

(Gina. 23 de maig del 2013. Restaurant El Castro, Gai Eixample)

Considerant qui practica el Cd com a agents productores de desig, ésser-ne productores actives així com ésser reconeguda en la “feminitat” que està sent construïda, m'interroga entorn la frontera existent entre l'amor viscut i l'amor idealitzat. Entorn la relació o la tensió entre la “cultura emocional” i les “experiències emocionals” a què refereixen John C. Spurlock i Cynthia Magistro (1998, a Esteban 2011). “L'amor com a refugi” (Esteban 2011:53), propi dels mites constituents i constituïts de l'amor romàntic -aquesta mena d'intimitat que ens permet connectar amb les particularitats personals més profundes i ésser reconegudes en el mateix vincle amorós-, sembla no encaixar amb la seva expressió i vivència del cross-dressing. L'amor idealitzat, el que ajuda a traspasar els llinars de la invisibilitat, la creença d'un amor que apuntala el “jo més íntim”, que augmenta el sentit del valor propi (com anomena Illouz 2012), etc., topa de front amb la realitat d'un amor viscut en el sí dels seus matrimonis o parelles, que malgrat reconèixer una altra part important d'elles (l'experiència “d'ells”, com a “homes”), és travessat pel secretisme i l'ocultació de tal pràctica; travessat per la percepció del refús per part de les seves parelles i el sentiment de por en la possibilitat d'aquest “punt sense retorn” que esmenta la Gina.

Com relata la Gina, l'encontre eroticosexual amb les seves parelles és utilitzat com a estratègia, en la recerca de complicitat: un dia que veus que hi ha ambientillo (...) esperar-la al llit amb una combinació seva”. Denota en primer lloc, els marcs i esquemes de referència de què es disposa per explicar la pràctica o vivència. Revela com l'encontre eròtic i el camp de la sexualitat, esdevé un espai i un llenguatge d'accés a quelcom que els és difícil d'explicar. I en segon lloc, un espai on habitar i des d'on narrar una evolució. I que més enllà de referir a un desig d'interacció eròtica des d'aquest espai o una experiència del plaer eroticosexual (que també existeix en la voluntat d'encontre amb les seves mullers/parelles), destapa, sobretot, la seva vulnerabilitat. I la por de la pèrdua: la pèrdua de seguretat. Desvela un coneixement

entorn els seus límits. Un tipus d'interacció romàntica en què es posa en joc el valor com a “home” que ha estat establert a priori, de manera contínua, i que es relaciona amb la primera pregunta que moltes de les mullers realitzen quan en coneixen la pràctica: “ets homosexual?”. Un valor com a “home” que sembla ser conegut per totes les parts de la relació, i que fins que elles no ho plantegen, no sembla tenir un caràcter negociable puig és “natural”.

No obstant, la construcció fins a l'instant privada i oculta del desig i la pràctica Cd (dins dels marcs de la llar), sembla cercar aixopluc i desplaçar-se a un vincle eroticosexual en el marc espaciotemporal del club. Un vincle que es construeix amb un marge de risc, però que és un “risc controlat,” tal com percep la Gina, assumible per ella. Així apareix un desplaçament de la idea de “l'amor com a refugi” al “vincle eroticosexual com a refugi”. El llaç romàntic apareix més enllà de les parets domèstiques per instaurar-se entre les parets del local liberal. Apareix una ruptura de l'exclusivisme emocional que ofereix l'amor romàntic, emperò un desplaçament de la dinàmica de reconeixement i la idealització amb d'altres persones en la interacció eroticosexual al club.

Al mateix temps, apareix una particularitat en el llaç romàntic, en la seva durabilitat. I jo em qüestiono entorn allò efímer de la mateixa solidesa del llaç (de l'element de la “durabilitat” que perfilen els ideals de l'amor romàntic), o bé la seva continuïtat, en un espai caracteritzat per la inexistència d'uns llaços de relació entre les persones fora dels marcs espaciotemporals del club. El desig eròtic i el flirteig a l'interior del club, sovint impliquen un desplaçament –si més no una posició i un interès- cap a l'altre, d'una manera idealitzada (en la recerca d'aquell “galant” o “cavalleresc”). Un desplaçament que genera situacions d'intimitat (que en el cas del local liberal esdevé una intimitat compartida, malgrat que el flirteig ocorri en els marges del focus d'atenció principals, com la zona dels llits), emperò sense una intenció de què els llaços relacionals perdurin més enllà de l'espai-temps en què es du la mateixa interacció. Així, el club liberal apareix com un espai on la durabilitat del llaç romàntic no és l'element vertebrador, sinó que la seva organització i regulació pren un caràcter local, efímer, en el seu interior. Disposa d'un espai, així, en la combinatòria concreta de què parla Esteban, en el traçat i jerarquització dels diferents elements de què es compon l'amor –com l'erotisme, la durabilitat, la intimitat, etc.,- en el nostre marc sociohistòric (Esteban 2011:43).

El club liberal apareix com un “cronotopo genèric” (Del Valle 1999) o un “cronotopo emocional” (Esteban 2011: 28)³⁴³. Un enclau espaciotemporal on el gènere inunda l’ambient: on els plaers corporals, les percepcions i experiències eròtiques, apareixen amb un alt grau d’intensitat per l’excelsitud que ofereix el mateix marc del club. Apareixen essent catalitzadores de pràctiques i subjectivitats, resignificadores dels marges en què opera el reconeixement i potenciadora de vincles afectius i reciprocitats.

Por ‘cronotopos genéricos’ entiendo en primer lugar los puntos donde el tiempo y el espacio imbuidos de género aparecen en una convergencia dinámica. Como nexos poderosos cargados de reflexividad y emociones, pueden reconocerse con base en las características siguientes: actúan de síntesis de significados más amplios; son catárticos, catalizadores; condensan creatividad y están sujetos a modificaciones y reinterpretaciones continuas. Son enclaves temporales con actividades y significados complejos en los que se negocian identidades, donde pueden estar en conflicto nuevas interpretaciones de acciones, símbolos creadores de desigualdad (...) En muchos casos son los espacio-tiempos donde se observan las ‘fisuras incipientes’ de lo que más tarde puede erigirse en un cambio manifiesto (Del Valle 1999: 12).

Al mateix temps, entre aquelles qui practiquen el Cd apareixen sentiments ambivalents - la idealització ja mencionada, i l’erotització-, que dialoguen amb d’altres elements distintius propis de l’amor romàntic i de les emocions que travessen la seva vivència. El desig de monogàmia, l’exclusivitat, la possessió i la gelosia, continuen travessant la vivència en les seves relacions matrimonials. Les emocions de sentit contrari emergeixen. La tensió apareix davant la dificultat d’un amor “lliure de mentides”, com mencionen la Maribel i la Gina. I expressen en repetides ocasions [com tantes d’altres] que no són “ells” qui es relacionen eroticosexualment amb d’altres persones, sinó que són “elles”; algunes, com la Gina, afirmant que mai han tingut cap “aventura extra-matrimonial”. Tanmateix, mentre la Maribel és desmaquillant-se en el tocador envoltada d’una fortor d’acetona, li pregunto entorn el que ella anomena, la “infidelitat”. I em respon, cal observar, desplaçant l’article gramatical femení amb el que fins ara s’havia relacionat amb mi, cap al masculí (així com els adjectius amb què es referencia).

Sóc una mica cabró. Les coses són com són. A ella [la seva dona] no li agradaria. Tu saps allò de ‘ojos que no ven, corazón que no siente’? Jo tinc la seguretat 100% que ella no està amb un altre? Esto es ‘acto de fe’, com

³⁴³ És Esteban qui empra per primer cop el terme “cronotopo emocional”. No obstant, és Del Valle (1999) qui ha originat i treballat entorn el concepte de “cronotopo” de Bajtín (1989 [1981]), aplicat als estudis de gènere.

qui creu en Déu. Com que jo no crec en Déu, pues t'ho creus o no t'ho creus. Si tu tens alguna senyal que et diu... Llavors és quan t'entren els 'celos', i el sistema de control (Maribel. 13 de maig del 2013. Club liberal Fidelité).

Aquest discurs entorn el marc matrimonial, terreny de la sexualitat lícita, ens informa no sols de les implicacions del Cd, sinó sobretot i més enllà, de la gestió de l'exclusivitat emocional i dels vincles eròticosexuals dins i fora de la parella en la nostra societat romàntica. Ens informa de les infidelitats, el Secret i la seva gestió; de la llibertat i l'auto-expressió. Emperò, també, dels privilegis i les opressions que envolten el marc (hetero)matrimonial, també influenciades per la posició d'una mateixa al seu interior. Aspectes que entren en tensió i conflicte amb la no-monogàmia consensuada, l'honestedat, el respecte, la transparència i el consentiment que pretenen ésser les ètiques i premisses dels "*lifestyler's*" (Klesse 2006, Frank 2008). Tanmateix, unes bases que coexisteixen amb una vivència del cross-dressing que ens informa entorn la diversitat de pràctiques eròticosexuals íntimes i no monògames que poden aparèixer en el club liberal.

9. 3. La gestió del cos i la percepció (o no) del plaer en la construcció del cross-dressing

Y este sentimiento se mantiene tan bien, que el movimiento que arrastra el acuerdo siempre es vertiginoso. La náusea, y luego la superación de la náusea que sigue al vértigo: éstas son las fases de la danza paradójica ordenada por las actitudes religiosas (Bataille 2010: 73).

La Maribel s'ajeu al llit amb subtileza, vigilant que la faldilla no se li aixequi més amunt de mitja cuixa. Entre l'exhibició i l'ocultació, una dinàmica de l'eròtisme. Tal com anomena Illouz (2012: 245), una re-actualització del moviment entre la privació i la satisfacció, eròtica. Ella comença a tocar i acariciar a diferents homes que s'apropen al voltant del gran llit. Un noi d'uns quaranta anys d'edat, se li apropa, es treu la tovallola i s'ofereix perquè el masturbi. I així ho fa. Un instant després, el noi cerca entrar a l'espai interior del llit. Ella gira el tors, acompanyant la seva llarga cabellera amb la mà perquè la segueixi i així poder veure l'escena orgiàstica rere seu. Instants després, em busca amb la mirada, somriu i desapareix.

No sols un mateix gest canvia de significat en funció del context en què s'insereix (Mauss 1992), sinó que a més, prenent les anàlisis de Bataille (2012: 22), la persona no ignora la prohibició de què és objecte però la considera fonamental en la construcció d'allò que representa; en aquest cas, la construcció de la "feminitat". "(...) de la violació d'aquesta regla sorgeix la negació insoluble de la negació quina única fi no és la resolució de la contradicció sinó la seva exacerbació" (Padullés et al 2013: 17). Així ho descriu la Maribel, xiuxiuejant-me perquè no es denoti el seu "vozarrón" mentre dinem al restaurant Castro, exactament un any més tard de la meva primera entrada al club. Ara ja, amb un xic de més confiança i vincle d'intimitat entre nosaltres.

Alba: I amb un home, què és el que t'agrada fer?

Maribel: Home, d'agradar, no m'agrada fer res.

Alba: Si no t'agradés res, ho faries?

Maribel: A veure. Jo no sento res. És un complement, per tu sentir-te més dona.

Alba: Així, sí que sents 'algo'... Et sents més dona.

Maribel: Sí, però de plaer no sento res.

Alba: Però sentir-te més dona et dóna plaer. No sexual, però sí plaer, no?

Maribel: Sí.

Alba: Ho dic perquè hi ha molts tipus de plaer, no?

Maribel: Et sents que tens aquella persona subjugada a tu, la tens dominada.

(...)

Maribel: Sí, però això amb la meva dona no em passa. Quan sóc d'home, amb la meva dona no em passa. Amb els homes, no és res físic, perquè no sento plaer, però... em fa l'aspecte que em sento més dona.

Alba: Però per això, sí que sents, no? Et sents més dona.

Maribel: Més puta.

(Maribel. 25 de novembre del 2013. Restaurant Castro, Gai Eixample)

El darrer fragment ens mostra com existeix una tensió latent entre una sensorialitat i una experiència corporal- "el sentir-se més dona"-, amb les pràctiques i regulacions

individuals, socials i culturals de l'heteronormativitat. Aquest “fer” com a “complement”, sembla indicar-nos la importància de no generar cap escenari que posi en dubte l'heterosexualitat. Un sentir (o no sentir) que és entès i interpretat a través del marc de l'ordre sexogenèric normatiu en que qui practica el Cd, està batallant. Uns plaers i sensacions eròtiques que medien (que són mitjà) del coneixement social. Que ens informen de l'associació entre el cos sexuat, i les sexualitats i les identitats de gènere (una distinció “desenvolupada per la teoria social i els activismes en els darrers trenta anys”, anomena Valentine 2007: 4). Com afirma Spronk, “*the body thus operates as a medium through which sexual experiences are organised, classified and interpreted according to culture*” (Spronk 2014: 19).

La gestió del cos i de la percepció del plaer (o la percepció del “no-plaer”), tensa el lligam existent amb allò que ha de ser desitjat i allò que és representat per desitjar en el joc eròticosexual. Sovint, una feminitat vertebrada a través de dos pols de força interrelacionats que brinda el dualista marc de l'heteronormativitat. D'una banda, mentre som sopant al restaurant El Castro a finals de primavera, la Gina em narra una fantasia eròtica que li és recurrent des de fa anys, en què ella és la primera dona d'un harem del món àrab. Ella narra una feminitat passiva, a l'expectativa, submisa, etc.; versus una feminitat activa, que és relacionada amb l'imaginari de “puta” de què la Maribel parlarà. Dues imatges/representacions clarament “reconeixibles”, doncs d'altre manera seria en risc la integritat de “la masculinitat”. León (2011: 13) refereix als processos de “deformació” de l'Altre -l'estrany o el monstre-, fins a deixar-lo “irreconeixible”. En la situació que m'ateny, fent un desplaçament de l'anàlisi, la imatge/representació produïda –ja no cap a l'exterior sinó vers una mateixa-, és clarament “reconeixible” a ull heteronormatiu (en la complexa tensió “masculinitat-feminitat” que habiten). La Maribel parla d'una feminitat que sedueix, que malgrat que “agafi la possessió el *tío*, tu sempre dominant”³⁴⁴. Que controla l'encontre, que pren la decisió última entorn la continuïtat, o no, de la pràctica eròticosexual. Una feminitat que dóna resposta a “la naturalesa promiscua i impulsiva dels homes”, segons ella. I afirma: “quan vaig d'home, amb una dona puc descontrolar perquè m'agrada tant, que em

³⁴⁴ Les fantasies entorn “ser posseïdes” són recurrents entre moltes qui practiquen el Cd i apareixen freqüentment a les converses. Recordo, sols arribar a EnFemme, els missatges que s'intercanviava una d'elles amb un noi de Madrid qui “la torna *loca*”, i li proposava passar una nit a l'Hotel Vela. Ella s'imaginava a un vint-i-tresè pis i contra la finestra (tenint vertigen), mentre l'altra persona la “posava del revés”.

descontrolo (...) Però amb un home, com que no m'agrada, controlo jo (...) Perquè és que l'home es descontrola". Fet que coincideix amb el discursos entorn les dinàmiques matrimonials expressades per ambdues mentre estem dinant al restaurant "*friendly*" de sempre. "Les dones sempre tenen l'última paraula en matèria sexual", declara la Maribel podent-se observar com el gènere fa una incisió en la re-valoració de la interacció (sexual): responsabilitat vs. irresponsabilitat (Skeggs 2010). I així accionen elles en les seves relacions a l'interior del club. D'altra banda, expressaran diversos cops com han desitjat sempre que les seves parelles vestissin de la mateixa manera que es vesteixen elles quan van al Fidelité. L'absència (o poca freqüència segons la seva percepció), de la llenceria eròtica en les seves relacions sexuals matrimonials, és criticada per la Maribel com una "deserotització de la vida sexual de les dones modernes".

És important mencionar quelcom observat al camp, sobretot en instants en què les persones apareixen desvestides i parlen de la seva família o llar domèstica. Tal com assenyala Bataille (2010: 33), la recerca a l'exterior d'un objecte de desig respon a la interioritat mateixa del desig. En aquest cas, a l'interior del club, es produeix una inversió. La interioritat mateixa del desig no es produeix en la recerca d'un objecte exterior (com pot ésser cercant que les seves mullers/parelles es vesteixin amb llenceria), sinó en la producció subjectiva del mateix desig. Una producció subjectiva del desig que apareix relacionada amb aquest imaginari de "puta"³⁴⁵; que ens informa de la representació mateixa del seu desig com a "Cds", també heterosexual.

Gina: Quan em vesteixo? Ehm... A veure, canvia el teu desig sexual? Jo, quan vaig de tio, si passa una noia que em crida l'atenció, me la miro [rialla]. En canvi, no se m'acudeix mirar-me un tio que passa pel carrer. En canvi, quan vaig de noia, passa al revés.

³⁴⁵ Les xarxes socials (com el *facebook*, xats o dominis particulars) són repletes de persones qui presenten el seu perfil com a "putes", "zorres", "guarres", "golfas", "morbooses", etc., acompanyades d'imatges de torsos nus amb llenceria eròtica femenina, mostrant sovint els genitals. I el cap, tallat.

El 9 de setembre del 2013, conec a la Marta, qui em sorprèn per la seva estètica, puig és amb un vestit blanc fins els peus bastant degradat, sense maquillar, i amb una perruca extremadament encrespada. Mentre parlem als sofàs de la pista de ball, em comenta com cerca el look de "golfilla" i li agrada "sentir-se prostituta". Algunes nits passeja nua per la zona del Camp Nou i demana el servei de les persones qui exerceixen el treball sexual. En un instant en què li pregunto entorn què vol dir per ella "sentir-se dona" em contesta, en primer lloc: "estar amb un home". Més tard, la meua pregunta esdevé un poc més subtil i respon: "tenir una polla entre les mans, a la boca. Sentir el seu tacte i el seu gust". Quan ella és com a "home", la seva pràctica sexual és amb dones i travestís. Quan és com a "dona", es dona la "llicència" d'estar amb homes, dones i travestís.

Alba: Sí?

Gina a: Clar, una mica... A tot això li vas donant voltes, i acabes pensant el per què. Clar... el tema... La meva imatge femenina és dèbil.

Alba: Què vols dir amb això?

Gina: Vull dir que, jo no n'estic segura de la meva imatge. En absolut. Llavors clar, qualsevol cosa que la reforci, pues, benvinguda, no?

Alba: Què vols dir amb això?

Gina: Que jo vull donar una imatge femenina. Em vull sentir femenina i vull transmetre una imatge femenina. Clar, les coses que la reforcen, a mi m'ajuden a aconseguir que el que jo vull, avanci uns graus.

(Gina. 23 de maig del 2013. Restaurant El Castro, Gai Eixample)

L'experiència sensorial és compresa i interpretada en el sí d'un context d'incertesa entorn la pròpia imatge [de la Gina] i els criteris conceptuals i de significació de la mateixa. El desig eròtic és reinterpretat en funció del caràcter que és percebut com a negociable del cross-dressing. La vivència "d'una imatge femenina dèbil" es relaciona amb aquest "reforç" de què parla a continuació. Amb el desig "d'aconseguir que el que jo vull, avanci uns graus". Tot plegat vinculat al "complement" de què parlava la Maribel amb anterioritat. No obstant, mostra una expressió de vulnerabilitat.

I al mateix temps, l'heterosexualitat és viscuda com una estratègia i com un espai de comprensió. Ward assenyala amb una agudesia metodològica important, "*theoretical and political importance of reading their ads as the men 'wish' them to be read –as one among myriad manifestations of 'heterosexuality'*" (Ward 2007: 31).

Seguint en la línia que es comença a traçar, en el sí del club liberal, la posició i vivència en relació al desig eròticosexual sembla construir-se a més de l'experiència sensorial, en funció de la tècnica o pràctica eròticosexual que és en joc. La Maribel il·lustra amb les seves paraules tal distinció, deixant clar a priori i sols com a carta de presentació el dia que ens coneixem: "jo no sóc maricón. L'olor d'home em fa fàstic". En primer lloc, en l'enunciat sensorial, l'olfacte és usat per transmetre una categoria d'identitat (el maricón). El vincle entre home-animalitat a què em refereix dies més tard, tant en relació a les olors corporals masculines com a les olors "de tigre" que circulen a

l'interior del club, expressa una identitat en oposició³⁴⁶. Més enllà però, la Maribel refereix a pràctiques sexuals. Les pràctiques anals, per ella, són de “maricons”. Ella les refusa en les seves interaccions. Douglas (2007) ens havia advertit ja com seria un error considerar els “marges corporals” aïllats dels “altres marges”. Tal com refereix la Maribel, “mai veuràs que jo... posi el cul i me la fotin”.

Ella considera com la masturbació o el sexe oral són tècniques (moviments i gestualitats), pròpies del món de la feminitat heterosexual que ella representa. A voltes, la Maribel usa en les seves relacions eroticosexuales una vagina de silicona a què ha enganxat i tallat el pèl, amb detall. Una pròtesis que es comprà en un sexshop de la ciutat i que ens mostra juganera perquè li toquem, mentre som amb en Miquel, un home “bisex” d'uns quaranta i escaig anys, davant la barra del bar. “Ara ja sóc una titi!”, exclama³⁴⁷. A ella –la vagina-, la poden penetrar.

Revisant articles en detall, observo com Barry Adam i d'altres autores es qüestionen: “És l'homofòbia simplement intrínseca a la masculinitat heterosexual contemporània?” (vegeu Adam 1998: 394 a Frank 2008: 437). Al club, no he conegut cap persona que s'identifiqui com a “gai”. Intueixo que algunes de les travestis llatinoamericanes amb qui no he pogut coincidir s'hi identifiquen (coneixent de prop el treball de Vartabedian 2012, 2014 i desprenent-se de les investigacions de Kulick 1998³⁴⁸), a diferència d'aquelles qui practiquen el Cd que són també de diferents països llatinoamericans. Seguint a Ward (2007), la sentència “jo no sóc maricón”, més enllà de la presència o no presència d'una homofòbia in-corporada, ens denota una relació particular de la interrogació que fan les autores amb una lectura essencialista entorn les identitats, que en el mateix capítol són problematitzades (doncs es relaciona amb una problematització de la identitat de la persona mateixa que pot in-corporar aquesta “feminitat” o “masculinitat”). I així s'assumeix el risc, al mateix temps, de l'essencialització de l'homofòbia per ella mateixa (és Ward 2007, qui refereix amb més detall a aquest debat).

³⁴⁶ Per a una revisió del simbolisme olfatiu a Occident en el sí de l'antropologia dels sentits, vegeu: Blanc-Mouchet (1987); Classen (1992); Classen, Howes, Synnott (1994) o Larrea (1997).

³⁴⁷ Temps enrere, registrava la resposta de la Maribel a la pregunta que feia la Sofia al *facebook*, “és una vagina el que defineix a una dona?”: “Evidentment una vagina no defineix a una dona, *pero* si que es una part *física* molt important que la diferencia *dle* home i al mateix temps te *relacio* directe amb la psique. (Maribel. 24.10.2012, 22'40h. Registre *facebook*)

³⁴⁸ Vegeu l'apartat “*Perfectly Homosexual*” (Kulick 1998: 221).

És també la Gina qui en diverses ocasions prèvies a la meua arribada al Fidelité, m'havia advertit que ella no tenia pràctiques anals. No obstant, més d'una vegada em referí al gaudi de tal pràctica al sortir de la zona dels llits, tot i amb la vergonya pròpia d'un "pecat" comès. Com referia Bataille, *"la obscenidad significa la perturbación que altera el estado de los cuerpos que se supone conforme con la posesión de sí mismos, con la posesión de la individualidad, firme y duradera"* (Bataille 2010: 22). Una firmesa i durabilitat que la pròpia percepció i imatge, i experiència sensorial, en determinats instants pot alterar (a través de la pràctica sexual). Com esmenta la Maribel:

Maribel: I si et toca un tio, també se't pot aixecar, però perquè tu no estàs veient un tio allà, perquè estàs amb una fricció i ja està.

Alba: Què vols dir?

Maribel: Se t'aixeca per fricció. El que passa és que tu no et pots córrer amb aquella persona.

Alba: Se t'aixeca per fricció o perquè...

Maribel: No, perquè si jo em miro cap a baix, vestida de dona, no m'agrada.

Alba: Però que no t'agradi no vol dir que no sentis plaer, no?

Maribel: No m'agrada, no. Podria trempar però 'eyacular', res. Seria frustrant per mi, 'eyacular'.

Alba: Per què?

Maribel: Perquè no és lo que jo vull.

Alba: Però amb l'ejaculació perdries "feminitat"?

Maribel: Mmmm... no sé... Estaria com, desubicada. Desubicada, seria la paraula.

(Maribel. 25 de novembre del 2013. Restaurant Castro)

"L'ejaculació" és empleada com a analogia del consens social: esdevé un símil de les correlacions positives prèviament existents, creant-se així l'aparença d'un ordre. Li és útil com a estratègia per fer front a un succés que li és ambigu, construint-se d'aquest mode un sistema de l'experiència que es relaciona amb quelcom més enllà dels propis marges corporals [percebut com una incompatibilitat entre la identitat femenina i l'ejaculació, o bé comprenent l'ejaculació com a element constituent de la

masculinitat]³⁴⁹. Prenent l'herència de Douglas (2007), es delata una forta càrrega simbòlica en "l'ejaculació" que pot impregnar la "puresa" de l'heteronormativitat. Una experiència que dista de "l'ejaculació" (i les pràctiques anals) recurrents entre d'altres persones a l'interior del club; com la Rita, qui s'auto-identifica com a "bisexual", i he pogut observar en d'altres pràctiques en grup. En el relat es desvela una "pràctica de codificació" (Douglas 2007: 12) que estableix límits "fisiològics" i "mentals" per blindar la intrínseca vulnerabilitat del mateix marc d'interpretació. S'expressa en la "desubicació" que la Maribel narra. I és que "*los peligros de la contaminación amenazan allí donde la forma ha sido atacada*" (ídem: 124). Douglas advertia en la seva obra quatre classes de contaminació social, la darrera de les quals "*es el peligro que parte de la contradicción interna, cuando algunos postulados básicos se hallan negados por otros postulados básicos, de modo que, en ciertos puntos, el sistema parece contradecirse a sí mismo*" (ídem: 143).

Observem, arrel d'aquestes escenes i tal com hem mencionat anteriorment, com es pren el marc de l'heteronormativitat per explicar la pròpia experiència i la seva interpretació. És en l'escena sexual i en la interpretació de l'experiència corporal on apareix en tensió la vivència d'elles com a "bio-homes", la major part de la seva vida i esferes socials. S'exemplifica en aquest cas amb l'ejaculació, o bé amb el límit d'una imatge visual permesa o no permesa: "si em miro cap a baix, vestida de dona, no m'agrada". Tal com Wacquant ha apuntat en el seu cèlebre treball:

La imbricació mútua entre gest, experiència conscient i procés fisiològic – els tres components de l'emoció, segons Gerth i Mills- és de tal naturalesa que el canvi d'un provoca una modificació instantània en els altres dos (Wacquant 2004: 101).

Apareix el desig de no generar (de no generar-se) cap mena d'escenari que posi en dubte la seva heterosexualitat, de no ser pensades com a homosexuals amb la construcció de la seva "feminitat". Un èmfasis en la identificació d'una direcció del desig heterosexual que ens informa de com la qüestió de la sexualitat no pot aparèixer separada de la identitat de gènere expressada a través de la identificació com a cross-dressers (a diferència del que apunta Valentine en la seva etnografia, 2007: 4). Els

³⁴⁹ Laqueur (1994) mostra com prèvia concepció de dos sexes *oposats estables*, el model unisexe de l'Antiguitat grecollatina és basat en gradacions de les calors corporals sobre un eix vertical de perfecció corporal de caràcter masculí. La dona comparteix els genitals amb l'home en una simetria inversa i els processos fisiològics no són encara sexualitzats, formant part d'una economia comuna dels fluids.

discursos d'alteritat, l'estructuració polaritzada del jo/altre –que s'observa entre d'altres, amb l'expressió del “jo no sóc maricón”-, generen un sistema de classificacions que influenciaran de manera directe sobre la construcció del cross-dressing. Així, es cerca en l'heteronormativitat allò que ella mateixa ofereix: una coherència en la mirada interna i una coherència vers la mirada externa, que podria ésser interrompuda amb una pràctica (la penetració anal) que és present en l'imaginari social com a pròpia del món gai. Ésser lliure d'estigma, situar l'estigma fora d'una mateixa. Amb la seva autoidentificació com a Cds, i amb les pràctiques eròticosexuals que es pretenen vincular al confort de l'heteronormativitat de què parlava Ahmed (2014), s'estableix una continuïtat en el temps i una unitat en l'espai (a l'interior del mateix local), així com una continuïtat en la pròpia experiència. Una identitat social que esdevé constant, duradora, intel·ligible: un espai on és possible habitar.

Per cloure: Desplaçar el llaç romàntic

El club liberal apareix com un indret on la possibilitat d'intercanvi eròticosexual, i les diferents lògiques de relació i regulació de la pràctica, no sols operen en funció de la “dinàmica privada del gust” (a diferència del que proposa Illouz 2012). Sinó que operen en funció de múltiples eixos de creuament que s'interseccionen de manera circumstancial al seu interior (les classes social, les edats, les identitats i/o expressions genericosexuals, els indrets de procedència, etc.). La *sexualitat* no es separa de l'expressió o identitat de *gènere*, expressada a través del cross-dressing. Mostra d'un mode més nítid, la forma de comprendre i organitzar les seves vides de gènere i sexuals, a través de la seva re-configuració en cada un dels diferents espais.

Sense una multiplicitat de possibilitats discursives que aculli la diversitat d'experiències eròtiques, és difícil pensar entorn la construcció de les nostres identitats, les heterosexualitats/homosexualitats i les seves interpretacions o fissures, així com del “significar” i el “fer” dels ideals d'amor que travessen les nostres corporalitats. Coincidint amb Ahmed (2014), les emocions -les experiències corporals i sensorials- produeixen “la superfície i límits” [del cross-dressing]. Les emocions delineen el Cd en l'esfera eròtica del *swinging*. És a través d'allò eròtic i de la producció de la sexualitat, on es duen a terme els processos de “generització” (fent un gir substancial d'Ekins [1997: 55], qui sosté que les “*male femaler*”, “*genderising*” la seva sexualitat).

L'escriptura presentada, més que aproximar-se a les tensions i fissures que apareixen en la nostra societat romàntica, suggereix que desplaçant el llaç romàntic del centre a través del qual es vertebra i és vertebrat (també de la nostra atenció), permet accionar una xarxa de reconeixements i redistribucions -també de les opressions i els privilegis- que ens informa entorn la necessitat de proveir d'un canvi radical els marcs de significació del "pensament amorós" (Esteban 2011). Així com Abu-Lughod (1990b) esmentava com estudiar la resistència ens permet comprendre millor *el poder*, conèixer les pràctiques que poden ésser considerades com a "perifèriques", que semblen a primer cop d'ull navegar pels marges de l'heteronormativitat, ens permet conèixer amb més detall, el pensament amorós (i eroticosexual) contemporani. I és en aquesta delineació del Cd esmentada anteriorment, que es traça, també, el contorn de tota una xarxa de significats a través del que el pensament amorós, a partir de la seva estètica, surt del seu lloc on roman ocult, a voltes imperceptible, i es deixa veure.

L'heteronormativitat apareix com a taló de fons en cada un dels racons del club, malgrat topar amb la limitació de les pròpies categories lingüístiques i analítiques que no abracen la complexitat de les experiències corporals i sensorials que hi apareixen. La construcció del cross-dressing en el club liberal incorpora elements de l'heterosexualitat normativa, al mateix temps que difereix d'ella en múltiples línies. Els plaers corporals, les experiències sensorials, la mirada, els desitjos i la seva interpretació, no poden ésser extrets del context en què esdevenen erotitzades i significades (un context en què els ideals heteronormatius de l'amor romàntic influeixen el gruix de les relacions íntimes, així com el binarisme "sexe-amor", sembla continuar-les impregnant). Emperò les pràctiques eròtiques i la construcció del cross-dressing, en desplacen els seus significats, donant una direcció a la vulnerabilitat dels mateixos ideals. Duent les bases damunt les que es sostenen, a una inevitable ruptura simbòlica i material.

**PART VIII.
JURISPRUDÈNCIA,
PROCEDIMENT PENAL I
PERCEPCIÓ
INTERSUBJECTIVA**

CAPÍTOL 9. LA RAÓ DE “L’EXPRESSIÓ DE GÈNERE” EN EL CORPUS JURÍDIC. ELS DELICTES D’ODI DES D’UNA ANÀLISI INTERSECCIONAL DE LA(ES) VIOLÈNCIA(ES) TRÀNŠFOBA(ES)

L’anàlisi que es presenta a continuació, es considera part constituent de la tesi i es presta de preàmbul o advertència d’algunes de les conclusions³⁵⁰. Surt d’una aproximació de les membres del club EnFemme al procés del què ha acabat essent la “Llei 11/2014 per a garantir els drets de Lesbianes, Gais, Bisexuals, Transgènere i Intersexuals i per a Eradicar l’Homofòbia, la Bifòbia i la Transfòbia” del 10 d’octubre de 2014. Es fa través de consideracions a la llei que deriven d’un debat que modero a l’interior del club i que es trasllada a la Plataforma d’Entitats LGTBCat, i a Miguel Ángel Aguilar, Fiscal de Delictes d’Odi i Discriminació de la Fiscalia Provincial de Barcelona. A través d’ell, la consideració principal de recollir el concepte “expressió de gènere” al cos de la llei, entra al Parlament i s’inclou al seu redactat final. A partir de llavors, queda recollida la discriminació per raó “d’orientació sexual, identitat de gènere o expressió de gènere”. Tal inclusió és important perquè situa a qui practica el cross-dressing, per primer cop, a l’interior del panorama polític i jurídic. Ofereix una aproximació jurídica a l’ambivalència de gènere permetent abordar l’especificitat del cross-dressing, és a dir, des d’una fonamentació no categòrica de la llei. El procés d’inclusió és mediat pel treball que aquí desenvolupo (escrit prèviament a l’aprovació) i les entrevistes que mantinc amb diferents actors implicats, a propòsit de la recerca.

El capítol pretén ésser una aproximació a la relació existent entre els *Hate Crimes* o Delictes d’Odi³⁵¹, i la preservació integral dels drets de persones qui realitzen pràctiques

³⁵⁰ Un primer resum d’aquest capítol ha estat presentat al “XIII Congrés d’Antropologia: Perifèries, Fronteres i Diàlegs”. Vegeu Barbé i Serra (2014b).

³⁵¹ Nomenclatura emprada per organismes internacionals com l’Agència de Drets Fonamentals de la Unió Europea, el Consell d’Europa (CE) o l’Organització de Seguretat i Cooperació d’Europa (OSCE). El concepte de *Hate Crime* o Delicte d’Odi (provinent de la criminologia americana) no apareix en la legislació de l’estat espanyol. Sí que existeixen, però, delictes que persegueixen i sancionen comportaments/agressions d’odi i discriminació en el Codi Penal (C.P, 1995). Els únics països de la UE que han legislat en matèria de *Hate Crimes* i *Hate Speech* -per orientació sexual i identitat de gènere- són Albània, Croàcia, França, Hongria, Malta, Portugal i Sèrbia (i aplicable a algunes de les regions d’Anglaterra i de l’estat espanyol). D’altres països han legislat sols en delictes per motiu d’orientació sexual: Bèlgica, Dinamarca, Finlàndia, Islàndia, Lituània, Noruega, Romania, San Marino, Eslovènia i Suècia (ILGA 2013).

cross-dresser al context català i estatal. Malgrat no esdevenir el focus principal, la recerca m'obliga a integrar la perspectiva sociojurídica en un diàleg més extens entorn la violència, traçar l'evolució de la definició del subjecte de dret i l'encaix de qui practica el cross-dressing en ell. Em comprometo a abordar el diàleg entre la normativa i la jurisprudència, i les iniciatives que sorgeixen en diferents nivells institucionals nacionals, estatals i internacionals (sovint promogudes per moviments de base), que insten nous desplaçaments en la definició del corpus jurídic i dels procediments penals.

L'aproximació o no aproximació a certs operadors jurídics davant situacions de violència que he recollit al llarg del treball de camp, i que són reconegudes per les persones com a objectes de punició (quantitativament “poc rellevants” però que considero d'especial importància)³⁵², em trasllada a abordar les inconsistències d'unes estructures jurídiques i un ús simbòlic del dret penal que, com desenvoluparé a continuació, es vertebrada damunt un sistema interpretatiu de caràcter binari³⁵³. Partint del dret com un “fenomen social més” (Encarna Bodelón 2009: 95), considero necessària, al mateix temps, la revisió del llenguatge jurídic per tal de facilitar noves formes i interpretacions des de la teoria jurídica feminista.

La meua voluntat no és generar una diferenciació del subjecte de dret “cross-dresser” en relació a les comunitats LGTB(QI, etc.)³⁵⁴, sinó aproximar-me al fenomen legislatiu des d'una perspectiva que comprèn l'especificitat i fluïdesa d'una pràctica (i de les particulars manifestacions de la violència associades a ella) que en la seva traducció

L'octubre del 2009 apareix el “Servei de Delictes d'Odi i Discriminació” de la Fiscalia Provincial de Barcelona, amb el propòsit d'investigar i perseguir els delictes amb tal component d'odi i discriminació, així com formular l'acusació i acudir a judicis.

³⁵² Considero “una” agressió d'especial rellevància. A mode de recordatori, he recollit fins l'instant entre persones vinculades directament o indirectament amb EnFemme: l'agressió a la Mònica S., l'agressió a una persona per part d'un taxista a Barcelona, i a una altra de Madrid per part del seu pare (de qui no incloco els noms). Vull emfatitzar com abordo situacions de violència “reconegudes per les persones com a objectes de punició” (robatoris, agressions físiques, etc.); no incloent insults al carrer, situacions (discriminatòries) a les llars, l'agressió amb pedres al local d'EnFemme, etc. Queden incloses en la meua aproximació al fenomen jurídic.

³⁵³ Refereixo, concretament, a la dicotomia “home-dona”, “homosexual-heterosexual”. I consegüentment, al binarisme i la persistència temporal intrínseca al sistema interpretatiu “identitat de gènere/orientació sexual” que es plasma en el corpus jurídic.

³⁵⁴ Al llarg del present capítol alternaré l'escriptura de l'acrònim LGBT/LGBT(QI, etc.) per dialogar analíticament amb una normativa i jurisprudència que acull, tant sols, la realitat de qui s'identifica amb les comunitats que recull la primera part de l'acrònim. En el cas català, en el darrer moment de l'aprovació de la Llei, s'ha introduït la “I” en l'acrònim. És per això que al referir-hi empraré LGTBI.

jurídica queda fora de tota protecció i garantia de drets. Més enllà de comprendre que la defensa del subjecte qui practica el Cd s'emmarca en l'àmbit dels drets humans (i constitucionals) fonamentals, es vol aportar una direcció de treball en l'abordatge legislativa catalana i estatal de la violència trànsfoba, mentre es recull la diversitat empírica de les seves manifestacions. Per això és més important que mai poder traslladar al cos normatiu quelcom que si no adquireix un grau de visibilitat major, pot continuar essent difícil de reconèixer pels diferents operadors jurídics, vulnerant la garantia de protecció de les "víctimes" i els seus drets fonamentals.

Tal perspectiva m'obliga a aproximar-me a una anàlisi de la relació existent entre Delictes d'Odi i la preservació dels drets de les persones qui practiquen el cross-dressing, remetent-me a una prèvia definició de la violència, ja que és allí on resideix la seva problemàtica analítica; també, les seves possibilitats.

A hate crime or bias-motivated crime occurs when the perpetrator of the crime intentionally selects the victim because of "who the victim is". While an act of violence against any individual is always a tragic event, violent crimes based on prejudice have a much stronger impact because the motive behind the crime is to terrorize an entire group or community (Marzullo i Libman 2009: 2).

El capítol prendrà diverses direccions, que apareixeran en paral·lel i s'entremesclaran:

1. Una perspectiva de l'evolució jurídica a partir de l'assumpció que fa la normativa i la jurisprudència del concepte de "gènere". De la insuficiència per a l'abordatge de la violència trànsfoba que comporta l'ús dels conceptes jurídics "orientació sexual" i "identitat de gènere" ("identitat sexual" en el cas penal espanyol), i com queda delimitat el subjecte de dret. En contraposició, apuntaré la possibilitat d'emprar la categoria "expressió de gènere" per garantir la protecció específica de drets a persones qui practiquen el cross-dressing (extensible a moltes d'altres persones)³⁵⁵.

³⁵⁵ Adverteixo d'una modificació legislativa de darrera hora. El dia 1 de juliol del 2015 entra en vigor la *Ley Orgánica 1/2015 de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal*. Amb ella s'introdueix el concepte jurídic "*razones de género*" als articles del Codi Penal referents a delictes d'odi: 22.4, 510, 511 i 512. No analitzo la seva introducció. No obstant, avanço el que considero una noció que podria obrir noves possibilitats de protecció jurídica, al mateix temps que es presenta confosa a la seva interpretació. Al preàmbul es compren com: "*los papeles, comportamientos o actividades y atribuciones socialmente construidos que una sociedad concreta considera propios de mujeres o de hombres*" (BOE 77: 27077), i que considera poder constituir un fonament diferent al que recull la referència al "sexe". S'entén en conformitat amb el Conveni núm. 210

2. Una anàlisi de la relació entre agressió per motius d'expressió de gènere diversa, i el *agravante genérica de discriminación* (art.22.4, C.P), el *delito de provocación al odio, la violencia y la discriminación* (art.510, C.P); i la seva col·lisió amb d'altres articles i drets constitucionals. Així com els procediments penals i legislatius amb desconeixement de la realitat LGTB(QI, etc.) -i en particular, del col·lectiu que realitza pràctiques cross-dresser-, i la seva relació amb la definició de la violència, l'avaluació de danys a les "víctimes" i la garantia dels drets de les afectades.

3. Establiré possibles analogies jurídiques per la protecció de drets segons els mecanismes establerts a les lleis vigents. S'exemplifiquen vies d'acció procedimentals que comprenen, més enllà de la possibilitat de reconèixer diferents situacions jurídiques de la persona en la preservació del dret, un abast del dret no sols en referència a l'espai sinó vinculat al cos de la persona independentment de l'espai en que es trobi.

4. Més enllà de l'anàlisi entorn les condicions estructurals, polítiques i simbòliques que possibiliten l'existència de tal violència trànsfoba (i que vertebrin la totalitat de la present recerca), em plantejaré la relació entre la legislació i la percepció intersubjectiva de la violència. L'anàlisi parteix de les qüestions següents: Es percep la violència amb possibilitats punitives entre les persones que practiquen el cross-dressing? En cas afirmatiu, quina és la percepció? En cas negatiu, per què no disposen de tal percepció? Per atendre la violència amb possibilitats punitives, és necessari que les persones la percebin com a tal? Es percep tal violència i/o es recorre als operadors jurídics en funció de la posició socioestructural de la persona (classe econòmica, grau de formació, professió, proximitat amb els discursos dels moviments trans, etc.)? Quina és la percepció del límit entre les accions en vistes a l'estigmatització dels subjecte, i la violència que pot ésser objecte directe de punició en els nostres codis legislatius? Es relaciona amb el blindatge de les pròpies estructures jurídiques?

5. Una anàlisi entorn l'absència de denúncies malgrat l'existència de violències. Més enllà d'un "estat previ" (fruit del consens moral, ateu i religiós durant dècades al context estatal), pretenc comprendre els mecanismes i estratègies a través dels que els diferents operadors jurídics blinden la possibilitat de denúncies. I establiré un diàleg amb les noves propostes legislatives que apareixen en el context nacional català (a partir

del C.E sobre prevenció i lluita contra la violència *contra les dones* i la *violència domèstica*, aprovada a Istanbul pel Comitè de Ministres del C.E, el 7 d'abril de 2011 [èmfasi meu].

de la trajectòria de diferents moviments de base) que pretenen introduir modificacions en la garantia i la preservació de drets LGBTI.

Avançant-me a les conclusions de la recerca, la perspectiva jurídica i feminista que guia aquesta anàlisi, m'obliga a situar la(es) violència(es) trànsfoba(es) en el marc de les violències de gènere, atenent a algunes de les particularitats que la signifiquen i l'ordenen al seu interior. En primer lloc, considero que tal marc contempla diferents tipus de discriminació³⁵⁶, entre elles pràctiques institucionals, en el que interactuen diversos eixos de dominació i privilegis en graus d'intensitat variables (classe social, "raça" o indret de procedència, edat, gènere, desig i pràctica eroticosexual, etc.). En segon lloc, comprenc que tal marc aberga el mode de com les violències trànsfobes pretenen traçar els patrons d'(in)variabilitat cultural del sistema sexe-gènere; fortament concebuts des del discurs científic occidental i traduïts, en el que aquí pertany, en la jurisprudència estatal. Aquesta perspectiva em compromet a un model d'anàlisi de les lleis des de la interseccionalitat.

La idea que diferents factors socioculturals, econòmics i legals agreugen les discriminacions de les persones o grups socials, és estudiada fa dècades³⁵⁷. La doctrina jurídica ha usat majorment el concepte "discriminació múltiple", responnent a un criteri particular d'interpretació jurídica³⁵⁸. No m'és possible abordar la seva imprecisió, però un dels principals buits és la subjacent jerarquització de les situacions de vulnerabilitat (es parla de doble o triple discriminació, "sumant" elements d'un sistema de discriminacions). Amb l'anàlisi que segueix, pretenc apropar-me a la complexitat que

³⁵⁶ A diferència d'altres capítols, utilitzo el concepte de "discriminació", per tal d'establir un diàleg amb la terminologia pròpia de la jurisprudència. Comprenent el "dret a no ésser discriminada" (no ésser subjecte de violència, remetent a una doble dimensió que es retroalimenta: individual i col·lectiva), com una base jurídica de protecció.

³⁵⁷ La revista *Race&Class* recull innumerables articles al respecte, des de l'any 1959 (vegeu: <http://rac.sagepub.com/content/1/2.toc>). A partir de les obres de Davis (1981) i Crenshaw (1989), proliferen els estudis al respecte.

³⁵⁸ Vegeu *Derechos de las minorías: Normas internacionales y orientaciones para su aplicación*, Oficina de l'Alt Comissionat pels DDHH. Nova York-Ginebra, 2010: 3 (font: http://www.ohchr.org/Documents/Publications/MinorityRights_sp.pdf).

presenta “la interseccionalitat” així com l’ús del mateix concepte, fins ara tímidament introduït als estudis sociolegals³⁵⁹.

9.1 Els Delictes d’Odi: Hereves de la constitució de la jurisprudència en el panorama legislatiu nacional i internacional

El 6 d’octubre de 1991, Héctor i Isaac López Frutos, Pere Alsina Llinares, David Parladé Valdés, Andrés Pascual Prieto i Oliver Sánchez Riera (*skinheads* neonazis seguidors dels Boixos Nois), assassinaren a Sònia Rescalvo Zafra a la glorieta “dels músics” del Parc de la Ciutadella (rebatejada com a “Glorieta de la Transexual Sònia” el dia 5 d’octubre del 2013, a través d’una proposta impulsada per diferents entitats LGBT)³⁶⁰. En la mateixa acció de “tocada de tambors”, com ells ho anomenaren, deixaren en coma a la seva companya Doris i mutilaren l’ull a una persona qui dormia al costat. El procés penal que s’engegà arrel de l’assassinat de la Sònia, coincideixen diferents mitjans i col·lectius, que representà un punt d’inflexió en l’abordatge polític i legislatiu de la violència trànsfoba (punible).

L’assassinat de la Sònia constitueix un dels precedents mediàtics del que algunes activistes han començat a anomenar “transcidi” (genocidi de persones trans), degut al seu increment al context europeu i internacional en els darrers anys. L’Observatori de Persones Trans Assassinades del projecte *Transgender Europe*, un dels projectes

³⁵⁹ Un treball pioner és el de Grabham et al. (2008). Al nostre context, Maria Olivella desenvolupa una recerca doctoral al respecte.

³⁶⁰ La cobertura mediàtica de l’època tractà a Sònia emprant l’article masculí i el seu nom reconegut legalment (vegeu mitjans oficials com *El País* 14.07.1994 / 9.10.2011; però també mitjans alternatius, com *Kaos en la Red* 12.11.2011). Alguns d’ells referiren a la Sònia com a “travesti” i “homosexual transvestit”. Anys més tard, el 19 de febrer del 2013, la *Comisión de Arbitraje, Quejas y Deontología de la Federación de Asociaciones de Periodistas de España* (FAPE) denunciava onze mitjans de comunicació per l’ús del “gènere masculí” i la revelació del nom assignat al naixement, en la cobertura informativa de l’assassinat d’una dona transexual (vegeu *Resolución 2013/68*, FAPE). La Comissió informava de la vulneració de l’art.7 del seu Codi Deontològic: “*El periodista extemará su celo profesional en el respeto a los derechos de los mas débiles y los discriminados (...) Debe, por ello, abstenerse de aludir, de modo despectivo o con prejuicios a la raza, color, religión, origen social o sexo de una persona o cualquier enfermedad o minusvalía física o mental que padezca. b) Debe también abstenerse de publicar tales datos, salvo que guarden relación directa con la información publicada c) Debe, finalmente, y con carácter general, evitar expresiones o testimonios vejatorios o lesivos para la condición personal de los individuos y su integridad física y moral*” (vegeu: <http://www.fape.es/la-comision-de-arbitraje-quejas-y-deontologia-de-la-fape-resuelve-contra-11-medios-por-vulnerar-s-81881376.htm>)

internacionals amb àmplia cobertura, recull un total de 5 casos de persones trans assassinades a l'estat espanyol entre gener del 2008 i desembre del 2012 (84 a 12 països de la UE)³⁶¹. Malgrat no recollir dades entorn la situació dels DDHH de les persones trans o que mostren expressions de gènere diverses, el present informe no deixa d'ésser una eina política per motivar possibles actuacions a nivell jurídic i legislatiu en el context internacional.

Arrel de l'assassinat de la Sònia s'obrí a Barcelona l'Oficina Antidiscriminatòria promoguda pel Front d'Alliberament Gai de Catalunya, amb la intenció d'acompanyar procediments per via judicial a persones qui havien patit una agressió de caràcter homòfob i/o trànsfob (una de les dificultats de denunciar una agressió es presentava com a hereva directe de l'existència de fitxers policials de persones homosexuals i transexuals durant el franquisme³⁶²). A partir de l'any 2000 es considerà necessari ampliar la tasca d'observació i radiografiar l'homofòbia i la transfòbia a Catalunya (atenent a legislacions, protocols policials, pràctiques mèdiques, etc.). Es creava l'Observatori Contra l'Homofòbia³⁶³. Eugeni Rodríguez, un dels seus membres, m'apropa a la seva perspectiva de la violència trànsfoba, durant la nostra primera entrevista a l'oficina de l'OCH al barri de Gràcia:

³⁶¹ Des del 2008 fins al 2012 es reporten 1.374 casos de persones trans assassinades en tot el món. Sols del 20 de novembre del 2012 a l'1 de novembre del 2013, se'n comptabilitzen 238. Els indicadors internacionals són recollits, però, en funció de dues dimensions que cal tenir en compte: 1.) L'augment de la visibilitat de les persones trans en molts països 2.) L'existència de múltiples casos no reportats (informada per les pròpies organitzacions), puig la seva monitorització es relaciona amb la presència i/o fortalesa al territori dels propis moviments trans. L'informe apunta les dificultats del monitoratge a l'Europa central i de l'est. La mateixa enquesta revela la necessitat de registrar-se les dades relatives als delictes motivats per prejudicis, i la necessitat de reportar la situació relativa als DDHH de les persones trans (Balzer i Hutta 2013:55).

³⁶² 4.000 persones homosexuals i transexuals (llegeix-se també travestís i travestis) empresonades durant el Franquisme en virtut de la *Ley de Vagos Maleantes y de LPRS*, encara consten als arxius informàtics dels *Cuerpos y Fuerzas de Seguridad del Estado* (vegeu: <http://www.publico.es/espana/131548/homosexuales-detenido-durante-el-franquismo-aun-constan-en-el-archivo-policial>).

³⁶³ Contemporàniament s'aprova la Resolució 243/VI del Parlament de Catalunya (11 d'octubre del 2000), on es defensa la no-discriminació per motius d'orientació sexual. L'any següent el Parlament aprova la Resolució 242/III (4 de desembre de 2001) explicitant el seu suport als col·lectius que treballen en la defensa dels drets de les persones homosexuals. No és fins l'any 2005 que s'aprova el Programa pel col·lectiu GLT de la Generalitat de Catalunya. El 2006 es referenda l'Estatut d'autonomia de Catalunya i apareix l'eradicació de l'homofòbia com a quelcom a promoure pels poders públics (ap. 2, art. 15, cap.I / ap.7 i 8, art.40, cap.V), i s'aprova el Pla interdepartamental per la no-discriminació de persones homosexuals i transexuals. Un any més tard, al juny del 2007, es crea el Consell Nacional de Lesbianes, Gais i homes i dones Bisexuals i Transexuals (Pujol et alt. 2010).

Per mi la transfòbia és la violència que es genera contra les persones per manifestar una voluntat diferent al... [Silenci] No, és que... Uf! Em costa, eh, definir què és la transfòbia [Silenci] Què és la transfòbia? Jo crec que és això, no? L'odi o la violència que es genera contra persones que es manifesten d'una forma diferent, no? La seva identitat sexual, la seva llibertat. Però sobretot, és l'odi a... a la... dissidència sexual, no? A la dissidència a l'ordre sexual establert, no?(...) A vegades gais, transexuals i lesbianes són uns miralls on es veuen persones que no han pogut, o no han volgut, donar aquest pas de llibertat, no? (...) Hi ha milers de manifestacions en que la transfòbia està allà, no? Des de la més petita... Jo crec que, concretament, les homofòbies i les transfòbies petites, quotidianes, de baixa intensitat, són les que sumades, poden fer més mal a una persona, no? (Eugeni. 21 de desembre, 2012. OCH).

Malgrat l'existència de micro-violències quotidianes difícils de registrar, l'observació i seguiment de fets punibles per part d'organitzacions locals, nacionals i internacionals en les darreres dècades (sobretot homicidis)³⁶⁴, ha forçat als òrgans internacionals a prendre mesures i elaborar recomanacions perquè els estats definissin les seves polítiques en matèria d'odi, violència i discriminació contra les comunitats LGBT(QI, etc.). Malgrat totes elles comprendre que s'emmarquen en la preservació dels drets humans fonamentals, la concreció en algunes de les seves aproximacions i propostes han pres formes diverses.

Gran part de les mesures s'aproximen a la Resolució 17/19 del juny del 2011 (A/HRC/RES/17/19), en què el Consell dels DDHH de l'ONU expressa “*grave concern at violence and discrimination against individuals based on their ‘sexual orientation’ and ‘gender identity’* [cometes meves]”. A través d'un informe del seu Alt Comissionat (que aporta el primer debat al Consell General de l'ONU al març del 2012), informa:

The core legal obligations of States with respect to protecting the human rights of LGBT people include obligations to: Protect individuals from homophobic and transphobic violence (...) Safeguard freedom of expression, association and peaceful assembly for all LGBT people³⁶⁵.

³⁶⁴ Alguns exemples d'organitzacions europees que fan el monitoratge són Transgender Europe o ILGA Europe.

³⁶⁵ El 22 de Desembre del 2008 l'Assemblea General de l'ONU aprovà la “Declaració sobre drets humans, orientació sexual i identitat de gènere” (A/63/635) –seguint les passes inicials de l'Organització dels Estats Americans, OEA (AG/RES. 2435 XXXVIII-O/08)-, possibilitant l'obertura d'un marc jurídic-polític que conduïa a l'aprovació de noves resolucions i la dotació de nous instruments específics en matèria de legislació LGTB (vegeu: <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/63/635>).

Paral·lelament, el novembre de 2011 es creava la Unitat LGTBI³⁶⁶ de la *Comisión Interamericana de Derechos Humanos* (CIDH), presentant-se la *Relatoría sobre los Derechos de las Personas Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex*, el dia 8 de novembre del 2013. És d'especial esment la posició de la CIDH, ja que és l'únic organisme internacional que aborda la violència i la discriminació a què fan front les persones “*por sus orientaciones sexuales e identidades o ‘expresiones de genero’, ‘reales o percibidas’, o porque ‘sus cuerpos difieren de lo que es considerado el cuerpo de una mujer o un hombre’ [cometes meves]*”. La CIDH incorporava el concepte “expressió de gènere” introduïda anys enrere als Principis de Yogyakarta (2007)³⁶⁷ -tant citats per l'OEA, el CE i la UE-, i incorporava una lectura social de les identitats i corporalitats, així com la protecció del dret fonamental al propi cos, i a la presentació del mateix.

La CIDH, a més, desplaçava el focus de l'abordatge de l'odi i la discriminació de l'auto-identificació o pràctica del subjecte mateix, a la “percepció” d'aquestes per part d'aquelles qui realitzen l'acció (independentment de la vivència del subjecte qui la rep). L'OSCE havia recollit anys enrere tal enfocament com a acord-base en relació als “crims d'odi”. Malgrat no acollir explícitament l'odi front la diversitat d'expressions de gènere, incloïa “*(...) la orientación sexual u otro factor similar, ya sean reales o supuestos*”³⁶⁸.

El 12 de setembre de 2012, el Parlament Europeu adoptava la “Directiva de Normes Mínimes sobre els Drets, el Recolzament i la Protecció de les Víctimes de Delictes”³⁶⁹, reconeixent l'homofòbia i la transfòbia com a Delictes d'Odi (*Hate Crimes* i *Hate*

³⁶⁶ Des de la seva obertura, el 15 de febrer de 2012, la Unitat ha impulsat: 1.) La preparació d'informes temàtics entorn la situació de les persones LGBTI. 2.) El desenvolupament de normes entorn la interpretació dels instruments interamericans sobre DDHH, mitjançant el sistema de petició i casos individuals. 3.) Assessoria tècnica a Estats i òrgans polítics de l'OEA. 4.) Monitoratge de la situació dels DDHH de les persones LGBTI i la visibilització de les violacions als seus DDHH (vegeu: <http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2013/094.asp>).

³⁶⁷ Principios de Yogyakarta. Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género (2007).

³⁶⁸ OSCE, Decisión del Consejo Ministerial de Maastricht sobre la Tolerancia y la No Discriminación (MC.DEC/4/03).

³⁶⁹ Directiva 2012/29/UE. El Parlament Europeu ha mencionat el text com a “primera peça de legislació internacional referida a l'expressió de gènere” (vegeu: <https://www.diagonalperiodico.net/libertades/la-ue-incluye-la-homofobia-como-crimen-odio.html>)

Speeches). Instava als estats membres a adoptar proteccions específiques front l'odi i la violència per motiu “d'orientació sexual, identitat i expressió de gènere” (a implementar en el termini de 3 anys)³⁷⁰; especificant la cobertura legal i els drets a persones “trans, *gendervariant* o que no presenten el seu gènere d'una forma estereotipada”³⁷¹. Aquesta directiva, malgrat representar una recomanació política per desenvolupar normatives internes, constituïa ja un pas endavant en la visibilització i re-conceptualització del subjecte de dret que diverses organitzacions posaven sobre el tauler internacional³⁷².

La Directiva apareixia anys després de la publicació de *Human Rights and Gender Identity* (2009) de l'Alt Comissari pels DDHH Thomas Hammarberg del Consell d'Europa, que adoptava per primer cop després de Yogyakarta en altes instàncies internacionals, la noció “d'identitat i expressió de gènere” per comprendre la vulneració dels drets humans de persones “transgènere”. Es tractava d'una aproximació a la construcció juridiconormativa de categories que des de la seva gènesis estant sent objecte de gran confusió terminològica. I especificava:

³⁷⁰ L'any 2010, el C.E havia advertit ja als seus estats membres d'introduir l'Homofòbia i la Transfòbia als Codis Civils.

Fins l'instant, el reconeixement de la “identitat de gènere” s'ha forjat en la jurisprudència del Tribunal de Justícia de la UE (vegeu Assumpte P. contra S. i Cornwall County Council, C-13/94 [1996], TJUE). En canvi, el reconeixement de “l'orientació sexual” s'ha constituït a partir de disposicions normatives que sorgeixen de les pròpies institucions de la UE.

³⁷¹ El 6 d'Abril de 2011 s'amplia la protecció internacional d'asil a persones trans, la primera llei vinculant a la UE on s'inclou la “identitat de gènere”: “(...) *applicant with special needs means an applicant who due to age, gender, sexual orientation, 'gender identity', disability, physical or mental illnesses or consequences of torture, rape or other serious forms of psychological, physical or sexual violence is in need of special guarantees in order to benefit from the rights and comply with the obligations in accordance with this Directive*” (cap.1, art. 2. D). Els únics països europeus que disposen de lleis d'asil per “orientació sexual” i “identitat de gènere” són Bèlgica i Noruega (vegeu ILGA, 2013).

En relació a la protecció internacional al territori català, Estel·la Pareja (directora de la Comissió Catalana d'Ajuda al Refugiat) ens indica la dificultat de comptabilitzar les sol·licituds per “orientació sexual” o “identitat de gènere”. Les estadístiques de l'estat no en contemplen els motius principals. A la seva entitat, l'any 2013 es gestionaven 7 sol·licituds pels presents motius, i a principis del 2014 hi havia 30 expedients oberts a l'espera de resolució (vegeu: <http://www.parlament.cat/activitat/dspcc/10c323.pdf>).

³⁷² És sobretot a partir del 2010, que comença a aparèixer la “identitat de gènere” a les polítiques de la UE, amb la pugna dels col·lectius LGTB(QI, etc.) i de l'Integrop LGTB al Parlament Europeu. L'abordatge en matèria s'intensifica quan s'introdueixen els *Hate Crimes* i la lluita contra l'Homofòbia i la Transfòbia, instant als estats a legislar en matèria (el 17 de Maig del mateix any s'anunciava el Dia Internacional contra l'Homofòbia, arrel del creixement dels suïcidis de joves adolescents homosexuals arreu de la UE). El 16 d'Abril el Parlament demanà a la Comissió Europea d'intensificar l'acció per aturar la discriminació a persones transgènere. El 26 de juliol del 2013, l'Alta Comissària Navi Pillay engegà una campanya de sensibilització entorn la violència i la discriminació per homofòbia i transfòbia, i per promoure el respecte dels drets LGTB.

The community also includes cross-dressers, transvestites and other people who do not fit the narrow categories of ‘male’ or ‘female’. Many legal frameworks only seem to refer to transsexual persons, leaving out a decisive part of the community (...) Modification of bodily appearance or function “by dress”, medical, surgical or other means is often part of the personal experience of gender by transgender people (C.E. Comissari pels DDHH 2009: 5-6; èmfasi meu).

Aquest posicionament es derivava de l’informe anterior de la FRA ³⁷³ entorn l’Homofòbia als 27 estats de la UE, de l’any 2008:

There is no reason not to extend the protection from discrimination beyond these persons, to cover cross dressers, and transvestites, people who live permanently in the gender ‘opposite’ to that on their birth certificate without any medical intervention and all those people who simply “wish to present their gender differently” (*Homophobia and Discrimination on Grounds of Sexual Orientation in the EU. Member States Part I – Legal Analysis*, 2008: 126; èmfasi meu).

La conceptualització de les violències i dels subjectes de dret, començava a aproximar-se a les demandes de l’activisme trans internacional. La introducció del concepte de “desig” [*wish*] més enllà de les definicions en funció del “conflicte amb les expectatives socials”, apareixia en un anàlisi institucional. *Transgender Europe* apuntava amb precisió la demanda d’èsser reconegudes com a subjectes de dret:

Las personas trans incluyen (...) aquellas que sienten que tienen que –o que preferirían u optarían por– presentarse a sí mismas de una manera que entra en conflicto con las expectativas sociales del rol de género asignado en su nacimiento, pudiendo expresar esta diferencia a través del lenguaje, forma de vestir, accesorios, cosméticos, y/o modificaciones corporales. Estas incluyen, entre muchas otras, personas transexuales y transgénero, hombres trans y mujeres trans, personas de género variante, travestis, cross-dressers, no-gender, liminar gender, multigénero, y personas genderqueer, así como las personas intersex que se relacionan o se identifican con cualquiera de las mencionadas anteriormente. También se incluye aquellas personas que se identifican con términos locales, indígenas o sub-culturales y que, además, se refieren a sí mismxs como personas trans (por ejemplo en contextos de activismo internacional). También se incluyen aquellas personas que han sido educadas en sistemas de género no binarios con un género diferente al

³⁷³ Agència Europea de Drets Fonamentals (FRA). Cal dir com la discriminació contra les persones transexuals havia estat ja abordada a la *Recommendation on the Condition of Transsexuals* 1117, del 12 de Setembre de 1989 (vegeu: http://tsnews.at.infoseek.co.jp/european_parliament_resolution890912.htm). D’altra banda, la situació de les persones transgènere s’havia començat a apuntar a la *European Parliament resolution on homophobia in Europe* del 2006 (vegeu: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-20060018+0+DOC+XML+V0//EN>).

masculino o femenino y que se definen a sí mismxs como personas trans en contextos internacionales (Balzer i Hutta 2013: 18).

9.2. “L’Expressió de Gènere” en el corpus jurídic

Entre les persones qui practiquen el cross-dressing, la definició i experiència de l’expressió de gènere (així com l’orientació del desig eroticosexual o bé la identitat de gènere) no sempre és contínua ni duradora en l’espai i el temps. Els articles que aborden la discriminació en el C.P inclouen les categories jurídiques “orientació sexual/identitat sexual³⁷⁴”, contemplant una continuïtat en el temps i una percepció de la identitat arrelada en el cos del subjecte. És a dir, el C.P inclou el supòsit que la “identitat de gènere és una” independentment del temps/espai en que es situa el subjecte. Tal conceptualització de la identitat de gènere protegeix als subjectes, “el sexe biològic” dels quals no es correspon amb la seva “identitat sexual”. Aproximant-me a la lectura de Tapia (2013) parlaria d’una analogia *in malam partem*, és a dir, que inclou en un concepte supòsits que no tenen cabuda en ell. L’autora afirma com la incorporació de la “identitat *de gènere*” en el C.P inclouria la realitat de persones “*transexuales*”, però també “*travestidos*” (Tapia 2013: 21)³⁷⁵.

Tanmateix, tal com he apuntat, el dret no contempla la possibilitat d’una expressió de gènere no persistent en el temps. I és precisament aquest no-reconeixement de la possibilitat d’una vivència dinàmica de la identitat, una de les bases constitutives de la transfòbia (moral, però amb traduccions jurídiques). Així, l’abordatge dels Delictes d’Odi comprèn la discriminació de la “víctima” en relació amb ser “qui és” (una “*travola*”, una “maricona”, etc., amb característiques pròpies que la identifiquen o

³⁷⁴ La “identitat sexual” s’introdueix mitjançant la *Ley Orgánica 5/2010, de 22 de junio, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal* (BOE-A-2010-54811). En el C.P es fa evident la confusió terminològica de la jurista entorn el sistema sexe/gènere -així com els problemes d’interpretació i aplicabilitat-, tal com ha passat també en d’altres instàncies internacionals (vegeu Tapia 2013).

Cal observar la correspondència amb la terminologia pròpia del paradigma biomèdic i psiquiàtric. Vegeu: “*Trastorno de la Identidad Sexual en Adolescentes o Adultos*” [302.85] al DSM-IV-TR (2004) o F64 *Trastornos de la Identidad Sexual*, CIE-10 (WHO 1992). Part de les confusions en el diàleg amb traduccions i contextos internacional són influenciades pel ja esmentat ús de conceptualitzacions diverses (p.e. “*Gender Identity Disorder in Adolescents or Adults*” [302.85] en la versió anglesa del DSM-IV).

³⁷⁵ No ens endinsarem en la comprensió del què l’autora refereix com a “*travestidos*”.

semblen identificar-la amb un “determinat grup social”). No reconeix però, que aquella “qui és”, en determinades situacions és discriminada per “allò que no és” o per “allò que expressa”, puig és agredida per la seva indeterminació, el seu excés d’alteritat i la seva possible circumstància de vulnerabilitat. O bé, la persona és discriminada “per allò que fa”, és a dir, el mode de presentar el seu cos amb independència de la pròpia percepció de la identitat (com vestir-se amb roba de “dona”).

El C.P recull l’odi i la discriminació per raons “d’orientació sexual” (art. 510) i és el “*agravante genérica de discriminación*” (art. 22.4), el primer i únic article que acull un agreujant de la pena en la discriminació per raons “d’identitat sexual” aplicable sobre un delict-base (agressió, amenaça, coacció, robatori, etc.)³⁷⁶. Una aplicació que comporta poder arribar fins al tram superior de la pena, davant els motius fixats en el C.P³⁷⁷. Malgrat tot, la discriminació per raó “d’expressió de gènere” extret dels Principis de Yogyakarta (2007), no es reconeix en el context espanyol, impossibilitant la preservació dels drets davant una situació jurídica a persones qui practiquen el cross-dressing (puig inclouria una dimensió flexible de la vivència del subjecte).

Miguel Ángel Aguilar respon a les meves interrogacions en una entrevista a la Fiscalia:

El travestismo como tal, no es un motivo de discriminación. Veríamos si encaja en diversidad por orientación sexual, o en diversidad por identidad de género. Tu imagínate que es una persona que hace travestismo, pero es heterosexual. No es gay, ni lesbiana, ni homosexual. No podríamos. No podríamos aplicar una agravación de la pena. ¿Se han cometido unas lesiones sobre esta persona? Pues aplicaríamos un delito-base de lesiones, pero no podríamos subir la pena por agravación, de la discriminación (Miguel Ángel. 14 de març, 2013. Fiscalia Provincial de Barcelona).

Més tard, però, davant la meva insistència en una actuació judicial hipotètica front una agressió a una persona “travesti” essent insultada com a “maricona”, comenta: “*Podemos pensar, entonces, en aplicar un agravante de discriminación por homofobia. Lo importante para nosotros es la motivación que guía el sujeto para cometer el delito*”. Posició que intueix una relació, necessària, amb el posicionament de la CIDH o l’OSCE en la punició front unes orientacions/identitats o expressions “reals o

³⁷⁶ La darrera modificació del C.P de 30 de març del 2015, l’incorpora al seu article 510; no ho fa al 511 i 512.

³⁷⁷ Per exemple, un delict de lesions es mou entre els 6 mesos i 3 anys de pena. L’aplicació de l’agreujant 22.4. podria comportar aplicar la pena màxima, els 3 anys.

percebudes” per part de la persona agressora. Per tant, un mòbil de l’acció que pot no correspondre amb la vivència o auto-identificació del subjecte.

El vincle entre el “maricón” i el “vestir-se amb indumentària de dona”, apareix en una agressió ocorreguda el maig del 2008:

Jorge P., guarda de seguretat del comerç Lefties del carrer Pelai de Barcelona, agrideix verbalment a una veïna del carrer al crit de “maricón de merda”. El motiu de l’agressió rau en veure “un veí vestit amb indumentària de dona”. Els insults retornen després d’uns mesos de cessament, ampliant-se per d’altres establiments del carrer. La persona és obligada a canviar de trajectòria per anar a treballar i impossibilitada de desplaçar-se lliurement pel propi barri. La resolució de la magistratura arriba: 1.000 euros de condemna a Jorge P. com a indemnització i una condemna a l’empresa Prosegur com a responsable civil subsidiària³⁷⁸.

La dimensió productiva de la(es) violència(es) trànsfoba(es) resideix, en primera instància, en les particulars interrelacions i interdependències que genera, així com en la tensió que existeix entre els processos d’auto-identificació i d’hetero-identificació dels subjectes. La transexualitat, el treball sexual, l’homosexualitat (“maricón de merda”), etc., són associacions o analogies amb el que les persones qui practiquen el cross-dressing majoritàriament no s’identifiquen; i defineixen la seva pràctica o identitat sovint en contraposició a elles. Les persones qui practiquen el Cd assumeixen identitats *estratègiques* i *posicionals*, forjades al llarg d’anys d’experiència de clandestinitat i anonimat (uso conceptes advertits en els estudis de la diàspora per Stuart Hall [a Jabardo, 2012: 51]). Són persones que no sempre mantenen o s’identifiquen amb una orientació del desig eroticosexual no normatiu o amb identitats de gènere no normatives; és a dir, que en la seva majoria es perceben i defineixen com a “heterosexuals”.

Així, un dret que no contempla el procés dinàmic de l’expressió de gènere, obliga a la “víctima” a una identificació del trànsit o a una revelació de la vivència de la seva identitat, i força a una identificació amb quelcom que no es vol (o no es pot) identificar en determinats instants de la seva vida. Un dret, que com a element sempre té una exposició pública, obliga al subjecte a identificar-se (com a gai, com a transgènere o

³⁷⁸ Informació extreta de: “Agressió verbal al centre de Barcelona. Un home que a vegades es transvesteix denuncia el vigilant d’una botiga que l’insultava cada cop que hi passava per davant”, *El Periódico*, 31.08.2009 / “Condemnat un vigilant de BCN per atacs homòfobs”. *El Periódico*, 29.04.2010.

transexual, etc.), vulnerant el principi de “dignitat”, el “desenvolupament lliure de la personalitat”, i dret a la “intimitat personal i familiar” (art. 10.1 i 18.1, Constitució espanyola –C.e- 1978; art. 1 i 12 Declaració de DDHH)³⁷⁹.

Una primera garantia del dret penal front un delictes d’odi consistiria en l’ampliació de l’article 510 C.P (i d’altres articles relacionats com el 22.4, el 511 i 512³⁸⁰), amb una extensió com la que recull l’article 14 de la C.e “ (...) *y cualquier otra circunstancia o condición social o personal*” (m’és d’utilitat comparativa malgrat pertany a parcel·les distintes de l’ordenament jurídic). Miguel Ángel destaca al respecte: “*los motivos de discriminación no tienen que ser tasados, porque la realidad social es cambiante*”³⁸¹. L’ampliació del supòsit remetent a la “circumstància o condició social o personal” obriria la seva aplicabilitat en dues direccions: d’una banda, el reconeixement de la “circumstància” permet abordar una agressió front quelcom que no és estàtic sinó fluid, que es situa en la juxtaposició de diferents situacions en què és immers el subjecte qui ha rebut l’agressió, i força a una investigació contextual (quedaria en mans dels tribunals, consegüentment, la seva valoració). D’altra banda però, continua sent necessària l’especificació de la discriminació per raó “d’expressió de gènere” perquè no romanguí inexistent, donat el desconeixement de la seva possibilitat de punició per part no sols dels subjectes que podrien realitzar la denúncia, sinó també per la falta de coneixement i sensibilització dels diferents actors jurídics i socials implicats.

Les paraules de Miguel Ángel: “*Lo importante para nosotros es la motivación que guía el sujeto para cometer el delito*”³⁸², denoten la centralitat de la “psicologia de

³⁷⁹ En correlació directe amb l’article 8 del Conveni de Roma (RCL 1999/1190), i d’altres convenis internacionals.

³⁸⁰ Articles relacionats amb la denegació d’accés a persones o organitzacions a un servei públic (511, C.P), o a la prestació d’un servei en l’exercici d’activitats professionals o empresarials (512, C.P), per raó (entre d’altres) d’orientació sexual.

³⁸¹ L’amplitud que acull la C.e en el seu art.14 apareix en a l’art.33.6 de la darrera modificació de la Llei 14/2010, de 3 de desembre, de la Generalitat, d’Espectacles Públics, Activitats Recreatives i Establiments Públics, en relació a l’exercici al dret d’admissió (DOCV núm. 6414 del 10 de desembre, 2010 - [2010/13297]).

³⁸² Miguel Ángel emfatitza amb insistència la “motivació del subjecte”, puig determinats sectors juristes argumenten que el “delictes d’odi” és un concepte vinculat al dret penal d’autor, per estimar que l’odi és un sentiment no penalitzat. Pel fiscal, però, aquest concepte defineix a la perfecció “*el motivo o el ánimo subjetivo que lleva al autor a cometer el delito y que no es otro que su animadversión u hostilidad abierta (...)*” (Aguilar a Cuadernos de Análisis 44, 2012: 12).

l'agressor" en un procés per delictes d'odi³⁸³; la seva màxima és la seva intencionalitat. El focus principal és en "qui odia" i no "qui és odiat", influenciant una aproximació secundària a un subjecte qui no és prèviament considerat [visible]. Malgrat l'interès de la intencionalitat de l'agressió, en aquest procés apareix un decalatge important entre l'experiència de la "víctima" i el procediment que enguèn els diferents operadors jurídics, en dos sentits:

1.) En primer lloc, el patiment de la persona no és una forma jurídica per la condemna, no es contempla com a agreujant (un "impacte particular sobre la víctima" intrínseca als delictes d'odi). El "patiment" sols pot representar una forma "moral" per la condemna entre aquells actors qui són al marge de la jurisprudència. En les qüestions penals, per poder condemnar de manera més ferma els casos, seria necessari provar com l'agressora té consciència del "major patiment"; consciència que més enllà de la persona en sí i d'un context sociocultural particular, és responsabilitat dels poders públics treballar.

L'OND³⁸⁴ i l'OCH coincideixen en comprendre una agressió homòfoba o transfoba basant-se en l'experiència del subjecte. Allò que seguirà serà la verificació dels fets mitjançant testimonis, i el contacte amb les persones implicades. Sols recentment, ha estat introduït front un delicte d'odi l'aplicació d'un criteri policial de marcatge basat en una combinació entre l'auto-percepció del subjecte i la percepció de la policia entorn la motivació del fet delictiu³⁸⁵.

2.) En segon lloc, en l'obligació d'una identificació, el jutge no es dona compte de la possible complexitat amb què viu el subjecte la seva identitat/expressió de gènere, enguant-se un procés de victimització secundària. Això vol dir, afegint un patiment

³⁸³ Si bé gran part de les autores i juristes qui aborden la violència per motius de discriminació defensen el caràcter subjectiu de la intencionalitat, hi ha un grup d'autores qui consideren que la motivació és un requisit indispensable a considerar-se, però que és necessari que el subjecte qui rep la violència "*ostente las causas o circunstancias que han desencadenado en el sujeto activo la acción. Se entiende así que la naturaleza de esta agravante general es subjetivo-objetiva*" (Tapia 2013:15). El focus en "l'ostentació de les circumstàncies" que comportaria l'aportació de les proves en un procediment judicial sense una inversió de la càrrega de la prova, podria enguèn processos de victimització secundària contraris a la proposta jurídica que estic elaborant.

³⁸⁴ Oficina per la No-Discriminació dependent de la Regidoria de Drets Civils de l'Ajuntament de Barcelona.

³⁸⁵ Vegeu Protocol Especial dels Mossos d'Esquadra, "Procediment de fets delictius motivats per l'odi o la discriminació", de març del 2010.

inferit per les mateixa professional encarregada de la investigació del delictes. Procés que es contraposa en situar el focus en la “motivació” de l’agressora front una orientació/identitat/expressió “real o percebuda”.

- a) Més enllà del procediment *per se* (primera denúncia a comissaria, rectificació al Jutjat d’Instrucció, etc.), la comprovació de la veracitat de la denúncia a la Fiscalia obliga a la “comprovació de la culpabilitat mitjançant un testimoni creïble, versemblant, sense contradiccions ni fissures, persistent i coherent; recollida de diferents testimonis i verificació dels testimonis amb dades de caire objectiu” (Pujol et alt. 2010: 25). L’actuació pren una línia similar en el Protocol 4/2008 dels Mossos d’Esquadra³⁸⁶ i en les accions de la Sindicatura³⁸⁷. Ambdós obliguen a la presa de proves i a contactar amb l’entorn de la “víctima” i el lloc on es situen els fets. Així, una expressió de gènere no persistent en el temps/espai pot implicar una dificultat en la comprensió i continuïtat del procediment. I el contacte amb l’entorn pot comportar conseqüències no desitjades pel subjecte.
- b) L’obligació a una identificació i el contacte amb l’entorn representa un pas més en la vulneració dels drets fonamentals del subjecte: el principi de dignitat, el dret a la intimitat, la confidencialitat i la seva seguretat.

Atenent a l’especificitat dels Delictes d’Odi per motius d’expressió de gènere, la implementació de la “inversió de la càrrega provatòria” existent a la legislació social espanyola³⁸⁸ i incorporada a tota la legislació de la UE en matèria d’igualtat (a partir del trasllat de la Directiva 97/80/CE, art.4 a d’altres textos jurídics), podria ser traslladable a d’altres legislacions per minimitzar els processos de victimització secundària que es

³⁸⁶ Protocol Especial dels Mossos d’Esquadra, “Intervenció policial en fets delictius motivats per la orientació afectiva, sexual i la identitat de gènere de la víctima”, del 28 de Juny del 2008. Neix amb l’objectiu de quantificar els delictes, millorar la investigació i atendre a les víctimes. El març del 2010 el Protocol s’amplia a qualsevol delictes contra l’Odi i la Discriminació (vegeu: http://premsa.gencat.cat/pres_fsvp/AppJava/notapremsavw/detall.do?id=36704).

³⁸⁷ Presidència del Fòrum Síndics i Defensors/ores locals de Catalunya.

³⁸⁸ *Ley reguladora de la Jurisdicción Social 36/2011* (l’art.96 inclou la discriminació per raó “d’orientació sexual”). La inversió de la càrrega de la prova s’estableix a partir de la STC 38/1981.

deriven (entre d'altres, en els "riscos" que percep el subjecte) i facilitar la continuïtat procedimental de les denúncies³⁸⁹.

Un exemple d'una aturada del procediment és la següent denúncia interposada al personal d'un club liberal de Barcelona:

Abril del 2009, 2-5a.m. Club liberal³⁹⁰: Es denega l'entrada a una persona (22 anys) que arriba 'travestida' al local d'intercanvi sexual, adduint que no compleix "el perfil" requerit. Apareix acompanyada de la seva parella, transexual. La persona denuncia davant l'Oficina Municipal d'Atenció al Consumidor, i després de la derivació del cas a l'OND, aquesta inicia la investigació i consegüent mediació. L'establiment respon a la segona sol·licitud de l'OND al·legant l'admissió *per "no comportarse ni guardar los reglamentos del club"*. Davant la complicació del cas i l'allargament del procés, la persona decideix no continuar amb la denúncia. La responsable de l'OND em comenta que la persona es desmarca del procés, pels 'riscos' que implica, puntualitzant que la persona és de "família gitana".

Els "riscos" que percep la persona, la juxtaposició de les diferents situacions i/o circumstàncies –en aquest cas, segons la percepció de la Lupe, "ésser de família gitana"–, no apareixen de manera aïllada. Moltes de les persones qui practiquen el cross-dressing pertanyen a una classe socioeconòmica mitja-alta, algunes d'elles amb un reconeixement i un status professional elevat (algunes hi pertanyien prèviament a la situació econòmica dels darrers anys). Fet que comporta, en la percepció d'algunes de les persones, un element que els suma raons en no exposar públicament una expressió del gènere que podria comportar un amenaça a la seva posició estructural (professional, familiar, etc.). Miguel Ángel destaca, al respecte d'aquestes interseccions entre classe social, professió i expressió de gènere:

Una persona que pertenece a un nivel socioeconómico alto... Tiene un estatus, una persona que a lo mejor puede ser un director de banco, o un alto ejecutivo de una multinacional... ¿No? Pues claro, no denuncia porque puede evidenciar las circunstancias en que se cometió este delito, que a veces son muy íntimas, personales. Y esto es un factor (...) Pero luego, nos encontramos todo lo contrario. Personas que están en situación de exclusión social que no denuncian, no porque no tengan nada que perder, es que no saben ni siquiera que pueden denunciar, y a dónde acudir. Se da los dos

³⁸⁹ L'aplicació de la "inversió de la càrrega provatòria" és inviable a la legislació penal puig regeix el principi de presumpció d'innocència. Tampoc és aplicable al dret administratiu sancionador. Sols és possible al dret laboral, o bé al civil.

³⁹⁰ No incloc el nom de l'establiment a petició expressa de Lupe Pulido, directora de l'OND, qui m'ha facilitat les informacions referents al cas.

extremos, ¿sabes? Y el término medio, también. Se da en todos. Quiero decir, que la situación es tan variopinta y tan diversa, que no se pueden sacar las conclusiones generales (Miguel Ángel. 14 de març, 2013. Fiscalía Provincial de Barcelona).

La relació que Miguel Ángel estableix entre “*personas en situación de exclusión social*” i el desconeixement dels mecanismes judicials, es contraposa amb els resultats de la investigació de la FRA (UE)³⁹¹. En ella, el 60% de les enquestades que han estat agredides no ho han denunciat per la desconfiança en un possible canvi, front un 30% no-denunciant pel desconeixement del com i l'on adreçar la denúncia. Al mateix temps, COGAM³⁹² apunta com el 43% de les persones agredides no es senten confortables amb el possible registre de les seves informacions personals per part de la policia, a l'hora d'iniciar una denúncia. Malgrat no poder establir una relació directa entre l'àmbit europeu i un context a menor escala, les enquestes ofereixen algunes informacions.

En efecte, és indispensable l'actuació a partir d'una anàlisi interseccional de la llei. No obstant, sigui quin sigui l'acoblament de les circumstàncies de la persona qui practica el cross-dressing, la jurisprudència així com el procés penal, no aborda la posició particular del “silenci” i “l'ocultació” de l'estigma. Estigma en què són situades i a través del qual les persones es situen, i que els allunya de la preservació dels drets davant una procediment jurídic. L'eficàcia i l'eficiència de la violència, és a dir la seva capacitat de produir l'efecte desitjat i complir amb la seva funció, es mesura també en la presència d'un alt grau de transfòbia in-corporada. Té una relació directe amb la vulnerabilitat o la força que pot percebre una persona front l'elaboració d'una denúncia o aproximació a un operador jurídic. L'única condemna i pionera per discriminació transfòbica a l'estat espanyol per no-admissió a un establiment (art. 511 C.P), ha estat a la discoteca *Get Back* de Barcelona arrel de la denúncia de Tina Recio, ex-sòcia d'EnFemme, i Zam Cifuentes. Ambdues, persones transexuals amb un bagatge militant a les espatlles. L'ha recolzat Amnistia Internacional.

³⁹¹ Enquesta de la FRA sobre LGBT a la UE: Memoràndum/17 de Maig del 2013. La investigació mostra com en els darrers cinc anys el 35% de les persones transgènerees han estat víctimes d'un atac o d'amenaces amb violència (front el 26% de la totalitat de les enquestades LGBTI). La majoria de les agressions s'han dut a terme en espais públics, i sols el 22% dels casos més greus han estat denunciats a la policia.

³⁹² Colectivo de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales de Madrid (vegeu: <http://www.cogam.es>)

L'especificitat de la pràctica cross-dresser, l'ambivalència vinculada a la posició socioestructural i a l'ocultació (o preservació de la intimitat), desvela un component de vulnerabilitat de la "víctima" que cal tenir en compte. Té punts en comú amb la possible ocultació de la pràctica homosexual, d'intercanvi sexual anònim a l'espai públic, etc., però necessita d'una anàlisi particular. Miguel Ángel coincideix amb tal argument adduint a la pràctica del *cruising*:

También nos encontramos con víctimas que tienen la especificidad... Que se cometen porque el autor sabe la especial vulnerabilidad que tiene la víctima... Saben que en las áreas de cruising las víctimas son más vulnerables, porque son zonas solitarias, sin luz... Facilita la comisión del delito. También saben que son víctimas, determinado perfil de víctimas, que no van a denunciar. Si se trata de personas, por ejemplo, que están casadas o si son personas que no han salido del armario. Pues si el autor lo sabe, esto lo aprovecha para cometer el delito, porque esto sabe que va a dificultar muchísimo que la víctima presente la denuncia. Particularidades propias que tiene este ámbito. ¿Lo que tienen en común todas las víctimas? Es que la mayor parte no denuncian, no presentan denuncia por los delitos que sufren. Y no denuncian por muchas razones, ¿eh? (Miguel Ángel. 14 de març, 2013. Fiscalía Provincial de Barcelona).

El cas de l'Ágata, persona pròxima a EnFemme, il·lustra tal apreciació. Mentre parlem entorn les seves relacions "com a Cd" amb homes, un dia que em convida al seu pis del cor de l'Hospitalet, em sorprèn amb una situació viscuda amb un parell de nois qui havia conegut a través de les xarxes socials i a qui havia convidat a mantenir relacions eroticosexuals a la seva llar. Observo en el relat com la vulnerabilitat experimentada³⁹³, pot adquirir dues facetes diverses però complementàries: d'una banda, ésser en certes circumstàncies revertida i emprada com una "fortalesa" a l'hora de denunciar, utilitzant allò que "l'estigmatitza" per denunciar al subjecte agressor. D'altra, mostra una dificultat de valoració *per se* de les possibilitats punitives per discriminació homòfoba o trànsfoba; malgrat usar d'altres estratègies per no quedar fora de la protecció del dret i representar una posició estratègica del subjecte qui denuncia a l'hora de no posar el focus de la seva pràctica i/o identitat en el procés judicial.

³⁹³ És relacionada amb la "vulnerabilitat" que "facilita la comissió del delictes" a què refereix Aguilar, i expressada per l'Ágata en dues direccions diverses. D'una banda, haver-se presentat com a gai als seus entorns socials, amb un previ desplaçament de l'expressió de gènere femenina (com a gai amb "pluma"), però ésser "dins de l'armari" en la dimensió del Cd. D'altra, vulnerabilitat que percep relacionada amb l'anonimat i la inseguretat de les xarxes socials, on ella participa dels seus circuits sexuals.

Alba: Alguna vez me habías hablado de una situación incómoda... ¿Qué te pasó?

Ágata: Bueno, el tío en una de las ocasiones empezó a llamarme puta, y esto me sentó muy mal. Porque no lo dijo... o él pensó que esto a mí me iba a excitar, y esto era un gran error. Por su parte, me demostró que no me conocía. Además me molestó que era el caso de un tío con el que había quedado varias veces, y sabía que este rollo a mí no me iba. Y yo me di cuenta que este hombre no iba a cambiar, y siempre iba a buscar de mí un objeto de vicio que no soy. Y bueno, una vez que un chico me robó.

Alba: ¿Qué pasó?

Ágata: Bueno, tuvimos relaciones. Y de repente se empezó a poner nervioso, y yo no sabía por qué era. Y cuando me di cuenta, me había robado el móvil.

Alba: ¿Le denunciaste?

Ágata: Sí, automáticamente. A las dos horas... O sea, a la hora de darme cuenta fui a la comisaría y además le comenté a la mujer que me atendió que este hombre había tenido... había venido a tener relaciones conmigo travestida. Casi lo hice un poco como una venganza, porque que no se ofenda nadie, pero digo "lo voy a dejar de chorizo y de maricón, de las dos cosas".

(Ágata. 5 de febrer, 2013. Hospitalet de Llobregat)

El procediment penal establiria en aquest cas un delict-base (el furt, art.234, C.P), al què seria aplicable una "circumstància agreujant" de l'art.22.4 C.P; agreujat en cas que la persona qui atengués la denúncia recollís la informació entorn el "travestisme" com a element rellevant del delict i indagues en detall en la possible motivació del mateix. És a dir, caldria indagar en com el fet punible es construeix en un entorn d'intimitat i amb unes circumstàncies d'expressió de la mateixa intimitat, "que faciliten la comissió del delict"; essent incidir en la "vulnerabilitat" de la persona, la màxima intencionalitat del subjecte qui realitza el furt. Un delict que la doctrina consideraria de "baixa intensitat", però cerca degradar la qualitat de vida del subjecte (Quesada i Marcos, 2012). Davant tal situació, es podria valorar l'adequació de l'art.173 C.P, *De las torturas y otros delitos contra la integridad moral*. Tanmateix, el furt del mòbil constitueix el procediment, la forma, a través de la qual la violència (que sovint roman invisible) es materialitza. És a partir d'aquests delictes com l'odi s'expressa. Fet pel que seria necessari capgirar la conceptualització del propi delict i poder aplicar l'art.510 C.P; és

a dir, concebre un delict de provocació a l'odi on el furt en constitueix l'element mediador.

En les declaracions de Miguel Ángel es pot observar la insuficiència que apunto: “*no hay delitos de homofobia o transfobia. Son delitos comunes que están motivados por el odio o la discriminación a personas cuya orientación sexual... ser gays, lesbianas, o en el caso.... O la identidad de género, transexuales*”. D'altra banda, l'Eugeni en difereix al parlar de la pràctica del *cruising*, i enfoca l'argument que estic apuntant: “tu t'estàs aprofitant d'unes circumstàncies en les quals, una persona va a practicar sexe perquè no té un altre recurs, o si el té no el vol utilitzar, perquè vol aquest. La policia el considera un robatori. Nosaltres el considerem homofòbia”.

Un element important és que en el procés penal espanyol existeix en pocs casos la “protecció del nom de la víctima”³⁹⁴ (sols en delictes molt greus i front un risc objectivable). Miguel Ángel destaca que si així fos “*se limitaría una garantía del investigado, que es la garantía de quien le acusa*”. La tensió que apareix front la dificultat de preservació del dret de les “víctimes” a la intimitat, la confidencialitat i la seguretat en els procediments jurídics actuals, podria recolzar-se en l'escletxa que s'obre en el mateix C.P en l'art. 197.6 *Del descubrimiento y revelación de secretos*, que apunta a la revelació de les informacions referents a la “vida sexual” de la persona (s'hi podria recolzar a través de l'associació recurrent en la jurisprudència entre “orientació sexual” i “identitat sexual”). Els tribunals podrien fer una interpretació extensiva de l'article, així com de molts dels referents als *delitos contra la intimidad, el derecho a la propia imagen* (art.197-201, C.P), protecció penal dels drets a “l'honor, la intimitat i la

³⁹⁴ La “intimitat de la víctima” en el tractament de les informacions amb especial esment a les “dades personals” s'explicita, tant sols, al text *De la protección de datos y las limitaciones de la publicidad* (cap. 7, art.42), de la *Ley 29/2011, 22 de septiembre, de Reconocimiento y Protección Integral a las Víctimas del Terrorismo* (BOE-A-2011-15039). En d'altres textos jurídics es recull el dret a “la intimitat de la víctima” en el procés penal, sense esment a la protecció de les dades personals. Vegeu *Derecho de las víctimas a la protección* (art.19) del *Proyecto de Ley del Estatuto de la víctima del delito del 05 de septiembre del 2014* (BOCG-10-A-115-1). Cal destacar com al present projecte de llei apareixen com a elements d'especial protecció “l'orientació o identitat sexual” (vegeu: art.23.2.b, *Evaluación individual de las víctimas a fin de determinar sus necesidades especiales de protección*).

En d'altres àmbits, com el que s'ha anomenat “el dret a l'autodeterminació informativa”, s'ha construït ja jurisprudència. El Tribunal Constitucional espanyol apunta: “*El contenido del derecho fundamental a la protección de datos consiste en un poder de disposición y de control sobre los datos personales que faculta a la persona para decidir cuáles de estos datos proporcionará a un tercero, sea el Estado o un particular (...)*” (STC 292/2000, FJ 6 y 7).

pròpia imatge”, reconeguts a l’art. 18.1 de la C.e. Ambdós podrien ser un element de treball front a aquestes situacions, però no s’han aplicat fins el moment.

Com he apuntat, en un procediment judicial la persona és sotmesa a un xantatge moral, a la revelació de la seva pràctica o identitat “sexual”. Ja que la pràctica del cross-dressing implica un espai d’especial vulnerabilitat en termes jurídics, la legislació podria garantir l’exhibició i lliure exercici del dret a qualsevol expressió de gènere, a través de l’adquisició de posicions jurídiques diverses: establint analogies amb persones que no es troben en la mateixa situació jurídica tota l’estona³⁹⁵. Un dret que es podria circumscriure a l’espai físic, però també en el cos. Un cos posseïdor de dret –de la diversitat de l’expressió/presentació del propi cos-, amb independència de l’espai on es trobi.

Observem la resposta que genera una presentació ambivalent del cos, en la denúncia presentada per Tina Recio i Zam Cifuentes, per vulneració dels articles 510 i 512 C.P.

2a.m. 30 d’Octubre del 2011. Discoteca *Get Back*, (c/Aribau, 242). Barri de l’Eixample, Barcelona:

Fernando, el controlador d’accessos de la discoteca, impedeix entrar a quatre persones al·legant “Dret d’Admissió” per l’aforament complet de la sala; davant la petició d’explicacions d’una d’elles, esventa: “*No entréis, mi jefe no quiere mezclar ambientes*”. La indignació d’algunes d’elles s’expressa, i el noi trans rep una agressió amb un cop al pit al crit “*pues ahora tú tampoco entras maricón*”. D’altres vigilants propinen injúries referint a elles com “*travelos*” o “*ellos*”. La mateixa nit, la Tina i en Zam presenten denúncia als Mossos d’Esquadra (les altres dues no denuncien). El 13 de Març de 2014, la magistrada Graziella Moreno del Jutjat nº 6 de lo Penal, emet sentència i condemna a un any d’inhabilitació del controlador (malgrat dir “ser pare d’una noia transexual i no tenir prejudicis”). Demana una indemnització de 300 euros a cada persona per “danys morals”, i la responsabilitat civil subsidiària de la propietat de l’establiment. Avui dia, la discoteca ha apel·lat a l’Audència Provincial³⁹⁶.

³⁹⁵ És una aportació allunyada d’una proposta jurídica real, però la considero una estratègia possiblement eficaç de defensa del subjecte en aquests drets. Sols pretenc establir una analogia amb un mecanisme ja existent que ofereix certes fissures, desmarcant-me de la possible tutela del cross-dressing a través de la conceptualització de “diferents personalitats”; encara que sigui sols amb caràcter jurídic. Amb la present, vull donar compte del conflicte que apareix en la presentació del cos, a diferència d’altres convencions en què el canvi d’indumentària es vincula a diferents “situacions jurídiques” regulades (ex: bombers, policia, etc.).

³⁹⁶ La cobertura informativa de la sentència s’estén per diferents mitjans: “La Discoteca Get Back de Barcelona a juicio por transfobia”, *Cascaramarga*, 18.03.2014 / “Primera condena en España por denegar

La denúncia nº111/14 ha estat resolta amb sentència condemnatòria i desestimació del recurs d'apel·lació (75/2014-G). És considerada com a “pionera” per diferents col·lectius LGBT a nivell estatal. Amb la seva resolució, s'apressen els fòrums en els mitjans de comunicació digitals on es publica la notícia. Els comentaris que recullo a continuació desvelen, d'una banda, els ordres imaginaris constitutius d'una atmosfera transfoba que, més enllà de legislar-se en alguns punts particulars, continua imbuïnt el cos social. I d'altra, desvelen “l'absurd” que uneix en l'odi o discriminació de la presentació social del cos (i que podria, al mateix temps, generar vincles de solidaritat):

Peasuke McPato. *20 Minutos*, 24.03.2014: 18.39h

A mí me denegaron una vez la entrada por llevar patillas. Tonto de mí tendría que haber denunciado, aunque igual siendo heterosexual no me hubieran hecho ni caso.

Elquisquilla. *El Mundo Digital*. 24.03.2014: 20.35h

@veo-veo #3: He dicho que a todos no nos han dejado entrar en un local alguna vez y no la montamos en el juzgado. Además me parece que el empresario tiene todo el derecho a elegir el ambiente que quiere en su negocio. Y cualquiera que se mueve en la noche sabe que los trans tienen un porcentaje muy alto de prostitución.

DVader. *El Mundo Digital*. 25.03.2014: 02.05h

@NeferNefer8 #8: Es como si un aficionado del Real Madrid abre un local en el que pide que la gente vaya vestida con la camiseta del equipo y se presentan unos con la camiseta del Barça. Pues mire Vd, no es cuestión de discriminar ni majaderías por el estilo, pero este NO ES SU SITIO.

Paral·lelament, en els entorns socials de la Tina s'engeguen d'altres debats on s'estableix un paral·lelisme entre la contemporaneïtat de les manifestacions de la transfòbia, i l'efecte de la trajectòria medicopsiquiàtrica en la constitució de l'ordre que la fonamenta:

Sigue habiendo muxo odio transfobiko y discriminación x parte de la sociedad, penso k la legislación tiene k cambiar,el camino hacia conseguir los derexos fundamentales se esta haciendo duro o muy duro.Es necesario despatologuizar la Transexualidad de una vez x todas (Laura R.Annais. *Facebook*, 27 de març, 2014. 22'40h)

la entrada a un local a dos transexuales”, *20 Minutos*, 24.03.2014. / “Condenado un portero por impedir el acceso a dos transexuales a una discoteca de Barcelona, *AmecoPress*, 25.03.2014.

No és possible abordar la legislació, una de les múltiples formes institucionals fonamentades en categories de diferenciació social, sense comprendre els mecanismes de fixació de la identitat i l'estigmatització que genera la “patologització de la transexualitat”; o el que aquí pertany, la patologització de les identitats i/o expressions que es caracteritzen per la seva fluïdesa. Com he apuntat, la construcció d'un corpus jurídic s'inicia amb la *definició* de la(es) violència(es) que es deriva de la constitució del joc de forces en les relacions socials. Un nou joc de forces, però, apareix al context català.

9.3 Esdevenir subjectes de dret: l'aproximació d'EnFemme a la “Llei 11/2014 per a garantir els drets de Lesbianes, Gais, Bisexuals, Transgènere i Intersexuals i per a Eradicar l'Homofòbia, la Bifòbia i la Transfòbia”

En aquest apartat atenc directament l'aproximació d'EnFemme al procés de treball de la “Proposició de Llei per a Garantir els Drets de Persones Lesbianes, Gais, Bisexuals, Transsexuals i Intersexuals i per Eradicar l'Homofòbia i la Transfòbia”, mentre era en vies de tramitació al Parlament de Catalunya³⁹⁷. Una proposició que apunta en tres direccions: la regulació i potenciació dels seus drets, la guàrdia de la violència, i la prevenció de l'odi i la discriminació que s'exerceix contra les persones i col·lectius LGTBI.

Moltes de les persones qui practiquen el cross-dressing, en l'engranatge d'una trajectòria vital que adquireix rellevància en una història politicosocial més àmplia, no sempre han estat pròximes als discursos dels moviments polítics (trans, homosexuals, feministes, etc.). Aquest context, influeix en dues dimensions. La primera és que la percepció de l'odi i la discriminació es relaciona amb l'aïllament vers els discursos i praxis polítiques que s'han vertebrat. Per tant, es relaciona amb la proximitat amb els col·lectius que han articulat els discursos i pugnes per l'eradicació de l'homofòbia i la

³⁹⁷ La proposta fou presentada i aprovada en el marc del Consell Nacional LGTB, l'any 2010. Es registre al Parlament de Catalunya el maig del 2013, i la seva tramitació és aprovada al Ple del Parlament per tots els grups parlamentaris (17 de juliol, 2013). Convergència i Unió (CIU) i Ciutadans (Cs) anuncien esmenes al text (vegeu: reg. 31569, 31578; Tram. 202-00035/10). El Partit Popular de Catalunya (PPC) presenta una esmena a la totalitat rebutjada per la resta de grups. Front la possibilitat d'aprovació a la sessió del Parlament al juliol del 2014, el PPC presenta un recurs al Consell de Garanties Estatutàries que és rebutjada per unanimitat (14 d'agost, 2014). Finalment, s'aprova el dia 2 d'octubre del 2014.

transfòbia. No ésser el cross-dressing (o les “travestís”) present en el discurs institucional o reconegut pels moviments LGTB fins l’ instant de la Llei, comportava una definició i vertebració de la pràctica a través del silenci front els altres col·lectius. És a dir, l’ocultació i l’anonimat emergien com una estratègia de gestió de les circumstàncies del cross-dressing, personals i col·lectives. La Judit sintetitza algunes de les percepcions que circulen pels “fòrums Cds”: “una part de la societat ignorada’... és clar, perquè volíem ser una part ignorada... fins ara” (Registre *facebook*. 30 de setembre, 15’13h). La voluntat d’anonimat continua present entre algunes membres del club, malgrat percebre’s en l’entrada al joc politicosocial, un benefici pel seu reconeixement social en matèria de drets.

La segona dimensió és la nova dialèctica en què el cross-dressing es situa contemporàniament. Com ja he recollit, des de l’any 2012 algunes de les persones d’EnFemme o pròximes al club, han començat a establir una relació directe amb organitzacions de caràcter polític i amb els moviments LGTB(QI, etc.): el FAGC i l’Espai Trans del Casal Lambda, o d’altres espais de caràcter més institucional com el Consell Nacional LGTB. Tal fet ha facilitat nous espais d’enunciació i l’ampliació d’una xarxa de recolzament personal i col·lectiu que ha permès, d’una banda, albirar la possibilitat de fer front a situacions jurídiques que es puguin derivar de l’odi o la discriminació (sobretot a l’espai públic). I d’altra, ampliar la participació en l’horitzó del reconeixement del dret a les expressions de gènere diverses.

A finals d’octubre de l’any 2013 es reunien diverses persones del club amb l’Eugeni del FAGC, com a un dels representants de la Plataforma d’Entitats LGTBcat. La proposta de trobada sorgí d’una entrevista que li vaig fer a propòsit de la Llei, arrel d’expressar-li la meva preocupació davant el no-reconeixement de les persones qui practicaven el Cd com a subjectes de dret en el nou redactat. Les peticions que EnFemme li feren arribar, resumien un debat que transcorregué durant l’octubre, partint d’una proposta meva de modificació de la Llei (el debat fou través de *facebook* i en una sessió al club, el 23 d’octubre). Més tard, férem arribar les peticions al fiscal Miguel Ángel Aguilar perquè en valorés els detalls per la seva compareixença. Les demandes eren de caràcter conceptual, estructural i procedimental. Malgrat no incloure’s en la seva totalitat en el redactat final, han permès reconèixer les persones qui practiquen el cross-dressing com a subjecte de dret en la present Llei 11/2014, així com ésser referenciades les seves

peticions al llarg del tràmit de compareixences a les Sessions del Parlament; situant-se EnFemme de manera incipient en el nou panorama polític LGTB(QI, etc.). La Sofia en sintetitza la intenció d'ésser reconegudes durant el debat al club: “més enllà que presentem una proposta ben articulada, amb cara i ulls... que podrà ser tombada, que podrà ser rebutjada... pot ser que els demés diguin que no... És de que d'alguna manera ens permeti a nosaltres ser a l'escena”.

Finalment, EnFemme era presentada a l'escena per l'Eugeni durant la sessió parlamentària del 29 de gener de 2014: “Bé, bona tarda, presidenta, diputats i diputades. I vull saludar especialment les persones amigues, membres d'entitats i, en especial, dues entitats que s'incorporen avui per donar suport a la llei, que són Enfemme i el Col·lectiu de Transsexuals de Catalunya” (Diari de Sessions, 313: 5).

Les peticions de les membres del club a la Plataforma, a la fi, prenen tres direccions:

1. Esmentar de forma clara l'existència de “persones transvestides”, i oferir un marc més ampli de comprensió de les identitats de gènere no-normatives:

Alguns d'aquests col·lectius de ciutadanes i ciutadans han assolit en els darrers anys un reconeixement social i polític que se'ls havia negat tradicionalment, però encara s'allunya de la plena normalització. Els transvestits i altres persones i col·lectius amb una expressió de gènere no normativa, tal com recullen els Principis de Yogyakarta, continuen sent invisibles i menystinguts els seus drets a la pròpia imatge i a la intimitat (...) (Proposta de modificació, Preàmbul: 1; no inclosa. EnFemme, 2014).

El principal punt damunt la taula és desenvolupar una construcció juridiconormativa de les categories socials que respongui a la comprensió de la diversitat, i emmarcar la invisibilitat politicosocial dels “transvestits” fruit de l'especificitat històrica i contemporània. Tal punt ha estat recollit en relació al col·lectiu “intersexual”, al redactat final de la llei. Entre d'altres, degut al seu auge en el panorama internacional i l'ús estratègic del seu discurs per part dels propis moviments LGTB; que ha facilitat situar lo “anatòmic” i el “sexe” a l'interior del camp sociocultural, tal com les anàlisis feministes i el pensament entorn el gènere advertien feia dècades³⁹⁸. Durant els debats a

³⁹⁸ Es pot fer una comparació del primer avantprojecte i el redactat final de la proposta presentada per la Comissió de Benestar, Família i Immigració, als següents enllaços: <http://plataformalgltbc.cat.blogspot.com.es/p/proposicio-de-llei-de-drets-de-les.htm>
<http://www.parlament.cat/activitat/bopc/10b363.pdf>

l'interior del club circulen dues línies a traslladar a la Plataforma, compreses com complementàries. Primerament, la inclusió de tot un reguitzell de categories: “Travestís, drag queens, drag kings...” (Eli). I la Mònica argumenta: “el que estem dient és perquè hi hagi consciència, hi ha d’haver paraules que identifiquin (...) D’alguna manera s’haurien de posar... encara que nosaltres hi estem molt en contra... s’han d’etiquetar més o menys les coses perquè la societat pugui partir d’algo”. En la proposta, introdueixen “transvestits” considerant una noció que les ubica en el panorama sociohistòric català. L’escrit final és de la Sofia, qui pugna per re-significar-ne un concepte que considera desplaçat³⁹⁹.

La segona línia es dirigeix a la inclusió del terme “transgènere”, “trans” o “identitats trans” en el corpus de la llei. Tant en el títol oficial com al llarg del redactat de la proposició, s’usa la paraula “transsexual”. El terme “transgènere”, que tal com descriu Meyerowitz és “*an umbrella term used for those with various forms and degrees of cross gender practices and identifications*” (2002: 10) apareix sols als articles referents a les especificitats de les “persones transsexuals”⁴⁰⁰. És un ús de les categories defensat per alguns sectors dels col·lectius transsexuals, però abandonada en un primer moment la

³⁹⁹ El 30 de gener del 2013 la Sofia exposa “Travelo. Una mirada a la Barcelona transgènere del segle XX”, a EnFemme. Una xerrada que desenvolupa a partir de la investigació personal als annals del “travestisme” a Barcelona (repassa Les Carolinas de Genet, Ocaña, els escenaris transformistes, etc.). La repetirà a espais com el Casal Lambda o la llibreria Contrabandos.

⁴⁰⁰ Art.16.2.a/16.2.i (referent a salut); Títol III.I Homes i Dones Transsexuals. Art. 22.3 (referent al dret a consulta i informació específica), de la present Proposició de Llei. L’art.17.1 (referent a acció social) a l’avantprojecte de Llei incloïa “situacions de vulnerabilitat o risc en joves i adolescents (...) transgènere”. El redactat final de la Proposició (i finalment, de la Llei) ha estat modificat: “prevenció de situacions que puguin atemptar contra la vida i la salut (...) per causes derivades de llur condició personal”.

El PPC, a través de les seves esmenes 80, 84 i 115, demana la supressió de tots els articles anteriorment citats, en què es fa referència a les persones “transgènere”. D’altra banda, a la seva esmena d’Adicció 208 al Títol de la Proposició, demana incloure la “interfòbia”, concepte que els col·lectius no han desenvolupat (vegeu *Proposició de Llei*, 2014).

Cal indicar com en el cos final de la Llei, s’ha modificat el concepte que recull la lletra “T” de l’acrònim: de “Transsexual” a “Transgènere”, amb les seves conseqüents modificacions al llarg del redactat. S’ha inclòs en el Preàmbul la present clarificació:

Aquesta llei empra el terme *transgènere* per a referir-se a les persones que se senten del sexe contrari al que se’ls ha atribuït en néixer segons llurs característiques biològiques i a les persones que no s’identifiquen exactament ni amb un home ni amb una dona segons la concepció tradicional dels gèneres, tot això amb independència que aquestes persones s’hagin sotmès o no a una intervenció quirúrgica. Les persones transsexuals, doncs, resten incloses dins la denominació de persones transgènere. En el mateix sentit, la transsexualitat resta inclosa dins la denominació genèrica *transidentitat*, que designa la condició o la qualitat de transgènere (DOGC 6730: 1).

seva pugna per motius d'estratègia política en un percebut benefici del propi col·lectiu. Com apunta Joana López, vicepresidenta del Consell Nacional LGTB, "si busques una llei avançada, potser no trobaràs massa suport parlamentari (...) potser has de donar passos més petits, però guanyant espai per després poder modificar la llei, no?". Gina Serra, la seva parella i companya de militància en descriu l'estratègia:

Jo crec que és una lluita... diguem-ho en termes filosòfics, de guerrilles. I les guerrilles, molts cops són separades. I fan força contra un govern, no? I de vegades les guerrilles aquestes, representa que... Per exemple, militants per un cantó... transexuals i homosexuals per un altre... (...) I al final es té que fer apoyo, però realment... quina necessitat? Personal, no? Que... Jo necessito lluitar per lo meu, primer. I després apoyar lo demás (Gina Serra. 07 d'Octubre, 2013. Glorieta de la Transexual Sònia).

A més del seu caràcter "estratègic", sembla haver-hi subjacent una qüestió de caràcter epistemològic a què Carmen Parra al·ludeix durant la seva compareixença (membre de l'Observatori Català de la Família). En una intervenció en sessió parlamentària per incloure el concepte "transgènere" en el redactat de la Llei, Carmen deixa entreveure la tensió que subjau en l'imaginari social entre la "lògica de naturalització" de certs processos transsexuals (vinculada a un "fet *natural*" propi del paradigma biomèdic), i l'àmbit de la ideologia i el pensament, i per tant la *tria* de pertinença o rebuig a les categories socials fins ara disponibles:

En aquest sentit, la diferència entre transsexualitat i transgènere rau en què la primera es dona de forma natural i involuntària, sense que hi intervinguin pensament o processos ideològics, mentre que la segona és el resultat d'una teorització del pensament i una posició ideològica que rebutja les categories sexuals i els rols de gènere (Carmen. Diari de Sessions, 313: 106).

Més enllà de la lectura dels processos de construcció de les identitats, la inclusió de múltiples categories és també llegida per les persones d'EnFemme com una font de possibles conflictes terminològics: "serà capaç la gent d'entendre totes les sub-definicions que hi ha aquí?", qüestiona la Mònica. Una segona demanda aporta la possible seguretat jurídica a les persones, independentment del terme amb què siguin conceptualitzades.

2. Incorporació de la categoria “expressió de gènere” allí on apareix “orientació sexual i identitat de gènere”:

Hemos recibido sugerencias de algunas organizaciones, como Amnistía Internacional o también el grupo EnFemme, que nos recomiendan que sea incluido también– las personas intersexuales, y que también se incluya la diversidad en la expresión de género. Creo que ya que hacemos una ley global, que lucha no solamente contra la homofobia, contra la transfobia, la bifobia, la lesbofobia, hagamos una ley global que abarque a todas las diferentes formas de sentir que se producen en este ámbito. Por tanto, debería el nombre de la ley –y el contenido de la ley, su articulado– también incluir estas realidades que están en la calle (Miguel Ángel. Diari de Sessions, 359: 15).⁴⁰¹

No abordo de nou la introducció del concepte. Vull remarcar, però, com incorporada en el Preàmbul i en l’articulat del redactat final de la Llei, la introducció del concepte jurídic “expressió de gènere”⁴⁰² permet resoldre la incertesa de si qui practica el cross-dressing seria subjecte de dret en el present contingut normatiu. El document d’EnFemme recull com a “expressió de gènere”: “la manifestació d’aquesta convicció [la identitat] feta de forma pública davant dels ulls dels demás” (Club EnFemme 2014). Així, a l’ampliar les situacions de violència per transfòbia apareixen dues línies a considerar. La primera és l’èmfasi en allò *públic* inherent a “l’expressió del gènere”, en la seva manifestació. Per tant, implica la construcció de la defensa jurídica d’un subjecte que es reconeix immers en una relació de forces a l’espai públic, més enllà de les identitats i/o desitjos eroticosexuals, i (in)dependentment d’ells. La segona és el potencial caràcter pedagògic de la Llei. Revisant les diferents sessions parlamentàries, he observat un decalatge important en les intervencions, en relació a la referència i ús dels termes “homofòbia” i “transfòbia”⁴⁰³. Tal fet subratlla un desconeixement de les

⁴⁰¹ Maria Pía, coordinadora de la secció de drets LGTB d’Amnistia Internacional, participa del debat que es du a terme a l’interior del club, el 23 d’octubre del 2013.

⁴⁰² Vegeu la compareixença de Violant de Cervera, de CIU (Diari de Sessions, 10: 17) o de Carmen Parra, de l’OCF (Diari de Sessions, 313:107).

⁴⁰³ En el Diari de Sessions, nº 313 en què hi ha la Joana López, portaveu de l’Associació de Transsexuals de Catalunya (ATC), apareix 15 vegades el concepte de “transfòbia” (7 a la seva compareixença, i les altres de la mà de l’Eugeni –FAGC–, Joaquim Roqueta –Coordinadora LGTB i David Companyón d’EUiA), front 38 apunts al concepte “homofòbia”. És també l’homofòbia la que vertebrava el contingut en sí de totes les sessions. Cal esmentar, però, que l’únic punt en viure les identitats i “l’expressió de gènere” diversa, és Enric Vidal, professor de la Facultat d’Educació de la Universitat Internacional de Catalunya (vegeu: Sessió num.13: 57).

seves particularitats i manifestacions; així com del pes polític històric dels moviments LGB.

3. Confidencialitat i anonimat en la informació i denúncies al “Servei d’Atenció Integral”:

Garantir la confidencialitat a l’hora d’elaborar denúncies, oferiria respostes a l’especificitat del cross-dressing en relació al dret a la intimitat i a la protecció de les dades de caràcter personal. És per això necessària la modificació i/o introducció d’articles específics com l’art.9. “Servei d’Atenció Integral” o l’art.22Ter. “Legitimació per la defensa del dret a la igualtat de les persones LGTBI”. La “inversió de la càrrega de la prova” (art.26.bis)⁴⁰⁴ minimitzaria els processos de victimització secundària que es poguessin derivar (malgrat no poder ser derivat a la legislació penal o a l’administrativa sancionadora)⁴⁰⁵.

La tensió entre “la garantia de l’acusat a saber qui l’acusa” i “la revelació del secret” en un procediment judicial, apareix de la mà d’un rerefons no explícit en el debat a l’interior dels col·lectius [la “revelació del secret” hauria de ser objecte de l’art.31 referent a “Infraccions” a l’espai públic o privat, podent-se articular amb el Codi Civil]. La Joana de l’ATC durant la nostra entrevista, desvela tal rerefons que concerneix indirectament a la noció d’*intimitat*: “la persona és que... no s’ha d’averkonyir de res. No s’ha d’averkonyir de ser homosexual, de ser gai o lesbiana, de ser transexual, de ser travestí, de ser transgènere. És l’altra persona, la que ha fet l’acte homofòbic o transfòbic, el que s’ha d’averkonyir”.

És d’interès la inversió que la Joana fa del subjecte focus d’atenció; que es vincula també a on s’ha de dirigir l’acció de les administracions. No obstant, ella rebutja mantenir fora del joc polític, i per tant traslladar a l’arena pública, allò considerat propi del “terreny privat”: la intimitat, el desig eroticosexual, i sobretot, la identitat i la seva

⁴⁰⁴ Anna Simó (ERC) fa referència a la necessària introducció de la inversió de la càrrega de la prova (Diari de Sessions, 313: 11). La proposta és introduïda al redactat final de la Llei.

⁴⁰⁵ És Miguel Ángel qui realitza una compareixença més complerta en l’àmbit de l’acció de les administracions i la coordinació i execució de les polítiques transversals de la Generalitat. Proposa per l’Òrgan: “*al menos tendría que tener un rango de dirección general, y si es posible adscrito a la Presidencia, para que pueda hacer esas políticas transversales y, por tanto, pueda dirigirse indistintamente a cualquier departamento*” (Diari de Sessions, 359: 19).

expressió [arguments també propis dels feminismes i transfeminismes]. Sergio Santamaría (PPC) defensa premisses oposades: “*creemos en la libertad sexual y también creemos que la condición sexual forma parte de la intimidad de la persona*” (Diari de Sessions, 313: 13).

Amb la present, subratllo com la resposta de la Joana mostra dos pols interconnectats per un diàleg que no ha estat ni és estàtic en el nostre context, i que concerneix directament el cross-dressing. Un dels pols és el pes històric de la lluita per la *visibilitat* dels col·lectius LGTB i la demanda d'ésser reconeguts en el camp polític (front una “invisibilitat” històrica que no deixa de ser també un *espai* “invisible” però específic, en el mateix camp). L'altre pol es defineix front el temor que podrien tenir els diferents col·lectius, d'una possible comprensió del *dret a la intimitat* com una definició més de l'espai públic com a heterosexual (per tant, contrari als seus propòsits). Aquest pol desvela la dificultat de reconèixer que les trajectòries polítiques dels actors socials, i la voluntat i possibilitat d'exposició pública, són diverses en relació a les circumstàncies i les especificitats del propi col·lectiu. Conèixer els focus de potenciació dels drets, ens informa del subjecte normatiu de la llei que fins ara ha estat definit al nostre context, i de les re-definicions del subjectes a la jurisprudència; fet que incideix no sols en la jurisprudència sinó en la consegüent elaboració de polítiques públiques. L'elaboració de lleis deixa subjectes al marge i és important considerar-ho per la reflexió.

Per cloure: Una anàlisi interseccional de les lleis. L'abordatge de múltiples violències que es desprenen del gènere

Aijmer apuntava com la violència és “*a sort of constant around which societies organize themselves in various institutionalized forms*” (2000: 15). El pes històric del catolicisme i el protestantisme a Occident, i la reprovació moral (atea i religiosa) que ha vertebrat la censura, el silenci i la producció d'allò considerat “pecaminós” i “contra-natura”, és la base constituent i constitutiva, d'una banda, d'un simbolisme de la violència i de violències simbòliques que dificulten al subjecte fer front a la reprovació i a la norma moral, així com a la “pèrdua de l'honor” que pot comportar el coneixement no-voluntari de la pràctica cross-dresser per part de terceres persones (en un entorn immediat familiar, laboral, etc. o bé macro-social). D'altra banda, és la base constitutiva

i constituent de l'evolució de lleis punitives, exemplificades en la *Ley de Vagos y Maleantes*, la *Ley de Peligrosidad Social* o el *Delito de Escándalo Público*; o de l'evolució de tímides legislacions que constrenyen el subjecte de dret⁴⁰⁶.

Malgrat els mecanismes morals previs existents, i comprnent la violència com a una eina o un mode d'expressió fonamental per a copsar l'ordre sociocultural (“*idiomatic instrument*” [Aijmer 2000: 6]), he observat la constitució d'uns mecanismes jurídics, procediments penals i definició de la violència que operen en el blindatge i dificultat de generar possibles denúncies davant la vulneració dels drets fonamentals en el cross-dressing. Continua essent una tasca difícil, però, comprendre la vinculació entre la producció del corpus jurídic i l'escassetat de denúncies front situacions de transfòbia, sovint no reconegudes com a causa de punició legal. Les que apareixen són sempre formulades per persones transgènerees o transexuals.

Tal dilema m'ha obligat a analitzar la relació entre Delictes d'Odi i la preservació dels drets de les persones qui practiquen el cross-dressing, remetent-me a una definició prèvia de la violència, ja que és allí on resideix el conflicte; remetent-me, al mateix temps, a la seva dimensió productiva, a l'eficàcia i eficiència de tal(s) violència(es) transfoba(es). Allí resideix, no solament la seva problemàtica analítica, sinó les dificultats i contradiccions que apareixen en la traducció pràctica (o absència de traducció fins temps recents) a nivell de normativa jurídica, i la dificultat *per se* de possibles denúncies o aproximacions a operadors jurídics que permetin a la persona una sortida judicial a una situació d'agressió en els espais públics o privats.

Seguint a Aijmer (2000), les violències pretenen traçar ordres sociopolítics i socioculturals particulars, exercint funcions de regulació social. És possible subratllar com l'especificitat de les violències transfobes em permeten atribuir-li, de manera inequívoca, una influència sobre la reproducció de l'organització social, subjacent sota els processos socials de construcció de l'heteronormativitat. Aquella persona qui no s'adscrigui (visiblement) a l'ordre sociosexual hegemònic, passarà a posseir l'estigma de subjecte desviada i serà classificada com a cos/persona indeterminada, i per tant,

⁴⁰⁶ Em refereixo, entre d'altres, a la *Ley 13/2005 del 1 de Julio, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio* (BOE-A-2005-11364); o bé a la *Ley 3/2007 de 15 de Marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas* (BOE-A-2007-5585).

anormal o *antinatural*. Aquesta és una base necessària per la comprensió dels Delictes d'Odi o *Hate Crimes*: la “selecció intencional de la víctima, a causa de ser ‘qui és’”. L'únic referent legislatiu que recull aquesta perspectiva és la *Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género*: “*Se trata de una violencia que se dirige sobre las mujeres “por el hecho mismo de serlo”, por ser consideradas, por sus agresores, carentes de los derechos mínimos de libertad, respeto y capacidad de decisión*” (BOE 333: 42166; èmfasi meu)⁴⁰⁷. Un precedent, en el sentit concret aquí descrit, per pensar entorn noves legislacions. En ella es justifica la major pena de l'acció de l'home cap a la dona, perquè hi ha una violència estructural. D'aquí es podria dir que es considera l'existència d'un “patiment estructural”, que podria ser aplicable al cas que ens pertany.

La Llei 11/2014 obre certament un nou horitzó de possibilitats en aquest procés sociohistòric i polític en què es du a terme un gir radical d'interpretació jurídica: del subjecte de punició al subjecte de dret. No obstant, aquest gir no és exempt d'ambivalències. La “discriminació indirecte” hauria d'ésser abordada intrínsecament en el redactat de la Llei, en allò que respecte a persones que podrien quedar subjectes a la protecció de la llei, i no es recullen explícitament entre els subjectes normatius (aquí propis a la norma específica i que queden classificades a sota el paraigües LGTBI). La “discriminació indirecte” es compren com: “situació en què una disposició, un criteri, una interpretació o una pràctica pretesament neutres poden ocasionar en lesbianes, gais, bisexuals, transgènere o intersexuals un desavantatge particular respecte de persones que *no ho són*” (art.4.b); és a dir, heterosexuals i cisgènere.

Aquesta “discriminació indirecta” hauria d'ésser objecte de reflexió en relació a les pròpies concepcions que els actors sociopolítics -gais, lesbianes, bisexuals, transexuals, etc.- tenen de la vivència del gènere, la identitat del gènere i la sexualitat (que no sempre tenen una expressió pública ni fixa). I observar si tal discriminació forma part dels marcs interpretatius que operen a l'hora de valorar quines són les problemàtiques dels col·lectius i les possibles estratègies de gestió. És per això necessària la

⁴⁰⁷ Cap dels seus referents anteriors, ni d'altra matèria de la legislació espanyola, s'ha aproximat al delictes des d'aquesta perspectiva (p.e. *Ley Orgánica 11/2003, de 29 de septiembre, de Medidas Concretas en Materia de Seguridad Ciudadana, Violencia Doméstica e Integración Social de los Extranjeros*; *Ley 27/2003, de 31 de julio, reguladora de la Orden de Protección de las Víctimas de la Violencia Doméstica*).

incorporació de “l’expressió de gènere” al cos de la llei. La seva introducció permet traspasar les fonamentacions del dret basada en categories. És ineludible treballar i desenvolupar anàlisis interseccionals de les lleis, que permetin recollir múltiples violències interseccionades que es desprenen del gènere.

PART IX.
EL CROSS-DRESSING A
L'HORIZÓ DEL SEGLE XXI

REFLEXIONS FINALS: EL CROSS-DRESSING A L'HORIZÓ DEL SEGLE XXI. AGULLA NÀUTICA DEL TEMPS EMERGENT

Seguint el fil de Simone de Beauvoir “*On ne naît pas femme, on le devient*” (1949: 13), una pregunta m’introduïa a la recerca: “com poden les persones qui practiquen el cross-dressing esdevenir subjectes per propi dret?”. La seguia el dubte de si n’era un contrasentit per sí mateixa, doncs moltes d’aquestes persones són assignades, llegides i trien representar-se com a *homes* en la major part d’esferes públiques, esdevenint *com a dones* majorment en les esferes íntimes⁴⁰⁸. Intuïa una anàlisi no reduïble a oposicions (Descola 2005). Braidotti (2004: 98), emparada pels feminismes i els postestructuralismes, me’n donà el punt de sortida per comprendre-ho: ens trobem davant la presència *simultània* encara que *discontínua* d’aspectes potencialment contradictoris dels diversos eixos de subjectivitat. M’obligava a atendre les ambivalències identitàries i la fluïdesa classificatòria del cross-dressing, guiada per un fil *tempoespacial*.

A mode de conclusió, desenvolupo l’argument en dues etapes. La primera pretén ser una reflexió final a partir del punt de sortida de Braidotti (2004), que considero sintetitza bona part dels interrogants que he plantejat a l’inici i a què he intentat respondre al llarg de la investigació. En ella responc a la primera intuïció de no poder reduir les anàlisis a oposicions. La segona, de la què no es pot desvincular perquè n’ha estat la seva atmosfera, traça una primera idea inconclusa i que considero m’obre una línia futura on continuar indagant: què entenc per violències trànsfobes i en què consisteixen. Em centro en la seva producció i impacte *en* i *a través* del cross-dressing. Es complementa d’algunes de les claus polítiques i estratègiques que considero que el cross-dressing brinda per aquelles qui poden desitjar fer un front comú per eradicar-les.

Aquesta “presència *simultània* i *discontínua*” dels ingredients identitàris, l’he *vist*, *sentit* i analitzat, com la *veuen* i *senten* moltes de les parelles i d’altres persones qui els sembla no “*vestir* [amb roba o de manera] *creuada*”, i fan una lectura del “*cross-dressing*”. O

⁴⁰⁸ A aquestes alçades desitjo que s’hagin entès l’ús que he fet i es fa d’algunes de les categories com a punt d’*orientació* en les estructures modernes disponibles, com a sèries contingents que recullen propietats difícils de ser llegides i les condensen per fer jerarquies intel·ligibles en els propis ordres culturals occidentals.

millor dit, fan una lectura del transvestisme, amb el pes sociohistòric i medicopsiquiàtric que dóna forma al que percebem a ull “nu” i “extern” com a una “inversió” o “creuament”. Ull nu, entre cometes, perquè la lectura és vestida amb la *situació* i *orientació* de cada una de les persones que ens hi relacionem, del bagatge i la memòria corporal, així com de les experiències perceptives més immediates. Extern, entre cometes, perquè consegüentment som coresponsables del seu modelatge i per tant, n’és una contradicció ser-ne externa. Simmel (1986 [1908]) i Freud (1955 [1919]) advertiren com “l’estrany” és primordialment una *relació* social. Allò que modelarà el Cd es talla a través de la lent no sols dels discursos sexològics, de les professionals de la salut, dels moviments trans, etc., sinó del nivell més inapreciable de la interacció. És a dir, es talla a través del mode en com signifiquem *la relació* quan el cross-dressing fa més presents les superfícies corporals i *toca* les “zones sensibles” de la identitat (Cohen-Emerique 2011), interpel·lant els aspectes potencialment contradictoris d’aquella qui s’hi relaciona: meus, de les parelles, de persones del moviment gai i trans, etc. Tal fet, obliga a atendre com la identitat i el desig no pertanyen al món íntim sinó al terreny de lo polític, d’acord amb les circumstàncies que operen en cada moment. Aquesta n’ha estat la coordenada principal de la recerca, i el seu motor. Sols a través d’ella es comprenen les meves reflexions. Entenc finalment les paraules d’Ahmed, “*materialization takes place through the ‘mediation’ of affect, which may function in this way as readings of the bodies of others*” (2014: 29).

De mode distint, les persones qui practiquen el cross-dressing *veuen* i *senten* una *continuitat* entre els diferents ingredients d’identitat. Uns, es presenten de mode més palpable. Són els que refereixen al “gènere” i a la “sexualitat”: home, dona, heterosexual, lesbiana... Ambdós són la “cara” coneguda del cross-dressing a què la meua mirada inexperta s’ha dirigit, hereva del focus d’atenció medicopsiquiàtrica i sociohistòrica: la inversió sexual, el fetixisme, el dilema de la seva heterosexualitat o homosexualitat, el plaer o el malestar, etc. És també a través del “gènere” i de la “sexualitat” que la persona qui practica el Cd reconeix, explica i produeix “les diferències” amb “bio-dones”, travestis, transexuals, mariques, transformistes, *drag queens*, etc. (són també els elements principals en el relat del *heterosexual male crossdresser* i de moltes acadèmiques). Són “diferències” certament generitzades i “sota control” -“*policed*” segons Valentine (2007: 84)-. Es regula constantment l’expressió del gènere i de la sexualitat en vistes a preservar el valor sociosimbòlic, moral i sexual,

que els dona l'esfera on la majoria viuen com a homes i heterosexuales. Es tradueix en la pretensió de no mostrar ambivalències identitàries, independentment de quina sigui l'expressió de gènere en relació a quina esfera es presentin. Tal fet possibilita mantenir l'*accés* a les categories normatives home-dona/heterosexual en l'àmbit d'allò públic com el carrer, mediat per l'estratègia del "passar", però també en l'àmbit del "privat". Ho hem vist en allò referent a la depilació, la interrupció d'un tractament hormonal per exercir el rol sexual actiu/masculí amb efectivitat, etc. D'aquesta manera, no m'és possible explicar "el trànsit" a través del model tripartit del *passatge* de Van Genneep (1986), en el sentit que les portadores dels rols socials previs són *desvestides* dels seus estatus culturals; sinó que he hagut d'atendre a la fluïdesa *com a dones-homes-trans* atenent-ne les complexitats del *vestir-se* i *desvestir-se*. Això enllaça amb el que segueix.

D'altres ingredients d'identitat es presenten de mode més impalpable: la classe social, l'indret de procedència, l'edat, la funcionalitat⁴⁰⁹, etc. Són "el revers" no conegut del cross-dressing i que traça gran part de les "diferències" amb d'altres col·lectius: travestis treballadores sexuals, transexuals qui es troben amb greus dificultats al mercat laboral, transformistes i *drag queens* immerses en les dinàmiques del capitalisme rosa, etc. Aquestes "diferències" s'han desvelat també en tensions latents, a través de la crítica informal de persones vinculades als activismes gais o trans, com en "no mullar-se" o que "l'únic que l'importa al gremi [de les "Cds"] és l'alçada dels talons". Els ingredients d'identitat es vinculen amb unes estructures sociosimbòliques i materials que produeixen les condicions de possibilitat i d'accessibilitat al cross-dressing: l'estil de vida i l'estètica, el mercat que es tria i el consum relacionat a un component de classe social, etc.

Tots els eixos d'identitat influencien la intenció o no-intenció d'ampliar les esferes públiques on practicar el cross-dressing i/o dur a terme un procés trans. En ambdós

⁴⁰⁹ No he coincidit amb cap persona qui practica el Cd, amb diversitat funcional. Seria interessant conèixer l'abast del Cd entre aquestes persones, així com el meu mode d'aproximació al terreny ha pogut representar un biaix important, impedint-me contactar-hi. És a dir, fent-ho a través del club EnFemme i deixant el camp virtual en un segon terme. Intueixo que m'informaria de l'accessibilitat d'EnFemme i del club liberal, a totes les realitats corporals. Seria d'interès comprendre *si* i *com* es diferencien els modes de percepció, presentació i representació del cos, així com si són distintes les tècniques i estratègies de producció corporal, els modes de comunicació i desplaçament, i la possible gestió del Secret. Comprendre la vivència i gestió del gènere i la sexualitat front una realitat en la què, tal com ens mostren investigacions precedents, molts dels homes amb diversitat funcional són *feminitzats per se* (Shakespeare, 1999; Garland-Thomson, 2011; García-Santesmases, 2015). Intueixo que enriquiria la comprensió de les violències que es desprenen del gènere.

casos, influencien l'*expressió pública com a dones*. En el cross-dressing, és una tria indissociable amb la posició o avantatge particular del què es parteix quotidianament en relació als mitjans de representació heteronormatius, i l'accés als circuits de valor simbòlic. Traça una de les "diferències" amb d'altres col·lectius com gais o trans, podent percebre no necessitar ser reforçada amb la visibilitat i mantenir així, amb la "distància pública" com el vestir-se en indrets interiors o bé el "passar", la respectabilitat que es pretén. Aquesta *intenció* es percep, es pensa i pondera. Les plates de la balança balandregen entre la valoració del capital sociosimbòlic, sexual i moral, etc. que es posseeix, i la importància que té la lliure expressió del gènere o de la identitat de gènere per a la *sostenibilitat de la vida* d'una mateixa⁴¹⁰.

Hi ha una contradicció estructural, de les estructures simbòliques binàries del pensament modern occidental, que posa en dubte la *sostenibilitat* de l'expressió de la identitat. Per tant, posa en dubte la *sostenibilitat* d'un aspecte nuclear de la vida de les persones a les nostres societats. Influencien en què sovint, i subratllo no sempre, les persones veuen restringida la possibilitat d'expressar-se en el Cd o fer un procés trans. No sols pel *risc* de pèrdua de valor o capital, sinó pel *risc* percebut i real a canvis substancials dels lligams amb aquelles qui estimen (parelles, filles, famílies i amistats). Són persones que formen part del que es percep com a xarxes de sosteniment, emocional i material. Un *risc* que s'intensifica amb l'edat i pel què moltes vaticinen la "fi" del cross-dressing a cert punt de la vellesa o el que auguren com un "retorn a l'armari", entre d'altres, pel temor al desmembrament de la família. La investigació no ha comprès el període de temps necessari per conèixer-ho, però intueixo que a tal punt, o bé hi ha un acabament del cross-dressing o del mode en com s'ha dut a terme fins llavors (caldria observar si perviu certa fluïdesa i el seu mode), o bé s'opta per un procés trans. En ambdós casos, intueixo un re-enquadrament en una posició *fix* del sistema de gènere. Aquesta "fi" fruit del pas del temps, es lliga també a la percepció que a major edat, major dificultat de "passar" i per tant, major dificultat de preservació d'*accés* a les categories normatives. El desig d'ésser reconeixible o irreconeixible, per la majoria es capgira al decidir fer un procés trans. En aquest moment, moltes desitgen mostrar una *simultaneïtat* i *continuïtat* entre la identitat i la imatge que es presenta, sovint de nou.

⁴¹⁰ Prenc el llenguatge usat per Pérez Orozco (2014) encara que no en sigui el camp econòmic en què l'usa.

Front aquesta dificultat de *sostenibilitat* de l'expressió del gènere i de la identitat de gènere en aquestes estructures, tant el cross-dressing com el fer un procés trans, poden convertir-se en destins ineluctables. Què vull dir? D'ésser la transitorietat o la provisionalitat del cross-dressing una elecció “voluntària” (que ho és), pot no ésser desitjada i amb això, esdevenir font d'important angoixa i patiment, i romandre-hi sent influenciada per la pressió que suposa sostenir-se davant situacions adverses com una possible pèrdua de feina o ruptura afectiva. El cross-dressing no es pot desvincular d'una xarxa de recolzament que s'ha forjat durant anys, basada per quasi totes elles en la família nuclear. D'altra banda, l'elecció de fer un procés trans i presentar-se 24x7 *com a dona*, pot vincular-se amb la dificultat, m'atreuria a dir *insostenibilitat* per algunes, que suposa suportar l'ambivalència de gènere a la societat binària occidental. En ambdós casos i com advertí Bourgois (2010: 339), les delimitacions culturals de “respecte” -construïdes entorn aspectes com l'autonomia i dependent de l'edat, la forma del parentiu, la classe social, etc.-, delimiten les “ambicions” personals. Delimiten la *sostenibilitat* o *insostenibilitat* de l'expressió del gènere i la identitat de gènere a les nostres societats⁴¹¹.

Variant un interrogant suggeridor de Pérez Orozco (2012), de quines estructures sociosimbòliques ens dotem per articular una responsabilitat col·lectiva en la producció de les condicions de possibilitat per a una *vida sostenible*?

Respondre a l'interrogant és difícil. Fins a on m'és possible arribar, diria que el cross-dressing posa un punt fonamental damunt la taula: el caràcter profundament cultural de la *temporalitat* (de la qualitat mateixa d'allò temporal). La seva mediació en la diferenciació de les vides que podem aprehendre d'aquelles que no podem aprehendre. I per tant, l'impacte directe del seu mode d'interpretació a la societat moderna, que dificulta o impossibilita *habitar* el gènere fora d'una norma temporal regida per la linealitat, la uni-direccionalitat i el progrés continu.

⁴¹¹ El cross-dressing ha entrat tímidament al mercat biomèdic i psiquiàtric. El trobem en les noves, i subratllo minses, demandes d'accés a tractaments hormonals. D'important manera però, el trobem en consultes psicològiques o psiquiàtriques. Sembla no ser freqüent aproximar-se a professionals per una depressió o desitjant consumir farmacologia associada a ella. Tant persones d'EnFemme com professionals del servei Trànsit, coincideixen que el cross-dressing ha donat una “via d'escapament” a possibles malalties mentals derivades del context d'hostilitat (“l'obrir l'olla a pressió” de què parlava la Carol). En l'entorn de l'atenció a la salut trans, es coincideix que la medicalització és més alta entre “trans” que entre “Cds”.

Advertit durant dècades des de l'antropologia sociocultural i fora d'ella, les formes abstractes -temps, espai, causalitat, etc.- estan socialment determinades. Experiències com el cross-dressing ens informen i situen fora del marc processual i interpretatiu de caràcter binari o trinari (que concep l'existència de tres gèneres, com algunes activistes i acadèmiques sostenen). Aquest marc és conceptualitzat per la teoria *queer*, en la seva teorització post-identitària, i afinat per la “teoria dels assemblatges” amb la idea d'un conjunt de forces entreteixides que mesclen i dissipen el temps, l'espai i el cos, contra la linealitat, la coherència i permanència (Puar 2007: 212). En el nostre context, aquesta *mescla* i *dissipació* és subjacent al moviment transfeminista, en la teorització i reclam tant de la *migració* com de la *transmutació* de gènere⁴¹². Ser fora del marc processual i interpretatiu de caràcter binari/trinari, o millor dit, aprehendre el cross-dressing fora d'ells, ens situa en una temporalitat dinàmica *per se*: del subjecte en desplaçament, del subjecte en procés, del subjecte en creació.

El cross-dressing és una experiència viva. És una manifestació i metàfora del temps emergent. Les interrupcions del Cd, els períodes en què “es deixa” i es pretén “redreçar-se” (esdevenint *straight* enlloc de “torçada” i en una direcció clara), són interpretades per les persones i per moltes de les estudioses sota els paràmetres temporals que ens són disponibles, els patrons cíclics d'estabilitat i ruptura. La seva metàfora n'és la interpretació cíclica de “la purga”, del llençament de la roba al container: l'estabilitat, el caos i la destrucció. Considero en el fons, que les interrupcions, discontinuïtats, arítmies, etc., són la condició de possibilitat de l'emergència del Cd. Manifesten una distribució distinta de les propietats temporals en el sistema cultural. Són allò que ens informa dels moviments i la rapidesa de la territorialització i desterritorialització del gènere. Allò *efímer*, *fluid* o *provisional* és la temporalitat mateixa del cross-dressing, la seva part constituent i fonament. És el que permet la seva durabilitat i la permanència en la transitorietat. M'arrisco a dir que el Cd ens obre la porta a una nova interpretació del temps. Precisament, perquè es desmarca del sistema de referències de l'estructura temporal de l'ordre cultural modern binari, i proposa una visió diferent de la frontera del

⁴¹² És interessant el paral·lelisme que es pot establir amb Viveiros de Castro (2010). L'autor descriu la incorporació de la pell d'animals per part de xamans, en certes societats ameríndies. Manifesta el continuïtat de l'ens espiritual entre diferents “cossos” o elements, mostrant una idea diversa de l'ordre i la relació entre naturalesa i cultura en societats no occidentals. Moltes pràctiques i performances transfeministes representen hibridacions amb animals, *cyborgs*, etc., advertint la necessitat de traspassar l'ordre ontològic modern occidental.

gènere. Si més no, proporciona d'altres estructures simbòliques [provisionals] per interpretar el gènere. “*The tempo of always becoming*” adverteix Puar (2007: xvii). El Cd posa damunt la taula la “*temporality of always-becoming*”, la contínua emergència del “*becoming without being*” deleuzià (Puar 2007: xxiv). Aquesta n'és la seva vulnerabilitat i fortalesa.

La persona necessita contemporàniament modes fixos en els què sostenir-se i fronteres mòbils, per tal de [sobre]viure una experiència que hem vist que pot ser vertiginosa en les nostres societats. Concebre i organitzar el gènere i la sexualitat, i per tant el *being-in-the-world*, a través de la fluïdesa, no és incompatible amb una intenció de permanència. Bhabha discutia amb Clifford (1992: 114) l'existència d'un indret de falta de moviment i de fixació, en la política del moviment i la teoria del “viatge”. Parlava de com les refugiades i exiliades són part d'aquesta economia del desplaçament. Però també, un cop elles són en un indret particular, necessiten fixar-se sobre certs símbols quasi per supervivència⁴¹³. A vegades, quan s'arriba a un indret particular després d'un trànsit o durant ell –sigui haver fet un procés trans o bé haver trobat una “imatge sencera” amb què una es reconeix o que atorga benestar-, les persones necessiten sostenir-se damunt símbols culturals de referència que els són disponibles. D'aquí, entre elles, la representació “estereotipada” de la dona/les dones entre qui practica el Cd: formes i protuberàncies, talons alts i vestimentes, gests, modes d'interacció en el flirteig, sofisticació i glamur, etc⁴¹⁴. La intenció de fixació d'aquesta representació, crea una ficció de continuïtat i estabilitat en cada un dels espais provisionals que s'habiten, i facilita activar els processos de materialització del gènere, siguin de mode reversible o irreversible, més o menys durables, *vistos* i *sentits* com a femenins o masculins, etc.

Sovint, aquesta convivència entre *moviment* i *fixació* es presenta per a una mateixa incerta, ingovernable i amb dificultat de control. D'aquí la dificultat o la impossibilitat de respondre: “i tu què ets?”, “et convertiràs en una dona?” o “fins a on arribaràs?”. És certament difícil amb les estructures sociosimbòliques de què es disposa fins l'instant

⁴¹³ Bhabha (a Clifford 1992: 114) parla de quan les refugiades i exiliades s'afecten a certs símbols d'altres llocs del món com samarretes, ulleres de sol, música o programes de televisió). El relaciona amb una espècie de “*fetishization of other cultures*”. Refereix a persones “atrapades” en aquest marge de no-moviment a l'interior d'una economia del moviment.

⁴¹⁴ L'argument no eximeix una crítica i un convit a repensar-se/repensar-nos a través d'aquest nou punt d'orientació.

(també estructures de suport afectiu, material, etc.), sostenir el *risc* de la circulació i el moviment com un mode d'orientació permanent. Ahmed (2014: 152) suggereix això darrer a través de Bidy Martin, parlant de la dificultat de l'anti-normativitat. Aquesta convivència entre moviment i fixació és influenciada, entre les més joves, per la precarietat en el mercat de treball i la percepció del risc a perdre la feina o no trobar feina en cas d'expressar-se "públicament" en femení; també la dificultat a mantenir relacions afectives que s'anhelen. Per les més grans, és influenciada pel risc de rompre vincles importants forjats al llarg de dècades, i rebaixar a conseqüència l'estatus econòmic obtingut. Hi coincideixen aquelles qui s'han separat fent o no un procés trans.

El cross-dressing s'entén a través del què Ahmed (2006: 10) en diu "l'orientació migrant" [*migrant orientation*]. L'autora destaca com l'experiència es viu "almenys" en dues direccions. Una, movent-se cap a una "casa" que s'ha perdut. Jo en diria, movent-se cap a una "casa" que es sent en risc de deshabitar: l'heteronormativitat, que funciona "*as a form of public comfort*" (Ahmed 2014: 148) i pel què les persones posen en marxa discursos i estratègies, i oscil·len de mode constant, per no generar cap dubte que les pugui desnonar. És un lloc que a moltes els produeix neguit. Facilita que davant el risc, les persones "abandonin" el Cd i es desmarquin de relacions de solidaritat i reciprocitat forjades amb persones d'EnFemme o d'altres qui practiquen el Cd. I que constituïen per moltes, veritables xarxes de sosteniment, sobretot afectiu. És la situació que viuen algunes després de "la confessió", en concret a les mullers.

La segona direcció d'aquesta *orientació migrant*, es viu movent-se cap a un lloc que encara no és "casa". Moltes de les persones romanen en el cross-dressing, comprenent-lo ambigüament provisional. Creuen que per diferents circumstàncies, no arribaran mai a "casa" o el camí encara no és la "casa" on viure com a trans, transgènere o transexuals. Per algunes, la transició trans no és una qüestió de "trobar el camí". És una qüestió de "sentir-se a casa", en el sentit d'Ahmed (2006: 7), d'una sensació de "familiaritat", del benestar amb una mateixa, el propi cos i l'expressió de la identitat.

Més enllà de les dues direccions, hi ha per a qui *el camí és la "casa"*. És a dir, el desplaçament és el lloc on es senten a "casa". D'aquestes, sols alguna de les persones coneix i és pròxima als discursos *queer*. Els moments de fixació són aquells en què es *veuen* i *senten* amb "la imatge" *com a dona*, sovint "sencera". Aquesta direcció però, no sempre és viable, precisament per la dificultat de sostenir tal ambivalència a la societat

moderna. Hi ha distintes situacions que les envolten i forcen a posicionar-se, relacions sexoafectives, parelles i matrimonis, accés a tractaments de salut, etc. No es poden desmarcar d'allò que segueix.

De què parlo quan parlo de violències trànsfobes, i de la seva producció i impacte en i a través del cross-dressing?

Taussig assenyalava que *“la distancia más corta entre dos puntos, entre la violencia y su análisis, es el recorrido más largo y deja una marca a ambos lados al igual que un cangrejo al desplazarse”* (2010: 14). Aquelles qui hi entenen diuen que els crancs, per antonomàsia, es desplacen lateralment però no tenen cap problema en girar completament el cos si és necessari. Similar als crancs, la meua tesi ha fet el recorregut més llarg per arribar a aquest punt d'anàlisi més proper als impactes simbolicopolítics de la violència trànsfoba. No obstant, al llarg de tot el recorregut ha anat girant el tors per subratllar les particularitats de les violències amb què s'anava trobant. Diuen que els crancs, movent-se lateralment eviten una exposició completa de les seves defenses, les pinces del davant. Aquestes, tant en crancs com en la meua tesi, solen ser els punts més forts i també, els més dèbils o problemàtics. Ara és el moment d'exposar-les i anomenar què entenc per violències trànsfobes i en què consisteixen, la seva producció i impacte en i a través del cross-dressing. No ho faré sense abans contextualitzar.

Comprenc les violències de caràcter trànsfob com a efecte directe de l'ontologia binària categòrica de la societat moderna occidental, de les seves descripcions i relacions. No obstant, la seva dependència contextual i contingència ha de ser analitzada de mode particular, per abordar possibles respostes que podem oferir des de la disciplina, així com des dels espais polítics que les etnògrafes habitem.

Al parlar de violències trànsfobes vull clarificar quelcom important: la meua anàlisi no es centra en els actes o dramatització de les violències. L'*escenari* o la part “visible” des d'agressions físiques a insults, etc., és rellevant per la importància i l'afectació a les persones qui me'n diuen haver estat subjectes directes, però ha restat en un paper secundari al llarg de la tesi. Per ser, i és important fer-ne esment, imperceptible i no viscuda com a tal entre la majoria de les persones d'EnFemme (a diferència de com la pressuposen les parelles, majoritàriament i no casualment *dones*). Ferrándiz i Feixa

(2005) recorden que les antropòlogues sabem que la consideració de les violències no sempre compta amb el consens de totes les agents implicades; advertit àmpliament pels feminismes. Intentant precisar, diria que el fet que els imaginaris de les violències trànsfobes no es concentrin entre qui practica el Cd m'ha informat de possibles relacions d'hegemonia i subalternitat (de classe social, indret de procedència, etc.). La investigació m'ha obligat a destacar el que em semblen d'altres dinàmiques que es presenten ambigües. No parlo de violències com a fets puntuals i interromputs, parlo de les seves *bambolines*: de les violències estructurals i sistèmiques, de les violències com a una relació social permanent i traduïda a través dels *afectes* immediats.

M'aproximo al que David Riches (1988) en diu el “component practicoinstrumental” i el “component simbólicoexpressiu” de les violències, al seu impacte en l'organització de l'experiència d'aquelles qui practiquen el cross-dressing. Com Jeffrey S. Juris assenyala: “*los primeros [componentes] implican el intento de transformar directamente el entorno social, mientras que los segundos enfatizan la comunicación y dramatización de importantes ideas y valores sociales, aunque la distinción sea sólo de grado*” (Juris 2005: 188). Em centraré principalment en aquests segons, en els que s'activen en un pla cultural i simbòlic a través de recursos simbòlics, i usats a l'interior d'una pugna que és simbòlica; una pugna però, que té efectes materials per a les persones i incideix directament en l'àmbit politicosocial (com en les aliances amb d'altres col·lectius o el reconeixement en l'àmbit jurídic). Pretenc atendre a allò “micro”, als impactes que poden ser imperceptibles i modelen els cossos, les esferes quotidianes i els formats discursius del cross-dressing. El meu interès és atendre la comunicació de les idees o concepcions de realitat definides per un sistema de gènere hegemònic, que es tradueixen en la in-corporació de límits materials i simbòlics (com per exemple “fins a on” em puc transformar o “en què” m'haig de transformar). Aquests límits, a voltes esdevenen possibilitats per moure's vacil·lant la uni-direccionalitat, el llindar de possibilitats i la rigidesa categòrica.

Seguint a Abbink (2000), així com les violències són contextuals i contingents, he vist que també ho són les seves pràctiques i estratègies de regulació. Es vinculen als *camp*s on les persones circulen, en el sentit de Bourdieu (1997a). Les estratègies es relacionen amb el punt de contacte o l'*acoblament tempoespacial* dels diferents camps, l'acoblament en què viuen el cross-dressing i com a homes. Tenen en compte entre d'altres, des dels moviments per la ciutat, la gestió dels temps de les distintes esferes

socials (cross-dressing/unitat residencial o espai professional), la gestió econòmica del cross-dressing o la temporalitat de les seves modificacions corporals. Totes les estratègies però, compten amb una planificació acurada. Els matisos de tals estratègies es vinculen als models organitzatius, la lògica de la clandestinitat i de l'ocultació que té el Secret com a vertebrador comú. Aquesta estructura les accions recíproques del grup també a EnFemme, i afecta els vincles interpersonals i els llaços de reciprocitat.

Tot seguit explico el que em semblen les diferents facetes i efectes de les violències trànsfobes *en i a través* del cross-dressing. Ho faré a partir de deu punts (igual que potes té el cranc) que no segueixen un ordre jeràrquic.

1. La violència trànsfoba es dramatitza i sosté en un imaginari de solitud, a través de la metàfora de l'*armari*.

En efecte, el cross-dressing ha estat durant anys representat com una pràctica solitària. Ho és encara per a moltes persones, fet que es manifesta i es reproduïx a través de les narratives i els imaginaris simbòlics que circulen per les xarxes. La seva principal metàfora n'és el *zulo* o l'*armari*. "L'excepcionalitat" latent en la percepció que han tingut durant anys de *bitxos rars*, no sols confirma "la regla", sinó que la regla tal com sosté Schmitt (cit. Bauman 2013: 170), s'alimenta exclusivament de "l'excepció". És a dir, l'heteronormativitat s'alimenta de la producció fictícia de "l'excepció" o *el bitxo raro* per a continuar funcionant. S'alimenta de "l'excepció" de la *interrupció* del gènere i de la sexualitat per a mantenir la ficció de la seva continuïtat.

La poca visibilitat del cross-dressing, sigui més o menys escollida per la persona, es vincula als signes menys visibles del poder simbòlic: el control de la intimitat. El cross-dressing roman sense notícia per d'altres persones properes a menys que estiguin directament implicades, majoritàriament algunes parelles. Bona part d'aquestes, pressuposant un ambient hostil i sovint encertadament, opten i negocien mantenir en secret el Cd. La "solitud" que podia existir fins llavors, ara compartida, es retroalimenta a través de "l'inevitable" i inhabitable silenci. Una psicòloga advertí a una d'elles que el vestir-se era "*el reencuentro con los viejos amigos*", una espècie de mecanisme d'alliberar tensions laborals, necessari de ser resolt a l'interior de la parella amb "*la noche del camisón*". Així, la "privacitat" ha de ser regulada a l'esfera de la intimitat. El cross-dressing malgrat solitària, mai és una experiència privada sinó que exigeix la funció d'allò públic.

2. La violència trànsfoba emmascara el procés històric i polític que incumbeix el cross-dressing.

El “*heterosexual male cross-dresser*” sembla arribar sense un imaginari previ ni memòria col·lectiva, al context català. Ara fa uns anys comença a circular, conèixer-se i definir-se. Entorn ell es produeix un relat que no es pot desvincular de les persones qui s’hi identifiquen, del temps actual i del context sociocultural contemporani. No obstant, el cross-dressing és una incisió en la dinàmica d’un procés històric de configuració de “la travestí”. És en estreta continuïtat amb les categories que el precedeixen que tant li donaren forma com li són contemporànies: transvestit, fetitxista, transformista, etc. La psiquiatria i els discursos sexològics n’han estat territoris privilegiats per produir-ne els arguments “essencialitzadors”; inversions presents a la naturalesa, ànimes en cossos errats, etc. Però sobretot, han estat els nutrients essencials per arrelar-les com a categories psicològiques. Sennet advertí de l’adveniment d’una “ideologia de la intimitat” que “transmuta les categories polítiques a categories psicològiques” (cit. Bauman 2013: 50). A través d’una denominació presentada pròpia de l’esfera íntima i com a novella, malgrat la quantitat de símbols que circulen i retornen a les precedents (com l’armari), es difumina el caràcter profundament polític de la trajectòria històrica que l’incumbeix. Arribada a aquest punt, considero especialment important haver analitzat acuradament la trajectòria taxonòmica i la configuració sociohistòrica de “la travestí”. D’aquí la importància d’algunes membres d’EnFemme, pròximes o que formen part dels activismes, de retornar i reivindicar-se hereves de “la *travola*”, d’Ocaña o de “las Carolines”, les filles de la vergonya de Genet (2010).

3. La violència trànsfoba es mostra en el moment que la contenció i l’aïllament esdevenen moneda d’intercanvi.

El llarg període d’ocultació del cross-dressing davant les esferes públiques com a *homes* (poden ser dècades), a voltes és el mitjà per dotar-se de confiança, valor i reconeixement. Possibilita les eines necessàries per preparar el terreny davant una “confessió” que s’intueix, i precedents ho han advertit, que serà difícil de comprendre. El període d’ocultació o d’apertura que transcorre després de la “confessió”, afecta no sols la preservació del valor anterior i fer front a la possible pèrdua de confort (aquí parlo d’aspectes com “l’autonomia” que s’ha tingut fins llavors a la llar), sinó afecta la

possibilitat de continuar vivint una vida a prop de les persones qui s'estima. Refereixo a que una presentació no normativa en les esferes quotidianes-públiques, o si més no, ésser reconeguda pel propi entorn en l'expressió de gènere que es desitja presentar, implica directa i consegüentment fer de la *tria* -és a dir, de l'elecció del gènere-, una *prioritat*. L'exposició pública és sovint l'element més negociat a l'interior d'una relació de parella. Implica insistir, enlloc de "simplement" existir. A voltes esdevé matèria d'intercanvi, havent d'assumir la pèrdua d'una de les parts: o bé l'exposició pública o bé la relació de parella i ésser a prop de la família (fet pel que moltes trenquen les relacions familiars al decidir fer un procés trans i no poder/voler evitar tal exposició).

4. La violència trànsfoba s'estructura i es manté a través de la percepció del "risc".

Practicar el cross-dressing és part de la definició local de "risc". L'extensió del "risc" apareix transversal a la tesi manifestant com modela el Cd: les transformacions corporals, sortides per la ciutat, relacions eròticosexuals, gestió de les informacions i comunicacions, etc. Coexisteixen dues dimensions del "risc", el real i el potencial. El darrer és aquell que té la possibilitat de ser o d'existir en un futur, per exemple: el risc *real* és que "les descobreixin" i el *potencial*, que impliqui una ruptura o s'esventi la pràctica per esferes no desitjades. Per tant, el cross-dressing involucra dos temps contemporanis, un de present i un de futur. Aquest darrer es manifesta a través de l'anticipació del dany o injúria, és a dir de l'insult o l'ofensa contra la dignitat pròpia (també contra "l'honor", malgrat aquest no es pot desmarcar del confort i com hem vist, l'acte que es deriva de la percepció particular de "l'honor" pot reproduir les violències). Seguint a Ahmed: "*Fear projects us from the present into a future. But the feeling of fear presses us into that future as an intense bodily experience in the present*" (Ahmed 2014: 65). La interiorització del "risc", de l'anticipació de futur, du a una auto-regulació apresada de la conducta social desitjable (com a homes i heterosexuales). La vergonya, ansietat, etc. són formes contemporànies del temor al refús. Tals emocions són l'efecte d'un ambient hostil i al mateix temps, el seu indicador.

5. La violència trànsfoba s'expressa forçant a la persona a *orientar-se* o *situar-se*: a través de la connotació negativa associada al viatge.

La persona és forçada a situar una pràctica, una idea o desig, una experiència o percepció, a l'interior de categories d'identitat. La tensió que comporta la pressió d'una *orientació* o *situació*, dóna forma al cross-dressing. Sigui per part de les amistats, parelles o persones amb qui tenen una relació sexoafectiva, operadors jurídics, professionals medicopsiquiàtriques, etc. En síntesi: obliga a in-corporar [*embody*] una identitat. Aquesta pressió és defineix per la coexistència de diferents temps. Algunes interaccions amb persones properes, inclouen el present: “ets maricón?” o “ets fetitxista?”. D'altres interrogacions s'obren anticipant un futur que no sempre recull l'experiència des de la que la persona es narra: “vols canviar de sexe?” o “seràs una dona?”. D'altres interaccions, com amb algunes de les professionals de l'atenció a la salut, restringeixen la intenció del present (com accedir a un tractament hormonal) a una permanència “assegurada” de futur (fer vida 24x7). Allò positiu s'associa amb “arribar” a un lloc i “romandre” a un lloc. Es relaciona amb l'*orientació* d'aquelles qui en són “externes” (no entro aquí en la desorientació que provoca quan el cross-dressing interpel·la). En paral·lel, “la trans” és vista per moltes qui practiquen el Cd amb admiració: com una garantia d'èxit, de determinació i esforç; sigui un trànsit facilitat per l'hormonació o per operacions com la implementació de mames, o bé sigui un trànsit sense un canvi permanent. Allò que s'admira és la determinació per viure “públicament” *com a dona*. No obstant, un dels seus efectes és l'augment de valor en mostrar-se *orientada* i *situada* en una categoria. El viatge s'associa amb la intenció o desig de no fer un trànsit permanent, però també sovint encara que no sempre, amb circumstàncies percebudes com a “negatives”: del Secret i la gestió, de l'edat, del risc a pèrdua del treball, etc.

6. La violència performativa és un dels modes principals de la violència trànsfoba.

Juris descriu la violència performativa com “*una forma de interacción social significativa mediante la cual los actores construyen realidad social basándose en los*

modelos culturales disponibles” (Juris 2005: 188)⁴¹⁵. El risc de la confessió o del desvelament del Secret, és el risc a ser descoberta o a ser danyada. És el risc a exposar una part que roman oculta, aquella que és “feminitzada”, i per tant, a què s’atorga un valor. En el moment de la “confessió” emergeix contemporàniament l’exposició d’un nou valor (“m’agrada vestir-me de dona”) i la restauració del valor anterior (“no sóc maricón”). S’usa en l’enunciat, el model cultural disponible del que n’és l’efecte. És útil per comunicar el valor de la persona com a membre “originari” d’un grup social, doncs en el moment de la revelació el valor entra en risc. En la “confessió” o en encontres posteriors amb la parella o família, etc., ja sigui verbal o a través del *contacte*, es respon a partir de les referències disponibles, normes prèvies i convencions a l’interior de la relació. S’usen arguments a través d’una “essencialització” d’una mateixa o de l’altra (a partir del supòsit que *és un home i no és una dona*).

Els models culturals disponibles esdevenen palpables en les interaccions al carrer, en el terreny de lo públic. El mode de percebre, interpretar i posar en escena la seguretat i el temor, es relaciona amb el gènere que es representa. Moltes de les persones qui practiquen el Cd diuen no haver sentit mai necessitar seguretat com a homes. En canvi, diuen haver necessitat un espai confidencial o segur on estar *com a dones*, i al sortir al carrer han mostrat estar-hi alerta (mesclat amb el fet d’expectar curiosa què passa amb els encontres). La Mònica S. quan l’agrediren en un pàrquing, no pugué respondre a l’agressió, entre d’altres, per la dificultat de córrer amb els talons; un cos produït prèviament com a vulnerable⁴¹⁶.

7. La violència trànsfoba és arrelada, atribuïda i localitzada al cos de la persona.

En primer lloc, hi ha parts corporals que condensen el temor per lo híbrid, com el cabell (i la perruca) o el pèl corporal. Tots ells podrien constituir allò que n’he dit “l’anti-detall”, les parts d’allò “complet”. Posseeixen una gran capacitat de significació que es

⁴¹⁵ Juris parla de rituals simbòlics en què es du a terme una interacció violenta, investigant les confrontacions del Black Bloc amb la policia italiana durant la Contraconvenció del G8 a Gènova l’any 2001. Destaca com les activistes cerquen la transformació social mitjançant “*una confrontación simbólica basada en relaciones de antagonismo*” (Juris 2005: 189).

⁴¹⁶ No n’excloc les possibilitats que “els talons” brinden al cross-dressing, com n’esdevé un element mediador en la seva producció, i facilita l’obtenció d’una imatge que produeix benestar i seguretat.

relaciona, precisament, amb les possibilitats de flexibilitat i transformació que els caracteritzen. Christian Bromberger (2010) assenyala que existeixen dues posicions oposades vers el pèl en diferents cultures, de filia o de fòbia. La seva significació és sempre contextual. En el cross-dressing, el pèl corporal és un indicador i element privilegiat a través del què negociar imaginaris, representacions i classificacions socials (sobretot, previ a la “confessió” entre aquelles qui tenen parelles). La filia o la fòbia, el que l'autor comprèn com l'amistat amb el pèl o el refús d'ell, coexisteixen en la negociació del “ser home / la masculinitat” o del “ser dona / la feminitat”. Conseqüentment, incideixen en la negociació del cross-dressing, malgrat aquella qui s'hi relaciona pugui no tenir constància de la pràctica. La selecció de criteris d'unes i d'altres, així com les seves prioritats (el gènere, l'estètica, la higiene, etc.), implica posar damunt la taula una gran quantitat d'informació entorn la reglamentació de l'aparença, l'ordre i les normes de gènere al context occidental.

En segon lloc, el cos de qui practica el cross-dressing assumeix el caràcter del negatiu. És l'indret on són percebuts, atribuïts i localitzats els *bad feelings* (Ahmed 2008) que medien la jerarquitització dels cossos. La interpel·lació, així com l'emoció de refús o odi, “no pre-existeix” al contacte sinó que es modela i circula a través del contacte: sigui físic o en la distància, a través de la “presència” o “pressuposició de la imatge” (recordem: una pressuposició de la imatge que la Carme traslladava a la maleta amb la roba de la Xesca, de damunt l'armari). És a dir, encara que la persona pugui no mostrar el cross-dressing davant la parella, la persona és substituïda prèviament per allò que la parella anticipa del cross-dressing, tot i que pugui no tenir-ne cap referència.

8. La violència trànsfoba és l'exercici de taxonomització constant, i es reproduïx a través de la diferenciació amb d'altres col·lectius.

En primer lloc i seguint a Bourdieu (2006b), el capital simbòlic és un poder en les societats modernes, desconegut i no percebut com a tal; generador de poder simbòlic i violència simbòlica. A la tesi he mostrat com funciona més enllà de la consciència i el discurs, sent inseparable de la dimensió fenomenològica de l'experiència. Per tant, és inseparable del mode de percepció i valoració de l'experiència i de l'entorn, i també de les categories que s'usen relacionades amb la in-corporació de les estructures sociosimbòliques. El *glamur* i la sofisticació en el cross-dressing és una de les

manifestacions estètiques que permet mantenir la distinció i la diferenciació amb d'altres col·lectius com mariques, *drag queens*, etc. També transformistes, a través d'ella, es diferencien de *drag queens* posant en marxa estratègies de preservació del valor en un context hostil de mercat. Soley-Beltrán (1999: 110) adverteix com el *glamour* ens parla de poder econòmic i social. Jo en diria que ens parla d'una performance d'aquest. El capital simbòlic permet acumular valor i honor a través del reconeixement. No es percep com a manifestació de conflicte entre grups, sinó com a manifestació de l'ordre social: “glamour” vs. “vulgar/*choni de polígono*”, etc. O el que pot jugar de mode similar amb l'edat: una “dona coherent” o una “senyora” vs. “grotesc” o “pepona”, etc.

En segon lloc, diferents formes de capital poden correspondre amb diferents camps socials: circular en ells i produir-se en ells. Ho hem vist al club liberal. A través d'actes de reconeixement i de no reconeixement, les persones qui practiquen el Cd estableixen diferenciacions i divisions, com amb les travestis llatinoamericanes, qui compten amb un major capital eròtic i corporal a l'interior del club. També, d'altres persones qui interaccionen amb elles, reproduïxen els actes. És el cas d'homes amb qui es relacionen eroticosexualment i perceben la interacció com a “home-res”, on el “res” és el “Cd”, a diferència de la percepció que tenen relacionant-se amb transsexuals i travestis (“*tocant a una dona i a un home, a la vegada, en un mateix cos*” com n'ha dit un d'ells). Aquests actes tenen efectes en la distribució del valor, i les oportunitats de l'expressió del gènere entre qui practica el Cd. En paral·lel, aquests d'altres col·lectius reben també l'impacte d'aquestes dinàmiques. La voluntat de legitimació del gènere i la sexualitat en el cross-dressing es pot dur a terme a través d'una *exotització* del col·lectiu travesti, reproduïda també pels homes qui s'hi poden relacionar.

9. La violència trànsfoba castiga la conducta “contra-natura”.

De manera anàloga a com sorgeix el racisme científic decimonònic com a versió històrica del naturalisme occidental modern (Stolcke 2010b), el dimorfisme sexual i la norma heterosexual es naturalitzen. La pròpia existència del “sexe” és *per se* el suport ideològic de les violències de gènere i, consegüentment, de les violències trànsfobes. Els criteris de categorització amb bases naturalistes, observables en “vestir-se amb roba del sexe oposat” atenent al fenotip, essencialitzen la incompatibilitat de representar-se o viure *com a dona*. És a dir, es parteix del supòsit i d'una representació de l'oposició

naturalesa i biologia (*ser* home), a la cultura i la societat (*esdevenir* dona). Per tant, es parteix d'una conceptualització de l'*esdevenir* que es vincula al *ser*, com si aquest *ser* en fos un ens autònom preexistent. Es justifiquen d'aquest mode pràctiques d'estigmatització, encara que siguin a través de criteris o pretensions "d'inclusió". Les lectures socials i les de persones més properes, s'aprofiten de l'estigmatització per fomentar un argument i una narració que privilegia "l'essencialització", enlloc d'emfatitzar les desigualtats i opressions que en són l'efecte, i que més enllà es reproduïen entre unes i d'altres: a través de la idea de "bio-dona", de la "feminitat natural", etc. La modernitat tardana dona compte de la paradoxa de la modernitat, amb la bandera del subjecte lliure i igual [masculí], i del fracàs de la Il·lustració. Un fracàs en el sentit d'una emancipació de les estructures modernes binàries mai obtinguda. Alarcón (1990) n'adverteix un esgotament del subjecte modern, aquí *la dona/dones que esdevenen* de Beauvoir (1949), alertant d'una inconsistència del subjecte teòric de les formulacions feministes anteriors.

10. La violència trànsfoba és constitutiva de les violències de gènere.

La presència d'una dualitat sexogenèrica característica de la societat occidental moderna és conflictiva. Els sistemes d'oposicions, ordenaments i diferències altament jerarquitzades tenen una afectació directe en totes les persones. Subratllo tres punts.

En primer lloc, el cos "femení" és el cos percebut i produït com a vulnerable. Un dels exemples és que és reproduït performativament a través de l'ús dels diminutius associats a objectes o subjectes que condensen "la feminitat", per tant també, a través de la seva infantilització (recordem la perruquera del Monje's *Hair&Beauty* tractant en diminutiu a una persona qui li superava vint anys). La vulnerabilitat no és inherent a uns cossos i no a d'altres, sinó que és construïda. Ahmed, seguint la idea de Stanko qui comenta els efectes de produir els cossos femenins com a temorencs a través de l'experiència corporal de la por, assenyala: "*it is an effect that works to secure femininity as a delimitation of movement in the public, and over-inhabitation in the private*" (Ahmed 2014: 70). El cos "femení" és el cos percebut, a més a més, com a objecte/subjecte d'agressió. Es manifesta en l'agressió a la Mònica S. Recordem que era guarda-espallles i culturista. Allò que s'ataca no és sols la seva ambivalència o ambigüitat identitària, sinó la seva "feminitat". El cos "femení" és llegit i produït no sols com a objecte

vulnerable, sinó com a objecte de refús i odi. Per tant, el subjecte llegit i produït com a vulnerable, ha d'estar protegit o confinat, i en cas de no contenir-se ha de ser disciplinat mitjançant l'exercici de càstig.

En segon lloc i relacionat, el cross-dressing desvela una tensió entre la sub-representació (*com a dones*) i la sobre-representació (*com a homes*). La tensió emergeix i s'escenifica en dues circumstàncies. Una, amb les persones properes amb qui conviuen com he detallat amb les parelles, i que es manifesta en els seus desconforts, refusos i crítiques entorn l'ocupació que en fan de l'espai públic *com a homes* i la gestió del públic-privat. Dues, amb elles mateixes. Què vull dir amb això? L'ordre simbòlic i material de les relacions entre lo femení/masculí és constituent de la quotidianitat mateixa de qui practica el cross-dressing. Hi ha una escissió entre allò instrumental i allò expressiu. S'intensifica en la representació *com a dones* majorment en esferes "privades", la gestió del Secret del Cd en espais com la família o la construcció de lo femení, si més no inicialment en l'espai privat de la llar o de llocs interiors com EnFemme o el Fidelité; a diferència d'una representació *com a homes* majoritàriament en esferes públiques (així com la construcció de lo masculí inicialment en el carrer).

L'expressió de la sexualitat segueix la mateixa lògica: d'elles *com a dones* (i per tant, heterosexuales, bisexuals o lesbianes) en àmbits "privats" com internet, pisos, serveis de treballadores sexuals, trobades discretes amb admiradors, el club liberal, etc. I d'elles *com a homes* (majorment heterosexuales), on la sexualitat és expressada en les distintes esferes socials quotidianes, i per moltes en el marc del matrimoni. Allò fora de la norma moral resta a l'esfera privada i allò "correcte", és a dir l'heterosexualitat, s'estén tant en allò públic com en lo privat. Així, el cross-dressing produeix i reproduïx l'oposició entre el públic i el privat. És important tenir en compte que aquest ordre simbòlic i material es trenca en el moment de decidir dur a terme un procés trans.

En tercer lloc, les persones qui practiquen el cross-dressing per mitjà del què Bourgois (2010: 47) en diu les "pràctiques culturals antagòniques", modelen l'opressió que forces més grans els imposen. Mitjançant la in-corporació d'un model de "feminitat" de tieta, extrema, "puta", etc., les persones *modelen* una representació del sistema heteronormatiu que esdevé element clau perquè aquest model continuï funcionant⁴¹⁷. La

⁴¹⁷ No és incompatible al què he comentat de com aquestes "referents" esdevenen un indret on "fixar" l'expressió de gènere o la identitat.

fantasia i al desig eròticosexual relacionat amb l'eròtització de les relacions de dominació i submissió, facilita a moltes produir l'experiència del cross-dressing. Però roman, en paral·lel, la tensió que ha fet complexa aquesta investigació: el subjecte enunciatiu n'és un subjecte que rep bona part dels privilegis d'aquests "referents" a la seva quotidianitat. Aquí, no es presenten confusos ni dinàmics.

Claus politocoestratègiques que brinda el cross-dressing a les lluites per eradicar les violències trànsfobes

Vincular les violències trànsfobes amb les violències de gènere impedeix eludir una tasca que és també dels feminismes i consegüentment, de l'antropologia feminista. Comprens aquesta com a una mirada i anàlisi, una pràctica, un posicionament polític, acadèmic i emocional, no sols vers les opressions en base al gènere vinculades amb les opressions en base a la sexualitat (Rubin 1989), sinó vers les opressions en base a la classe social, l'edat, la funcionalitat, l'indret de procedència, etc. És a dir, dirigeixo la mirada en l'acoblament dinàmic, contingent i sense una jerarquia fixa de les violències, "*simultaneously annexing the power as energy of those on the bottom for its own ends*" (Hill Collins 1990: 228).

En les violències, a través d'elles i front elles, sembla emergir un escenari en què persones que es veuen "directament" implicades activen dinàmiques de diferenciació, però també llaços d'enfortiment col·lectiu entre les membres. El gènere és una xarxa d'interdependències. És un contra-sentit plantejar-nos treballar sense crear solidaritats temporals entre col·lectius, davant la urgència política a què fem front amb l'existència de vides certament heterogènies, però que són insostenibles en el sistema de gènere de la nostra societat occidental moderna. No ho podem fer sense posar damunt la taula les paradoxes, pensar i treballar a partir d'elles. Aquí apunto sols unes primeres idees, ni novelles ni concluses, desitjant obrir possibles línies d'anàlisi. Es relacionen amb l'aportació que considero que brinda el cross-dressing al panorama polític dels moviments pro-despatologització de les identitats trans, així com els possibles punts d'encontre amb els transfeminismes.

1. El cross-dressing mostra com la cristal·lització d'identitats fixes és una ficció.

L'estratègia clau del cross-dressing és l'exercici d'identificació i des-identificació constant, mantenint salvaguardat el quadern de bitàcola o de navegació. Això vol dir, salvaguardant un *punt d'orientació* com a “homes” en el cross-dressing, des del que orientar-se en els rumbos que es fan, observar els vents d'hostilitat que bufen (com al carrer o les disconformitats a la llar), mesurar la velocitat amb què es transita i tenir en compte els ritmes d'aquelles qui hi són al costat (com les parelles o filles), etc. El cross-dressing informa de la importància de guardar un *punt de referència* en les vertiginoses societats modernes occidentals. Tal com ho fan bona part de les persones qui decideixen fer un procés trans, malgrat romandre en un punt de referència o abandonar un punt de referència que atorga certs privilegis (la masculinitat), són processos dels què ja n'he mostrat part dels seus efectes diferenciats.

2. El cross-dressing adverteix d'una fluïdesa classificatòria i de la necessitat d'articular polítiques de representació corporal i del desig.

El cross-dressing problematitza les polítiques de caràcter identitari, com ho ha fet manifest els transfeminismes. Adverteix d'una re-mobilització política on el subjecte qui el practica no sempre sent cabuda en un reclam d'identitat. El paraigües “*trans*” ha estat i és important per aglutinar experiències. Engloba persones amb nocions molt heterogènies entorn la pròpia identitat. No obstant, es continua modelant precisament a través d'aquestes categories d'identitat. “La identitat” ha estat central en l'articulació dels seus reclams, (in)dependentment de la flexibilitat classificatòria de les persones o que les categories adduïssin a llocs de trànsit⁴¹⁸. Butler (2010a: 38) es pregunta quina nova forma de fer política emergeix quan la identitat com a terreny comú ja no limita el discurs entorn les polítiques feministes. El transfeminisme es qüestiona si cal desfer-se del subjecte polític per qüestionar les opressions en base el gènere i això no invisibilitza les diferències de classe social, edat, etc. entre subjectes, a partir d'altres elements necessaris per fer sostenible la vida.

⁴¹⁸ Aquí parlo del reclam de les “identitats trans” vinculat a possibles estratègies d'accés a l'atenció de la salut, o a la denominació genèrica “transidentitat” a la Llei 11/2014 (DOGC 6730: 1).

El Cd posa damunt la taula la importància de mobilitzar-se a través de polítiques de “representació”. Aquí vull dir de *representació corporal*, tal com ho ha fet la postpornografia i d’altres precedents, posant l’èmfasi també en la *representació del desig* i el seu imaginari no homogeni: del cos com un lloc de desig i productor d’aquest, de la seva diversitat, de la producció de “lo eròtic” i el seu paper per la pròpia representació corporal, etc. El Cd informa de la necessitat d’ampliar estratègies a partir de col·lectivitats dinàmiques. Si més no recorda la provisionalitat i fluïdesa de les categories i l’ús d’aquestes amb finalitats estratègiques puntuals, sent alerta de no restringir amb elles els reclams. La rellevància del cross-dressing es mostra en el desplaçament del paradigma temporal amb què fins ara érem operant.

3. El cross-dressing informa d’una re-politització i re-articulació del *gaudi* i el *plaer* sigui a través del subjecte o de l’objecte, el vestit. Desvela la importància del *desig* i de *lo eròtic* en la negociació de les identitats, i com ambdós no existeixen al marge de lo simbòlic.

En efecte, el cross-dressing és una pràctica relacionada amb el gaudi i el plaer del cos, del gènere i la sexualitat, si és que és possible separar aquests fenòmens. Ha estat així conceptualitzada i forjada en la trajectòria de les teories sexològiques en contrast amb la transexualitat, patologitzada amb el “malestar” a través de la noció de “disfòria de gènere”. La centralitat del “gaudi” associat a un component de gènere, sexualitat i classe social, aquí el “gaudi” de l’home-heterosexual-burgès, és precisament el que ha estat criticat i deslegitimitat històricament pel moviment gai i transexual. La crítica no es pot separar de com “la inversió”, aquí l’homosexual, travesti o transexual, etc., ha estat històricament consum d’oci d’aquest. A través del “gaudi” es continua comprènent el cross-dressing com a quelcom “despolitizat”. El cross-dressing no és una aprehensió de l’objecte (el vestit) a través del subjecte, sinó que el subjecte s’aprehèn a través del vestit. L’objecte esdevé element principal no sols de l’eroticosexual, sinó mediador de la producció del gènere. El cross-dressing informa de com l’eròtic i la producció de *lo eròtic*, media en la negociació de la identitat.

4. El cross-dressing mostra com els actes de reconeixement i de diferenciació, estan directament implicats amb la creació col·lectiva de valor.

La voluntat d'accés al "ser com *dona*" descobreix la seva construcció política i la reglamentació de la identitat. No sols de gènere sinó de la reglamentació relacionada amb l'orientació eròticosexual, l'edat, la classe social, l'indret de procedència, etc. A través d'aquests criteris, s'usen arguments per excloure a d'altres de la competència (en el sentit de Weber, 2002 vol.2: 55). Això planteja contradiccions en el moment d'articular i partir de reclams de caràcter interseccional. Els arguments, com he vist en la trajectòria històrica, són *des de i cap a* totes bandes (entre homosexuals, transsexuals, transformistes, qui practica el Cd, etc.). No obstant el cross-dressing, mantenint la fluïdesa a l'interior de l'ordre cultural modern basat en una rigidesa classificatòria, demostra per sí mateix com els imaginaris i recursos no són finits. Conseqüentment, obliga a reconsiderar la varietat de recursos de representació, així com la possible suma de capital simbòlic que s'adquireix amb el reconeixement dels diferents col·lectius. La riquesa d'aquesta suma sols emergeix en considerar les seves aportacions i contra-sentits, considerant els contra-sentits com a indicadors vàlids del valor que es posseeix tant en un context macro-social com entre els col·lectius mateixos. La consideració de les paradoxes a l'interior de tots i cada un d'aquests, ha de ser útil per enfortir els vincles entre els mateixos, siguin temporals o duradors.

5. El cross-dressing recorda com les taxonomies que organitzen la representació política dels grups, són produïdes per les relacions de poder entre els grups.

Aquesta és una advertència feta dècades ençà per Bourdieu i Boltanski (1975), i fonament dels feminismes negres i postcolonials. Els discursos i polítiques per la despatologització de les identitats trans, així com els actors socials vinculats a ella (operadors jurídics, sanitaris, etc.), juguen un paper important en la conceptualització del cross-dressing. És difícil unificar experiències que mostren posicions relativament llunyanes en l'espai polític, encara que sigui amb caràcter estratègic. Bona part de persones qui practiquen el cross-dressing no es senten emmarcades en una idea de "comunitat LGBTI" encara que aquesta pugui recollir-ne els seus reclams. Els grups LGTBI semblen una fantasia estratègica amb què treballen els col·lectius i sobretot, aquells de caràcter oficialista o els actors institucionals. Parteixen d'una trajectòria

històrica i d'un enfortiment forjat des de fa dècades, i a què s'acoblen reclams que fins recentment no han tingut un espai visible en termes polítics com és el cas de la intersexualitat. No obstant, l'acrònim continua restringint la representació simplificant el llenguatge usat per les comunitats. L'ús de paraigües comuns (LGTBI, trans, etc.) desvela i ens informa de les dissonàncies i els processos secundaris dels discursos dominants a l'interior de les mateixes comunitats, és a dir, d'allò que en queda als marges. El cross-dressing revela la necessitat de configuracions estratègiques per finalitats comunes com l'eradicació de les violències trànsfobes, sense partir d'un paraigües categòric.

6. El cross-dressing interpel·la el subjecte polític del [trans]feminisme. N'és un punt de tensió però també un possible punt d'encontre.

L'interrogant entorn que fossin “les dones” el subjecte polític del feminisme, ha estat àmpliament respost⁴¹⁹. Tota problematització d'un subjecte polític, millor dit d'aliança entre subjectes polítics, implica posar damunt la taula com es constitueixen els seus centres i perifèries de valor i representació. El transfeminisme inclou a l'interior d'un ideari o imaginari, a moltes persones que han quedat al marge dels feminismes (treballadores sexuals, travestis, migrades sense papers, etc.). És a dir, s'erigeix com a *perifèric*, recordant una urgència i un posicionament polític.

El cross-dressing pot plantejar paradoxes a l'hora de dialogar amb els transfeminismes. Qui el practica és un subjecte que sovint però no sempre, ratlla de molt a prop i de mode molt confús els *centres* normatius. Traça “diferències” fonamentals a través d'una representació i valor de la sexualitat hegemònica, de l'heterosexualitat, del model normatiu de monogàmia i família nuclear, de classe social, etc.; divergint consegüentment entre moltes qui decideixen fer un procés trans. La seva ambivalència i mobilitat força a mantenir-se atentes de si *és* o *pot esdevenir* la representació d'un nou mode de reproducció del poder fluid, líquid, etc., en la societat postmoderna (prenent les

⁴¹⁹ Al context estatal s'ha discutit en inabastables encontres. Un dels punts d'inflexió és la redacció del *Manifiesto para la insurrección transfeminista* (2009), presentat en bloc per diferents col·lectius a les Jornades Feministes estatals de Granada, del 5 al 7 de desembre del 2009 (vegeu *Manifiesto* 2009). En el context català, el debat continua a les Jornades Transfeministes del 17 i 18 d'abril de 2010, al Centre Social Autogestionat Can Vies de Barcelona. Per un apunt teòric, vegeu: Preciado (2007), Solà i Urko (2013).

consideracions de Bauman 2013). La dificultat de moltes de les qui practiquen el Cd, per acció o omissió, a problematitzar els privilegis que brinda l'heteronormativitat, planteja l'interrogant de si el cos masculí, heterosexual, blanc, de classe mitja-alta, etc., es pot dotar d'un nou significat.

No obstant, el col·lectiu qui practica el Cd necessita d'un marge de temps. La idea de "no ésser soles" és recent. El cross-dressing manifesta la vulnerabilitat de l'exposar-se, la sobre-representació de la identitat a què ens veiem exhibides i la paradoxa dels diferents territoris del desig. Mostra els efectes de la (in)consistència de les estructures, els contra-sentits dels trànsits, i la complexitat dels *punts d'orientació* i les posicions, també polítiques. Seguint a Brian Massumi a través de Puar (2007: 214), la "posició" és secundària al "moviment" i deriva d'ell. Suggerixo ser prudents a l'hora de mesurar la velocitat i els ritmes del cross-dressing amb els paràmetres temporals d'urgència dels moviments que duen una trajectòria prèvia. El cross-dressing parla de desplaçaments, afectes, emocions, sentiments i *contactes*. Parla de corporalitats, temporalitats i especialitats; així ho fan també els transfeminismes. Un dels possibles punts d'encontre entre el marge temporal del Cd i la urgència política per eradicar les violències trànsfobes, és treballar a partir d'un "constructivisme estratègic"⁴²⁰. És a dir, reconèixer aquesta "construcció" sociocultural que ens situa a unes i a d'altres en un punt d'orientació, per fer d'aquest, un punt de reconeixement i rehabilitació des d'on actuar de mode cohesionat.

L'associació Generem! integrada per persones "trans*"⁴²¹ i reunida des de finals del 2014, ha semblat obrir un nou horitzó en la configuració contemporània del cross-dressing. No he pogut abordar els efectes de la seva creació. Certament, obre línies d'una futura investigació: el seu impacte entre les persones i el club EnFemme, les particularitats del seu discurs identitari, l'evolució dels discursos del Cd en el panorama trans, el diàleg amb les comunitats LGTBQI, etc., l'ús de la confidencialitat i la

⁴²⁰ Prenc la idea "d'essencialisme estratègic" de Spivak (1987). L'autora reflexiona entorn les reivindicacions de grups "subalterns" (dones, indígenes i d'altres) que apelen i construeixen una *essència* en el propòsit d'obtenir objectius comuns. Mohanty (1991) ha defensat també la possibilitat de construir identitats polítiques d'oposició, basades en la generalització i unitats provisionals. Proposen articular una solidaritat temporal front la dispersió, una estratègia que s'ajusta a la situació. Butler (1998: 311-312) com Spivak, creu que la idea d'un *essencialisme* sols ha de ser usat amb finalitats estratègiques. La seva alarma ha estat que les categories d'identitat mai són merament descriptives sinó normatives.

⁴²¹ L'asterisc amb què es representa Generem! indica pel col·lectiu que hi ha una nota a peu de pàgina: la inclusió de les diverses realitats corporals i independentment del mode de trànsit de les persones.

discussió que obre en l'articulació del col·lectiu, etc. Comparteixo amb Wacquant (2013) que les ciències socials tenen l'obligació de no deixar-se endur per les corrents dels successos immediats, sinó dimensionar els mecanismes duradors i invisibles que els produeixen. Enfemme ha servit per moltes, i indiscutiblement m'incloc, per *veure* i *sentir* com el gènere es genera, com es gestiona aquesta interdependència i les seves ambivalències. Ha possibilitat desplaçar modes de recolzament individual de “tu a tu” propis de les xarxes i d'un referent disponible del cross-dressing, a noves estratègies col·lectives i amb voluntat de transformació social. S'adverteixen a través del club i de la nova associació.

Crenshaw suggeria (2012: 120) que els grups són una “casa” en nom de les parts de nosaltres que no tenen una “casa”. EnFemme ha estat i és per moltes aquesta casa, també per mi. Ha estat més enllà, la bitàcola on reposa l'agulla nàutica que assenyala *el nord* magnètic, una *orientació* no exempta de paradoxes però memòria de producció de referències i fronteres. No obstant, una agulla que sostinguda damunt el seu centre de gravetat, assenyala la possibilitat de moure's entre d'altres rumbos: ports, mars i oceans. I que sols cal desimantar-la per extraviar-se de les línies dels meridians. El més important però, és que és una agulla que resisteix el capcineig i el balanceig vertiginós del vaixell quan ja no és a terra ferma.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

- Abbink, Jon. 2000. "Preface: Violation and Violence as Cultural Phenomena". A *Meanings of Violence. A Cross Cultural Perspective*, editat per G. Aijmer i J. Abbink, xi-xvii. New York: Berg.
- Abu-Lughod, Lila. 1990a. "Can There Be a Feminist Ethnography?". *Women and Performance, a Journal of Feminist Theory* 5 (1): 7-27. Accés Febrer, 2015. doi: 10.1080/07407709008571138
- Abu-Lughod, Lila. 1990b. "The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women". *American Ethnologist* 17(1): 41-55. Accés Juny 2014. Doi: 10.1525/ae.1990.17.1.02a00030.
- Ackroyd, Peter. 1979. *Dressing Up: Transvestism and Drag: The History of an Obsession*. New York: Simon and Schuster.
- Aguilar, Miguel Á. 2012. "Especialización del Ministerio Fiscal en la lucha contra los Delitos de Odio y Discriminación". A '*Stop a los Crímenes de Odio en Europa*', *Cuadernos de Análisis*, 44: 11-23. Madrid: Movimiento contra la Intolerancia.
- Ahmed, Sara. 2004. "Affective Economies". *Social Text* 22(2): 117-139. Accés Juny, 2015. doi: 10.1215/01642472-22-2_79-117.
- Ahmed, Sara. 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press.
- Ahmed, Sara. 2008. "The politics of good feeling". *ACRAWSA e-journal* 4(1): 1-18. Accés Desembre 2014. url: <http://www.acrawsa.org.au/files/ejournalfiles/57acrawsa5-1.pdf>
- Ahmed, Sara. 2014 [2004]. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Aijmer, Göran. 2000. "Introduction: The Idiom of Violence in Imagery and Discourse". A *Meanings of Violence. A Cross Cultural Perspective*, editat per G. Aijmer i J. Abbink, 1-21. New York: Berg.

Alarcón, Norma. 1981. "Chicana Feminist Literature: A re-vision through Malintzin, or Malintzin, putting the flesh back on the object". A *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, editat per Ch. Moraga i G. Anzaldúa, 182-190. Watertown, MA: Persephone.

Alarcón, Norma. 1990. "The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American Feminism". A *Making Face, Making Soul/ Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminist of Color*, editat per G. Anzaldúa, 356-369. San Francisco: Aunt Lute Foundation Books.

Alga, Maria Livia i Barbé i Serra, Alba. 2015a. "Dosis de tensión: dinámicas eróticas, negociación y reconocimiento en la investigación entre la academia y el activismo", comunicació presentada al Congrés Internacional Afecte, Corporeïtat i Política de la UAB, Bellaterra, Catalunya, 12-14 de Febrer.

Alga, Maria Livia i Barbé i Serra, Alba. 2015b. "La investigadora *políticamente incorrecta*: miradas diaspóricas entorno los desplazamientos", comunicació presentada al Congrés Internacional Afecte, Corporeïtat i Política de la UAB, Bellaterra, Catalunya, 12-14 de Febrer.

Aliaga, Juan Vicente i Cortés, José Miguel G. 1997. *Identidad y diferencia*. Madrid: Egalés.

Altork, Kate. 1995. "Walking the fire line. The erotic dimension of the fieldwork experience". A *Taboo. Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*, editat per D. Kulick i M. Willson, 107-139. London i New York: Routledge.

Anta, José Luis. 2014. "Amores lejanos: Una etnografía de sentimientos desterritorializados", comunicació presentada al Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Tarragona, Catalunya, 2-5 de Setembre.

Anthias, Floya i Nira Yuval-Davis. 1983. "Contextualizing Feminism: Gender, Ethnic and Class Divisions". *Feminist Review* 15: 62-75. Accés Juny, 2015. doi: 10.2307/1394792

Anthias, Floya i Nira Yuval-Davis. 1992. *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. London: Routledge.

Ardèvol, Elisenda. 1994. *La mirada antropológica o la antropología de la mirada: De la representación audiovisual de las culturas a la investigación etnográfica con una cámara de vídeo*. PhD diss., Universitat Autònoma de Barcelona.

Asscheman, H., Gooren, L. J. and Eklund, P. L. 1989. "Mortality and Morbidity in Transsexual Patients with Cross-gender Hormone Treatment". *Metabolism* 38(9): 869–73. Accés Novembre, 2014. doi: 10.1016/0026-0495(89)90233-3

Augé, Marc. 2006 [1994]. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

Austin, John L. 1971 [1953]. *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.

Balzer, Carsten i Hutta, Jan Simon (eds.). 2013. *Transrespecto versus Transfobia en el Mundo. Un estudio Comparativo de la situación de los derechos humanos de las personas Trans*. Font: http://www.transrespect-transphobia.org/uploads/downloads/Publications/TvT_research-report_ES_.pdf

Barbé i Serra, Alba. 2012. *La performance Drag King. Una investigació etnogràfica a través de tres Itineraris Corporals*. M.A diss., Universitat de Barcelona.

Barbé i Serra, Alba. 2014a. "Identity and Performance. An ethnographic approach to the drag king performance through a corporal itinerary". *Journal of Language and Sexuality*, 3(2): 261-308. doi: 0.1075/jls.3.2.05bar

Barbé i Serra, Alba. 2014b. "Definición de la violencia, procedimiento penal y percepción intersubjetiva. Los 'Hate Crimes' desde un análisis interseccional de la violencia tráfobica", comunicació presentada al XIII Congrés d'Antropologia: Perifèries, Fronteres i Diàlegs de la Federació de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Tarragona, Catalunya, 2-5 de Setembre.

Barbé i Serra, Alba. 2015. "The Erotic Encounter& Ideals of Love of people who perform cross-dressing in a swinger club in the city of Barcelona: What is to be desired". *A Rethinking Romantic Love. Places, imagineries and representations*, editat per B. Enguix, i J. Roca. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

- Barthes, Roland. 2009 [1980]. *La cámara lúcida: Nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.
- Bataille, Georges. 1957. *Le bleu du ciel*. Paris: Pauvert.
- Bataille, Georges. 2010 [1979]. *El erotismo*. Barcelona: Fabula Tusquets Editores.
- Bauman, Zygmunt. 2013 [2003]. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- Beauvoir, Simone de. 1949. *Le deuxième sexe. 2, Expérience vécue*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir Simone de. 1962. *The prime of life*. Cleveland: World Publishing Company.
- Bech, Henning. 1997 [1987]. *When men meet*. Cambridge: The University of Chicago Press.
- Beck, Ulrich i Beck-Gernsheim, Elisabeth. 2001. *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós.
- Beck, Ulrich i Beck-Gernsheim, Elisabeth. 2013. *Distant Love. Personal Life in the Global Age*. Cambridge: Polity Press.
- Befesse, Gui. 1933. *Profesionales del amor. Historia de la prostitución a través del tiempo. Reportajes de la prostitución actual en las grandes capitales. Barcelona y su vida alegre*. Barcelona: Ediciones Cano.
- Belting, Hans. 2007. *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz.
- Bell, Diane. 1993. "Yes Virginia, there is a feminist ethnography". A *Gendered fields: Women, men, and ethnography*, editat per D. Bell, P. Caplan i W. Karim, 28–43. London: Routledge.
- Bem, Sandra L. 1995. "Dismantling Gender Polarization and Compulsory Heterosexuality: Should We Turn The Volume Down or UP?". *The Journal of Sex Research* 32(4): 329-334. Accés Novembre, 2014. url: <http://psych.cornell.edu/sites/default/files/Dismantling.pdf>
- Benedict, Anderson. 2006 [1993]. *Comunidades imaginadas : reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Beneto, Berenice. 2008. *O que é transexualidade*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Benjamin, Harry. 1964. "Trans-sexualism and Transvestism". A *Transvestism: Men in Female Dress*, editat per D. Cauldwell, 23. New York: Sexology Corporation.
- Benjamin, Harry. 1966. *Transsexual Phenomenon*. New York: The Julian Press.
- Benjamin, Harry. 1967. "Transvestism and Transsexualism in the male and female". *Journal of Sex Research* 3(2): 107-127. Accés Març, 2015. doi: 10.1080/00224496709550519
- Benjamin, Walter. 1977. *The Origin of German Tragic Drama*. London: New Left Books.
- Bernstein, Richard J. 2001. "Inconmensurabilidad y alteridad a revisión". A *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, editat per E. Deutsch, 91-109. Barcelona: Kairós.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Binet, Alfred. 1887. "Le Fétichisme dans l'amour: Etude de psychologie morbide". *Revue philosophique* 24: 143-167, 252-274.
- Blackwood, Evelyn. 1984. "Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes: The Case of Cross-Gender Females". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 10(1): 27-42. Accés Maig, 2015. doi: 10.1086/494112
- Blackwood, Evelyn. 1995. "Falling in love with an-Other lesbian: reflections on identity in fieldwork". A *Taboo. Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*, editat per D. Kulick i M. Willson, 51-75. London i New York Routledge.
- Blanchard, Ray. 1985a. "Typology of Male-To-Female Transsexualism". *Archives of Sexual Behavior* 14(3): 247-261. Accés Març, 2015. doi: 10.1007/BF01542107
- Blanc-Mouchet, Jacqueline. 1987. "Odeurs. L'essence d'un sens". *Autrement* 92, Setembre.
- Blanchard, Ray. 1985a. "Research Methods for the Typological Study of Gender Disorders in Males". A *Gender dysphoria: Development, Research, Management*, editat per B. W. Steiner, 227-257. New York: Plenum.

Blanchard, Ray; Racansky, I.G i Steiner, Betty W. 1986. "Phallometric Detection of Fetishistic Arousal in Heterosexual Male Cross-Dressers". *The Journal of Sex Research* 22(4): 452-462. Accés Març, 2015. doi: 10.1080/00224498609551326

Blanchard, Ray. 1989. "The Classification and Labeling of Nonhomosexual Gender Dysphorias". *Archives of Sexual Behavior* 18(4): 315-334. Accés Març, 2015. url: http://download.springer.com/static/pdf/602/art%253A10.1007%252FBF01541951.pdf?auth66=1427220532_1b006a693fa864b6a8d24abf77f48017&ext=.pdf

Blanchard, Ray i Collins, Peter I. 1993. "Men with Sexual Interest in Transvestites, Transsexuals, and She-Males". *The Journal of Nervous and Mental Disease* 181(9): 570-575.

Bocock, Robert. 1992. "Consumption and Lifestyles". A *Social and Cultural Forms of Modernity*, editat per R. Bocock i K. Thompson. Cambridge: Polity Press.

Bodelón, Encarna. 2009. "Feminismo y derecho: mujeres que van más allá de lo jurídico". A *Género y dominación. Críticas feministas del derecho y el poder*, compilat per G. Nicolás i E. Bodelón, 95-116. Barcelona: Anthropos, Desafíos.

Bolin, Anne. 1994. "Transcending and Transgendering: Male-to-Female Transsexuals, Dichotomy, and Diversity". A *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, editat per G. Herdt, 447-485. New York: Zone Books.

Bolin, Anne. 1988. *In Search of Eve. Transsexual Rites of Passage*. Ney York: Bergin&Garvey Publishers.

Bourdieu, Pierre. 1989. "Social Space and Symbolic Power". *Sociological Theory* 7(1): 14-25. Accés Octubre 2014. url: <http://www.soc.ucsb.edu/ct/pages/JWM/Syllabi/Bourdieu/SocSpaceSPowr.pdf>

Bourdieu, Pierre. 1992. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Cambridge Polity Press.

Bourdieu, Pierre. 1993. "Haute Couture and Haute Culture". A *Sociology in Question*. London: Sage.

Bourdieu, Pierre. 1997a [1994]. *Razones prácticas. Una teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre. 1977b. “La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 13: 13-43.

Bourdieu, Pierre. 1999. “Site Effects”. A *The weight of the world. Social Suffering in Contemporary Society*, editat per P. Bourdieu et al., 123-129. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre. 2000 [1972]. *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Éditions du Seuil.

Bourdieu, Pierre. 2006a [1979]. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, Pierre. 2006b [1980]. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, Pierre i Boltanski, Luc 1975. “Le fétichisme de la langue”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 1(4): 102-109. Accés Juliol, 2015. url: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_03355322_1975_num_1_4_3417

Bourdieu, Pierre i Wacquant, Loïc. 2005 [1992]. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre i Wacquant, Loïc. 1995. *Respuestas*. México D.F: Grijalbo.

Bourgois, Philippe. 2010 [2003]. *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Brah, Avtar. 2004 [1992]. “Diferencia, diversidad, diferenciación”. A *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* de b. hooks, A. Brah, Ch. Sandobal, G. Anzaldúa..., 107-136. Madrid: Traficantes de Sueños.

Braidotti, Rosi. 2000. *Sujetos nómades: Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.

Braidotti, Rosi. 2004. *Feminismos, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Gedisa.

Bromberger, Christian. 2010. *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*. Montrouge: Bayard Editions.

Brown, Gavin. 2008. "Urban (Homo)Sexualities: Ordinary Cities and Ordinary Sexualities". *Geography Compass* 2(4): 1215-1231. Accès Octobre 2014. doi: 10.1111/j.1749-8198.2008.00127.x

Brown, George R.; Wise, Thomas N.; Fagan, Peter J.; Schmidt Jr. Chester W.; Costa Jr., Paul T.; Herbst, Jeffrey H. 1996. "Personality characteristics and sexual functioning of 188 cross-dressing men". *The Journal of Nervous and Mental Disease* 184(5): 265-273. Accès Març, 2015. doi: 10.1097/00005053-199605000-00001

Buhrich, Neil i McConaghy, Neil. 1977. "The Discrete Syndromes of Transvestism and Transsexualism". *Archives of Sexual Behavior* 6(6): 483-495 Accès Maig, 2015. doi: 10.1007/BF01541153

Buhrich, Neil i McConaghy, Neil. 1978. "Parental Relationships During Childhood in Homosexuality, Transvestism and Transsexualism". *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry* 12(2): 103-108. Accès Març, 2015. url: <http://anp.sagepub.com.ezproxy.sussex.ac.uk/content/12/2/103.full.pdf+html>

Bullough, Vern L. 1989. "The physician and research into human sexual behavior in nineteenth-century Germany". *Bulletin of the History of Medicine* 63(2): 247-267. Accès Març, 2015. url: <http://search.proquest.com/docview/1296271066?accountid=14182>

Bullough, Vern L. 2003. "Magnus Hirschfeld, an Often Overlooked Pioneer". *Sexuality and Culture* 7: 62-72. Accès Març, 2015. doi: 10.1007/s12119-003-1008-4

Bullough, Vern L.; Bullough, Bonnie i Smith, Richard. 1983. "A comparative study of male transvestites, male to female transsexuals, and male homosexuals". *Journal of Sex Research* 19(3): 238-257. Accès Març, 2015. doi: 10.1080/00224498309551185

Bullough, Vern L. i Bullough, Bonnie. 1993. *Crossdressing, Sex, and Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Burgos Díaz, Elvira. 2003. "El pensamiento de Monique Wittig y su presencia en la teoría de Judith Butler". *Thémata. Revista de filosofía* 31: 15-31. Accés Maig, 2015. url: <http://institucional.us.es/revistas/themata/31/02%20burgos.pdf>
- Burgos, Georgina. 2010. "Círculo neurótico". A *Cuerpo de hombre, experiencia de mujer. Hablan las travestis*, G. Burgos, 116-118. Barcelona: Marge Books.
- Butler, Judith. 1994. "Against Proper Objects". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6(2-3): 1-26. Accés Maig, 2015. url: <http://www.sfu.ca/~decaste/OISE/page2/files/ButlerAgainstProper.pdf>
- Butler, Judith. 1997a. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York; London: Routledge.
- Butler, Judith. 1997b. *The Psychic Life of Power*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, Judith. 1998 [1990]. "Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista". *Debate Feminista*: 296-314. Accés Juny, 2015. url: <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/actosp433.pdf>
- Butler, Judith. 1999. "Performativity's social magic". A *Bourdieu: A Critical Reader*, editat per R. Shusterman, 113-129. Oxford: Blackwell.
- Butler, Judith. 2002a [1993]. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. 2002b. "Críticamente Subversiva". A *Sexualidades Transgresoras: Una antología de estudios queer*, editat per R. Mérida Jiménez, 55-79. Barcelona: Icària.
- Butler, Judith. 2010a [1990]. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. 2010b [2009]. *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós.
- Butler, Judith. 2014 [1993]. *Bodies that matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- Cabral, Mauro. 2009. *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*. Córdoba: Anarrés.

Calefato, Patrizia. 1997. "Fashion and Worldliness: Language and Imagery of the Clothed Body". *Fashion Theory: The Journal of Dress, Body&Culture* 1(1): 69-90. Accés gener, 2015. doi: 10.2752/136270497779754534

Califia, Patrick. 2003 [1997]. *Sex Changes: The Politics of Transgenderism*. San Francisco: Cleiss Press.

Callaway, Helen. 1992. "Ethnography and Experience: Gender Implications in Fieldwork and Texts". A *Anthropology and Autobiography*, editat per J. Okely i H. Callaway, 29-48. London i New York: Routledge.

Callender, Charles i Kochems, Lee. 1983. "The North American Berdache". *Current Anthropology*, 24(4): 443-470. Accés Maig, 2015. doi: 10.1086/203030

Calvo Borodia, Kerman. "El movimiento homosexual en la transición a la democracia en España". *Orientaciones* 2: 85-109.

Canguilhem, Georges. 1971 [1966]. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Canneti, Elias. 2000 [1960]. *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik.

Caplan, Pat. 1993. "Introduction 2: The Volume". A *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*, editat per D. Bell, P. Caplan i W. Karim, 19-27. London i New York: Routledge.

Cardín, Alberto. 1989 [1984]. *Guerreros, chamanes y travestís. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Tusquets: Barcelona.

Carpenter, Edward. 1918 [1883]. *Towards Democracy [Complete Edition in Four Parts]*. London: George Allen and Unwin Limited.

Carpenter, Edward. 1921 [1908]. *The Intermediate Sex. A Study of Some Transitional Types of Men and Woman*. London: George Allen&Uwin LTD.

Carpenter, Edward. 1984 [1914]. "Intermediate Types among Primitive Folk. Introduction". A *Edward Carpenter. Selected Writings. Volume 1: Sex*. London: GMP Publishers Ltd.

Carrier, Joseph M. 1980. "Homosexual Behavior in Cross-Cultural Perspective". A *Homosexual Behavior: A Modern Reappraisal*, editat per J. Marmor, 100-122. New York: Basic Books.

Carrol, Louis. [2013]. *Alicia en el País de les Meravelles*. Barcelona: Edicions 62.

Carter, David. 2010 [2004]. *Stonewall: The Riots that Sparked the Gay Revolution*. St. New York: Martin's Griffin.

Casell, Joan. 1988. "The relationship of the observer to observed when studying up". *Studies in Qualitative Methodology: A Research Annual Vol.1, Conducting Qualitative Research*, editat per Robert G. Burgess, 89-108. London: JAI Press.

Castellanos, Jordi. 2005. "L'atracció literària del Barri Xino". *L'Avenç: Revista de historia i cultura* 306: 24-28.

Cauldwell, David O. 1949 [2006]. "Psychopathia Transexualis". A *The Transgender Studies Reader*, editat per S. Stryker i S. Whittle, 40-44. Nueva York: Routledge.

Cesara, Manda. 1982. *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*. London i New York: Academic Press.

Chauncey, George. 1989. "From Sexual Inversion to Homosexuality: The Changing Medical Conception of Female 'Deviance'". A *Passion and Power: Sexuality in History*, editat per K. Peiss i C. Simmons, 87-117. Philadelphia: Temple University Press.

Chauncey, George. 1994. *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World 1890-1940*. New York: Basic Books.

Clarke, Adele E.; Shim, Janet K.; Mamo, Laura; Fosket, Jennifer R.; Fishman, Jennifer R. 2003. "Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U.S. Biomedicine". *American Sociological Review* 68 (2), April: 161-194. Accés Novembre, 2014. url: <http://www.jstor.org/stable/1519765>

Classen, Constance. 1992. "The odor of the other: olfactori Symbolism and cultural categories". *Journal of the Society for Psychological Anthropology, ETHOS* 20(2): 133-166. Accés Setembre, 2015. url:

<http://onlinelibrary.wiley.com.ezproxy.sussex.ac.uk/doi/10.1525/eth.1992.20.2.02a00010/epdf>

Classen, Constance; Howes, David Synnott; Anthony. 1994. *Aroma: the cultural history of smell*. London: Routledge.

Clifford, James. 1992. "Traveling Cultures". A *Cultural Studies*, editat per L. Grossberg, C. Nelson i P. Treichler, 96-116. London i New York: Routledge.

Clifford, James. 1997. "Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology". A *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, 52-91. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Cochran, Susan D.; Drescher, Jack; Kismödi, Eszter; Giami, Alain; García-Moreno, Claudia; Atalla, Elham; Marais, Adele; Meloni Vieirah, Elisabeth; Reedi, Geoffrey M. 2014. *Proposed declassification of disease categories related to sexual orientation in the 'International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems' (ICD-11)*. Accés Març, 2015. url: <http://www.who.int/bulletin/volumes/92/9/14-135541.pdf>

Cohen-Emerique. Margalit. 2011. *Pour une approche interculturelle en travail social: Théories et pratiques*. Rennes: Presses de L'EHESP.

Combahee River Collective. 2012 [1977]. "Un manifiesto feminista Negro". A *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos*, editat per R(L) Platero, 74-86. Barcelona: Bellaterra.

Collier, Jane i Rosaldo, Michelle. 1981. "Politics and gender in simple societies". A *Sexual Meanings*, editat per S. Ortner i H. Whitehead, 285-329. Cambridge: Cambridge University Press.

Connell, Raewyn W. 2010 [2006]. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.

Correa-Urquiza, Martín. 2009. "*Radio Nikosia. La rebelión de los saberes profanos*" (*Otras prácticas, otros territorios para la locura*). PhD, diss., Universitat Rovira i Virgili.

Côté, James E. 1992. "Was Mead Wrong about Coming of Age in Samoa? An Analysis of the Mead/Freeman Controversy for Scholars of Adolescence and Human

Development”. *Journal of Youth and Adolescence* 21(5): 499-527. Accés Febrer, 2015. doi: 0047-2891/92/1000-0499\$06.50/0

Cortázar, Julio. 2008 [1963]. *Rayuela*. Madrid: Cátedra.

Cowie, Elizabeth. 1993. “Pornography and Fantasy: Psychoanalytic Perspectives”. A *Sex Exposed: Sexuality and the Pornography Debate*, editat per L. Segal i M. McIntosh, 137-139. New Brunswick, N.J: Rutgers University Press.

Crenshaw, Kimberlé Williams. 1989. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics”. *University of Chicago Legal Forum* 14: 538 –54. Accés Maig, 2015. url: <http://politicalscience.tamu.edu/documents/faculty/Crenshaw-Demarginalizing.pdf>

Crenshaw, Kimberlé Williams. 2012 [1991]. “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violència contra las mujeres de color”. A *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temes contemporáneos*, editat per R(L) Platero, 87-122. Barcelona: Bellaterra.

Cruchaudet, Chloé. 2014 [2013]. *Degenerado*. Madrid: Dibbuks.

Csordas, Thomas J. 1994. “Introduction: the Body as Representation and Being-in-the-World”. A *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, editat per T.J. Csordas, 1-24. Cambridge: Cambridge University Press.

Damhorst, M. L i Reed, J. A. P. 1986. “Clothing colour value and facial expression: Effects on evaluations of female job applicants”. *Social Behaviour and Personality* 14(1): 84-89. Accés Gener, 2015. doi: 10.2224/sbp.1986.14.1.89

Davis, Angela Y. 1981. *Women, Race, and Class*. New York: Random House.

D'Exaerde, Caroline de Kerchove. 2001. *Dedoublement: the negotiation of gender in transvestism*. PhD diss., Durham University.

De Landa, Manuel. 2012 [2003]. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London; New York: Bloomsbury.

De Landa, Manuel. 2006. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social*

Complexity. New York: Continuum.

De Lauretis, Teresa. 1989. *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Londres: Macmillan Press.

Deleuze, Gilles i Guattari, Félix. 1988 [1980]. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrènia*. València: Pre-textos.

Del Valle, Teresa. 1999 [1997]. “Procesos de la memoria: Cronotopos genèricos”. *La Ventana* 9: 7-42. ISBN 84-344-2214-X

De Mauro, Tullio. 2000. *Grande Dizionario Italiano dell’Uso*. Torino: Paravia.

Demetrio Crespo, Eduardo. 1999. *Prevención especial e individualización judicial de la pena*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca.

Derrida, Jacques. 1997 [1994]. *Fuerza de Ley: El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.

Derrida, Jacques. 1977 [1972]. *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta*. València: Pre-textos.

Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Devor, Holly. 1989. *Gender Blending. Confronting the Limits of Duality*. Bloomington: Indiana University Press.

Diamond, Milton i Karen, Arno. 1980. *Sexual decisions*. Boston: Little, Brown.

Dixon, Dwight. 1985. “Perceived Sexual Satisfaction and Marital Happiness of Bisexual and Heterosexual Swinging Husbands”. *Journal of Homosexuality* 11(1-2): 209-222. Accés Abril 2014. doi: 10.1300/J082v11n01_15.

Dobles Oropeza, Ignacio. 2000 [1990]. “Apuntes sobre psicología de la tortura”. A *Psicología social de la Guerra*, coordinat per I. Martín-Baró, 197-208. San Salvador: UCA Editores.

Docter, Richard F. 1988. *Transvestites and Transsexuals: Towards a Theory of Gender Behavior*. New York: Plenum Press.

Domingo Loren, Victoriano. 1978. *Los homosexuales frente a la ley*. Barcelona: Plaza y Janés.

Douglas, Mary. 2007 [1966]. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva visión.

Douglas, Mary. 1978 [1971]. *Símbolos naturales: Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.

Dreger, Alice Domurat. 1998. *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Cambridge: Harvard University Press.

Duggan, Lisa. 2002. "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism". A *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, editat per R. Castronovo i D. D. Nelson, 175-195. Durham: Duke University Press.

Duque, Tiago. 2009. *Montagens e Des-Montagens: vergonha e estigma na construção das travestilidades na adolescência*. Màster diss., Universidade Federal de São Carlos.

Durkheim, Émile. 1994 [1895]. *Las Reglas del método sociológico*. Barcelona: Altaya.

Durkheim, Émile. 2014 [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.

Dubisch, Jill. 1995. "Lovers in the field. Sex, dominance, and the female anthropologist". A *Taboo. Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*, editat per D. Kulick i M. Willson, 29-50. London i New York: Routledge.

Dynes, Wayne R. 1990. *Encyclopedia of Homosexuality* [vol.2]. London: San James Press.

Ealham, Chris. 2005. *La lucha por Barcelona. Clase, cultura y conflicto 1898-1937*. Madrid: Alianza.

Ekins, Richard. 1997. *Male Femaling: A Grounded Theory Approach to Cross-dressing and Sex-changing*. New York: Routledge.

Ekins, Richard i King, Dave. 1997. "Blending Genders: Contributions to the Emerging Field of Transgender Studies". *The International Journal of Transgenderism* 1(1): 1-18.

- Ekins, Richard i King, Dave. 2005. "Virginia Prince. Transgender Pioneer". *International Journal of Transgenderism* 8(4): 5-15. Accés Desembre, 2014. doi: 10.1300/J485v08n04_02
- Ellis, Henry Havelock. 1913. "Sexo-Aesthetic Inversion". *Alienist and Neurologist* 34(1): 3-14; 34(2): 1-31.
- Ellis, Henry Havelock. 1937 [1928]. *Studies in the psychology of sex. Eonism and the other supplementary studies VII [vol.III]* Random House. url: <http://www.unz.org/Pub/EllisHavelock-1936v03-2g00001>
- Ellis, Henry Havelock i Symonds, John A. 1994 [1896]. *Sexual Inversion*. North Stratford: Ayer Company Publishers.
- Enguix, Begonya. 2009. "Espacios y Disidencias: el Orgullo LGTB". *Quaderns-e, Institut Català d'Antropologia* 14(b) Miscel·lània: 1-34. Accés Octubre 2014. url: http://www.antropologia.cat/files/Microsoft%20Word%20%20Enguix_orgullo.DEF_.doc.pdf
- Entwistle, Joanne. 2005 [2001]. "The Dressed Body". *A Body Dressing*, editat per J. Entwistle i E. Wilson, 33-58. Oxford: Berg.
- Entwistle, Joanne. 2007 [2000]. *The Fashioned Body: theorizing fashion and dress in modern society*. Cambridge: Polity Press.
- Entwistle, Joanne i Wilson, Elizabeth. 1998. "The Body Clotched". Catàleg *100 Years of Art and Fashion*. London: Hayward Gallery.
- Epstein, Arthur W. 1973. "The Relationship of Altered Brain States to Sexual Psychopathology". *A Contemporary Sexual Behaviour: Critical Issues in the 1970's*, editat per J. Zubin i J. Money, 297-310. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Eskalera Karakola. 2004. "Prólogo". *A Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* de b. hooks, A. Brah, Ch. Sandobal, G. Anzaldúa..., 9-32. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Espejo, Beatriz. 2009. *Manifiesto puta*. Barcelona: Bellaterra.

Esteban, Mari Luz. 2004. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.

Esteban, Mari Luz. 2011. *Crítica del Pensamiento Amoroso. Temas contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra.

Esteban, Mari Luz. 2014. “Relaciones amorosas y comunidades de apoyo mutuo: diálogos con los estudios del parentesco y la familia desde las experiencias de mujeres feministas vascas”, comunicació presentada al XIII Congr s d’Antropologia: Perifèries, Fronteres i Diàlegs de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Tarragona, Catalunya, 2-5 de Setembre.

Esteban, Mari Luz. 2015. “La reinvencción de la política y la reivindicación de la vulnerabilidad. De somatizaciones teóricas, políticas y etnogr ficas”, ponència-marc presentada al Congrés Internacional Afecte, Corporeïtat i Política de la UAB, Bellaterra, Catalunya, 12-14 de Febrer.

Evans, David T. 1993. *Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities*. London, New York: Routledge.

Fabian, Johannes. 1971. “Language, history and anthropology”. *Journal of the Philosophy of the Social Sciences* 1(1): 19-47. Acc s Febrer, 2015. doi: 10.1177/004839317100100102

Farré, Josep Maria. 1980. “No hay perversi n que valga”. *Ajoblanco* 34: 40.

Fausto-Sterling, Anne. 1993. “The five sexes: Why male and female are not enough”. *The Sciences* 33(2): 20-24. Acc s Maig, 2015. url: http://www.researchgate.net/profile/Anne_Fausto-Sterling/publication/239657377_The_Five_Sexes_Why_Male_and_Female_Are_Not_Enough/links/00b7d525802a725b6b000000.pdf?disableCoverPage=true#pdfjs.action=download

Fausto-Sterling, Anne. 2006 [2000]. *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.

Federoff, John P. 1988. “Buspirone Hydrochloride in the Treatment of Transvestic Fetishism”. *Journal of Clinical Psychiatry* 49: 408-409.

Feinberg, Leslie. 1996. *Transgender Warriors: Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*. Boston: Beacon Books.

Fernández, Miquel. 2014. *Matar al Chino. Entre la revolución urbanística y el asedio urbano en el barrio del Raval de Barcelona*. Barcelona: Virus.

Fernández, Sandra i Araneta, Aitzole. 2013. “Genealogías trans(feministas)”. A *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, editat per M. Solá i E. Urko, 45-58. Txalaparta: Madrid.

Ferri, Enrico (1929 [1892]). *Sociologia Criminale*. Torino: Fratelli Bocca.

Fenichel, Otto. 1930. “The Psychology of Transvestism”. *International Journal of Psychoanalysis* 11: 212-237.

Federici, Silvia. 2010 [2004]. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.

Ferrándiz, Francisco i Feixa, Carles. 2005. *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*. Barcelona: Anthropos.

Fisk, Norman. 1974. “Gender Dysphoria Syndrome: The Conceptualization that Liberalizes Indications for Total Gender Reorientation and Implies a Broadly based Multi-dimensional Rehabilitative Regimen-Editorial comment”. A *Male Transsexualism*. West J Med 120:386-391. Accés Novembre, 2014. url: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1130142/pdf/westjmed00309-0060.pdf>

Fluvià, Armand de. 2003. *El moviment gai a la clandestinitat del franquisme (1970-1975)*. Barcelona: Laertes.

Foucault, Michel. 2001 [1977]. “Le jeu de Michel Foucault”. A *Dits et écrits II, 1976-1988*, de M. Foucault, 298-329. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel. 2002 [1975]. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel. 2005 [1976]. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

- Fox-Keller, Evelyn. 1991 [1985]. *Reflexiones sobre género y ciencia*. València: Alfons el Magnànim.
- Frank, Katherine. 2008. “‘Not Gay, but Not Homophobic’: Male Sexuality and Homophobia in the ‘Lifestyle’”. *Sexualities* 11 (4): 435-454. Accés Abril 2014. doi: 10.1177/1363460708091743.
- Frankis, Jamie S. i Flowers, Paul. 2009. “Public Sexual Cultures: a systematic review of qualitative research investigating men's sexual behaviours with men in public places”. *Journal of Homosexuality* 56(7): 861-893. doi: 10.1080/00918360903187846
- Frazer, James G. 1936 [1906]. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* [Part IV, Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion vol. II]. London: Macmillan and Co.
- Freeman, Derek. 1983. *Margaret Mead and Samoa: the Making and Unmaking of Anthropological Myth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Freud, Sigmund. 1962 [1905]. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. London: Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis.
- Freud, Sigmund. 1955 [1917-1919]. *From the History of an Infantile Neurosis. Complete Psychological Works, Standard Edition*, vol. 17. London: Hogarth.
- Freund, Kurt; Nagler, Ernes; Langevin Ronald; Zajac, Andrew; Steiner, Betty. 1974. “Measuring feminine gender identity in homosexual males”. *Archives of Sexual Behavior* 3(3): 249-260. Accés Març, 2015. doi: 10.1007/BF01541488
- Freund, Kurt; Steiner, Betty W. i Chan, Samuel. 1982. “Two types of cross-gender identity”. *Archives of Sexual Behavior* 11: 49-63.
- Frye, Phyllis. 2000. “Facing discrimination, organizing for freedom: the transgender community”. A *Creating Change: Sexuality, Public Policy, and Civil Rights*, editat per J. D’Emilio, W. Turner i V. Urvashi, 451-468. New York: St. Martin’s Press.
- Fuss, Diana. 1989. *Essentially Speaking*. London: Routledge.
- Galván, Valentín. 2010. *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*. Madrid: Traficantes de sueños.

Gamman, Lorraine i Makinen, Merja. 1994. *Female Fetishism: A New Look*. London: Lawrence&Wishart.

Garber, Marjorie B. 1992. *Vested Interests: Cross-dressing&Cultural Anxiety*. New York: Routledge.

García-Santesmases Fernández, Andrea. 2014. “Dilemas feministas y reflexiones encarnadas: El estudio de la identidad de género en personas con diversidad funcional física”. *Athenea Digital* 14(4): 19-47. Accés Maig, 2015. doi: 10.5565/rev/athenea.1353

García-Santesmases Fernández, Andrea. 2015. “El cuerpo en disputa: cuestionamientos a la identidad de género desde la diversidad funcional”. *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* 9(1): 41-62. url: <http://www.intersticios.es/article/viewFile/14343/9472>

Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Malden: Polity Press&Blackwell Publishing.

Garland-Thomson, Rosemarie. 2005. “Feminist Disability Studies”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30(2): 1557-1587. Accés Juny, 2015. doi: 10.1086/423352.

Garland-Thomson, Rosemarie. 2011. “Integrating disability, transforming feminist theory”. A *Feminist Disability Studies*, editat per K. Q. Hall, 13-48. Bloomington: Indiana University Press.

Garlinger, Patrick Paul. 2000. “Dragging Spain into the Post-Franco’s Era: Transvestism and National identity in *Una mala noche la tiene cualquiera*”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* XXIV (2): 363-381.

Garofalo, Raffaele. 1880. *Di un Criterio Positivo della Penalità*, Napoli: Leonardo Vallardi.

Geddes, Patrick i Thomson, J. Arthur. 1889. *The Evolution of Sex*. London: Walter Scott. Accés Maig, 2015. url: <https://archive.org/stream/evolutionsex01geddgoog#page/n7/mode/2up>

Geertz, Clifford. 1995 [1974]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Genet, Jean. 2010 [1949]. *Diario del ladrón*. Barcelona: Rba.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and self-identity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 1992. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press.
- Gil de Biedma, Jaime. 1978. “Homosexualidad en la Generación del 27. Una conversación con Jaime Gil de Biedma, por Bruce Swansey y José Ramón Enríquez”. A *El homosexual ante la sociedad enferma*, compilat per J. R. Enríquez, 195-216. Barcelona: Tusquets.
- Glaser, B i Strauss, A. 1967. “Awareness contexts and social interaction”. *American Sociological Review* 29: 669-679. Accés Desembre, 2014. url: <http://www.jstor.org.ezproxy.sussex.ac.uk/stable/pdf/2091417.pdf?acceptTC=true>
- Goffman, Erving. 1979 [1971]. *Relaciones en público: microestudios del orden público*. Madrid: Alianza.
- Goffman, Erving. 2009 [1959]. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, Erving. 2001 [1961]. *Internados: sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, Erving. 2008 [1963]. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez-Gil, Esther; Gómez, Angel; Cañizares, Silvia; Gillamón, Antonio; Rametti, Giuseppina; Esteva, Isabel; Vázquez, Alexandra; Salamero-Baró, Manuel. 2012. “Clinical Utility of the Bem Sex Role Inventory (BSRI) in the Spanish Transsexual and Nontranssexual Population”. *Journal of Personality Assessment* 94(3): 304–309. Accés Juliol, 2015. doi: 10.1080/00223891.2011.650302.
- González-Ledesma. 1986. “El enigma del agente de la ley ‘que disparava sin darse cuenta’”. *La Vanguardia*, 18 de Gener.

Grabham, Emily; Cooper, Davina; Krishnadas, Jane; Herman, Didi. 2008. *Intersectionality and Beyond. Law, power and the politics of location*. New York: Routledge-Cavendish.

Grant, Vernon W. 1960. "The Cross-Dresser: A Case Study". *Journal of Nervous and Mental Disease* 131(2): 149-159. Accés Març, 2015. doi: 10.1097/00005053-196008000-00008

Gregori Flor, Núria. 2006. "Los cuerpos ficticios de la biomedicina. El proceso de construcción del género en los protocolos médicos de asignación de sexo en bebés intersexuales". *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana* 1(1): 103-124. Accés Maig, 2015. url: <http://www.redalyc.org/pdf/623/62310108.pdf>

Gregori Flor, Núria. 2015. *Encuentros y des-encuentros en torno a las intersexualidades/DSD: Narrativas, procesos y emergencias*. PhD. diss., Universitat de València.

Guillo Arakistain, Miren. 2013. "La in-corporación de la investigación: Políticas de la menstruación y cuerpos (re)productivos". *Nómadas (Col)* 39, Octubre: 233-245. Accés Novembre, 2014. url: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105129195016>

Guzman, Paco i Platero, Lucas. 2012. "Passing, enmascaramiento y estrategias identitarias: diversidades funcionales y sexualidades no normativas. A *Intersecciones: Cuerpos y Sexualidades en la encrucijada*, editat per R(L). Platero, 125- 159. Barcelona: Bellaterra.

Gutheil, Emil. 1930 [1922]. "An Analysis of a Case of Transvestism". A *Sexual Aberrations: The Phenomenon of Fetishism in Relation to Sex*, editat per W. Stekel, 281-318. New York: Liveright Publishing Co.

Hakim, Catherine. 2011. *Erotic Capital: The Power of Attraction in the Boardroom and the Bedroom*. New York: Basic Books.

Hamburger, Christian; Sturup, George K. i Dahl-Iversen. 1953. "Transvestism: Hormonal, Psychiatric, and Surgical Treatment". *Journal of the American Medical Association* 152(2): 391-396. Accés Març, 2015. doi: 10.1001/jama.1953.03690050015006.

Haraway, Donna. 1988. "Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective". *Feminist Studies* 14(3): 575-599. Accés Maig, 2015. doi: 10.2307/3178066

Haraway, Donna. 1991. "A cyborg manifesto: science, technology, and socialist feminism in the late twentieth century". A *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of the nature*, editat per D. Haraway, 149-181. New York: Routledge.

Harding, Sandra. 1996 [1987]. *¿Existe un método feminista? Ciencia y Feminismo*. Madrid: Morata.

Hausman, Bernice. 1998 [1992]. "En busca de la subjetividad: transexualidad, medicina y tecnologías de género". A *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, compliat per J.A. Nieto, 193-227. Talasa: Madrid.

Hegel, Georg W.F. 1972 [1807]. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.

Hekma, Gert. 1994. "'A Female Soul in a Male Body': Sexual Inversion as Gender Inversion in Nineteenth-Century Sexology". A *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, editat per G. H. Herdt: 213-239. New York: Zone Books.

Helperin, David. 2012. *How to Be Gay*. Cambridge, Mass.; London: Belknap.

Herdt, Gilbert H. 1992 [1984]. *Homosexualidad ritual en Melanesia*. Madrid: Fundación Universidad Empresa.

Herdt, Gilbert. 1996. "Introduction. Third Sexes and Third Genders". A *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, editat per G. Herdt, 21-81. New York: Zone Books.

Herzer, Manfred. 1985-1986. "Kertbeny and nameless love". *Journal of Homosexuality* 12(1): 1-26. Accés Març, 2015. doi: 10.1300/J082v12n01_01

Heusch, Luc de. 1973. "Posesión y chamanismo". A *Estructura y praxis: Ensayos de antropología teórica*. México: Siglo XXI.

Hill Collins, Patricia. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman.

Hill, Robert. 2011. “‘We share a Sacred Secret’: Gender, Domesticity, and Containment in Transvestia’s Histories and Letters from Crossdressers and Their Wives”. *Journal of Social History* 44(3): 729-750. Accès Febrer, 2015. doi: 10.1353/jsh.2011.0009

Hill, Darryl B. 2005. “Sexuality and Gender in Hirschfeld’s *Die Transvestiten*: A Case of the Elusive Evidence of the Ordinary”. *Journal of the History of Sexuality* 14(3): 316-332. Accès Març, 2015. doi: 10.1353/sex.2006.0023

Hirschfeld, Magnus. 1923. “Die Intersexuelle Konstitution”. *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen mit besonderer Berücksichtigung der Homosexualität* 23: 3-27.

Hirschfeld, Magnus. 1991 [1910]. *Transvestites: The Erotic drive to Cross Dress*. Buffalo: Prometheus [Traducció de l’original: *Die Transvestiten; ein Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb mit umfangreichem casuistischen und historischen Material*].

Hollander, Anne. 1994. *Sex and suits. The evolution of modern dress*. New York: Alfred A. Knopf.

Holt, Martin i Griffin, Christine. 2003. “Being Gay, Being Straight and Being Yourself: local and global Reflections on Identity, Authenticity and the Lesbian and Gay Scene”. *European Journal of Cultural Studies* 6: 404-425. Accès Octubre, 2014. doi: 10.1177/13675494030063008

hooks, bell. 1981. *Ain’t I a Woman. Black women and feminism*. Boston, MA: South End Press.

Hubbard, Phil. 2001. “Sex Zones: Intimacy, Citizenship and Public Space”. *Sexualities* 4 (1): 51-71. Accès Octubre 2014. doi: 10.1177/136346001004001003.

Hubbard, Ruth. 1997 [1990]. *The Politics of Women's Biology*. New Brunswick: Rutgers.

Huber, Jonathan D. i Kleinplatz, Peggy J. 2002. “Sexual Orientation Identification of Men who have sex with men in public settings in Canada”. *Journal of Homosexuality* 42(3): 1-20. Accès Gener, 2015. doi: 10.1300/J082v42n03_01

ideadestroyingmuros. 2014a. *Arcipelaghi in lotta. Le isole postesotiche* [Diari de la instal·lació a paris8, bâtimentB2, 5-28 de Maig del 2014]. Accés Febrer, 2015. url: <http://www.ideadestroyingmuros.info/files/arcipealghiIT.pdf>

ideadestroyingmuros. 2014b. “No somos islas, sino que habitamos las islas”. *Diagonal Periódico.net* 234. [Entrevista d’Alba Barbé i Serra]. Accés Febrer, 2015. url: <https://www.diagonalperiodico.net/culturas/24750-no-somos-islas-sino-habitemos-islas.html>

Illouz, Eva. 2012. *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Madrid: Katz Editoriales.

Jabardo, Mercedes. 2012. *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Jacobs, Sue-Ellen. 1983. “Comment on Callender and Kochems” a “The North American Berdache”, de Ch. Callender i L. Kochems. *Current Anthropology* 24(4): 459-460. Accés Maig, 2015. doi: 10.1086/203030

Jaspal, Rusi i Cinnirella, Marco. 2010. “Coping with potentially incompatible identities: Accounts of religious, ethnic and sexual identities from British Pakistani men who identify as Muslim and gay”. *British Journal of Social Psychology*, 49(4): 849–870. Accés Octubre, 2014. doi: 10.1348/014466609X485025

Jaspal, Rusi i Siraj, Asifa. 2011. “Perceptions of ‘coming out’ among British Muslim gay men”. *Psychology&Sexuality* 2(3): 183-197. Accés Octubre 2014. doi: 10.1080/194119899.2010.526627.

Jeffrey, Sheila. 2014. *Gender Hurts: A Feminist Analysis of the Politics of Transgenderism*. New York: Routledge.

Johnson, Paul i Lawler, Steph. 2005. “Coming home to Love and Class”. *Sociological Research Online* 10(3). Accés Maig 2014. <http://www.socresoline.org.uk/10/3/johnson.html>.

Jung, Carl Gustav. 1953 [1928]. “The relations between the ego and the uncscious”. *Collected Works*, vol. 7: *Two Essays on Analytical Psychology*. London: Routledge&Kegan Paul.

Juris, Jeffrey S. 2005. "Violencia representada e imaginada. Jóvenes activistas, el Black Bloc y los medios de comunicación en Génova". A *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violència*, editat per F. Ferrándiz i C. Feixa, 185-208. Barcelona: Anthropos.

Justinne, Júlia. 2012. *Futuro Perfecto 1.916-1.919. Avatar 1.940-1946*. Obra inèdita.

Kaiser, Susan. 2005 [2001]. "Minding Appearances: Style, Truth, and Subjectivity". A *Body Dressing*, editat per J. Entwistle i E. Wilson, 79-102. Oxford: Berg.

Kaiser, Susan i Nagasawa R.H i Hutton, S.S. 1991. "Fashion, Postmodernity, and Personal Appearance: A Symbolic Interactionist Formulation". *Symbolic Interaction* 14(2): 165-185. Accés Gener, 2015. doi: 10.1525/si.1991.14.2.165

Kates, Steven M. i Belk, Russell W. 2001. "The Meanings of Lesbian and Gay Pride Day: Resistance through Consumption and Resistance to Consumption". *Journal of Contemporary Ethnography* 30: 392-429. Accés Octubre 2014. doi: 0.1177/089124101030004003.

Kendel, Monica; Devor, H. I Strapko, Nancy. 1997. "Feminist and Lesbian Opinions About Transsexuals." A *Gender Blending* editat per Bonnie, V. Bullough, J. Elias, 146-159. New York: Prometheus.

Kessler, Suzanne J. i McKenna, Wendy. 1978. *Gender: an Ethnomethodological Approach*. New York: John Wiley&Sons.

Kimmel, Michael S. 1997. "Masculinity as Homophobia: Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity". A *Toward a New Psychology of Gender*, editat per M. M. Gergen and S. N. Davis, 223-242. New York: Routledge.

King, Dave. 1993. *The Transvestite and the Transsexual: Public Categories and Private Identities*. Brookfield: Avebury.

Kinsey, Alfred C.; Pomeroy, Wardell B. i Martin, Clyde E. 1948. *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia: Saunders.

Kinsey, Alfred C.; Pomeroy, Wardell B.; Martin, Clyde E i Gebhard, P. H. 1953. *Sexual Behavior in the Human Female. Volume Two*. Philadelphia: Saunders.

- Klein, Naomi. 1999. *No logo: Talking aim at the brand bullies*. New York: Picador.
- Klesse, Christian. 2006. "Polyamory and its 'Others': Contesting the Terms of Non-Monogamy". *Sexualities* 9 (5): 565-583. Accés Abril 2014. doi: 10.1177/1363460706069986.
- Kluckhohn, Clyde; Murray, Henry A. i Schneider, David M. 1969 [1948]. *La Personalidad en la naturaleza, la sociedad y la cultura*. Barcelona: Grijalbo.
- Krafft-Ebing, Richard von. 2012 [1894]. *Psychopathia sexualis. With Especial Reference to Contrary Sexual Instinct; A Medico-Legal Study*. Accés Gener, 2015. url: https://archive.org/stream/PsychopathiaSexualis1000006945/Psychopathia_Sexualis_1000006945#page/n199/mode/2up
- Kulick, Don. 1995. "Introduction. The sexual life of anthropologists: erotic subjectivity and ethnographic work". A *Taboo. Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*, 1-28. London i New York: Routledge.
- Kulick, Don. 1998. *Travesti. Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kulick, Don i Willson, Margaret. 1995. *Taboo. Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London i New York Routledge.
- Kunzle, David. 1982. *Fashion and Fetishism. A Social History of the Corset, Tight-Lacing and Other Forms of Body-Sculpture in the West*. Totowa, N.J: Rowman and Littlefield.
- Laqueur, Thomas. 1994 [1990]. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Langarita Adiego, José Antonio. 2013. "Apropiaciones furtivas de espacios públicos: Intercambio sexual anónimo entre hombres en el entorno urbano". *Quaderns-e, Institut Català d'Antropologia*, 18(1): 99-113. Accés Gener, 2015. url: [http://www.antropologia.cat/files/Quaderns-e%2018\(1\)%20article7.pdf](http://www.antropologia.cat/files/Quaderns-e%2018(1)%20article7.pdf)
- Langarita Adiego, José Antonio. 2014. *Intercambio sexual anónimo en espacios públicos. La práctica del cruising en el parque de Montjuïc, Gavá y Sitges*. PhD diss., Universitat de Barcelona.

Larrea Killinger, Cristina. 1997. *La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos*. Quito: Abya-Yala.

Lasègue, Charles E. 1877. *Les exhibitionistes*. France: L'union medicale, Troisieme series.

Lassiter, Luke. E. 2005. "Collaborative Ethnography and Public Anthropology". *Current Anthropology* 46 (1): 83-106. Accès Març, 2015. url: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/425658> .

Latour, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été moderns. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.

Latour, Bruno. 1993. *We have never been modern*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.

Latour, Bruno i Woolgar, Steve. 1995 [1979]. *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza.

Levins, Aurora. 2004 [2001]. "Intelectual orgánica certificada". A *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* de b. hooks, A. Brah, Ch. Sandobal, G. Anzaldúa..., 63-70. Madrid: Traficantes de Sueños.

León, Emma. 2011. *El Monstruo en el Otro. Sensibilidad y Coexistencia Humana*. Madrid: Sequitur.

Lévi-Strauss, Claude. 1985. *La via de las máscaras*. México DF: Siglo XXI.

Lind, Gregg. 2005. "Coming Out Swinging". *Journal of Bisexuality* 5(2-3): 163-170. Accès Abril 2014. doi: 10.1300/J159v05n02_20

Lindgren, Thomas W. i Pauly, Ira B. 1975. "A Body Image Scale for Evaluating Transsexuals". *Archives of Sexual Behavior* 4(6): 639-656. Accès Març, 2015. doi: 10.1007/BF01544272

Lipovetsky, Gilles. 1994. *The empire of fashion: Dressing modern democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Lombroso, Cesare. 1889 [1876]. *L'Uomo Delinquente: In rapporto all'antropologia, giurisprudenza e alle discipline carcerarie*. Torino: Fratelli Bocca.
- Longino, Helen. 2001. *Science as Social Knowledge and the Fate of Knowledge*. Princeton, N.J; Chichester: Princeton University Press.
- Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg, N.Y: Crossing Press.
- Loudet, Osvaldo. 1939. "Los índices médico-psicológicos y legales de la peligrosidad". *Revista Anales de la Sociedad Argentina de Criminología* IV. Buenos Aires: Talleres gráficos de la Penitenciaría Nacional.
- Luhmann, Niklas. 2010. *Love. A Sketch*. Cambridge: Polity.
- Lukianowicz, N. 1959. "Survey of Various Aspects of Transvestism in Light of our Present Knowledge". *Journal of Nervous and Mental Disease* 128(1): 36-64.
- Lurie, Alison. 1992 [1981]. *The Language of Clothes*. London: Bloomsbury.
- Llamas, Ricardo i Vila, Fefa. 1997. "Spain: Passion for Life. Una historia del movimiento de lesbianes y gays en el Estado español". *A ConCiencia de un singular deseo: estudios lesbianos y gays en el Estado espanyol* compilat per X. M. Buxán, 189-224. Barcelona: Laertes.
- Llop, Josep. 1977. "Reflexiones críticas sobre el combate sexual". *Negaciones* 4: 518 (juliol-setembre).
- MacKenzie, Gordene. 1994. *Transgender Nation*. Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press.
- Madrid, Francisco. 1925. "Los bajos fondos de Barcelona". *El Escándalo* 1(Octubre): 4-5.
- Madrid, Francisco. 1926. *Sangre en Atarazanas*. Barcelona: La Flecha.
- Maffesoli, Michel. 1988. "Jeux De Masques: Postmodern Tribalism". *Design Issues* IV(1-2): 141-151.

Maffesoli, Michel. 1996. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage.

Malinowski, Bronislaw. 1971 [1932]. *La vida sexual de los salvajes del noroeste de Melanesia*. Madrid: Morata.

Malinowski, Bronislaw. 1989 [1967]. *Diario de campo en Melanesia*. Barcelona: Júcar.

Marcos Mota, Rafael. 2012. “Secta Ciencia Ficción y Travesti”, comunicació presentada a les Jornades Campceptualismos del Sur. Tropicamp, polítiques performatives i subalternitat. Barcelona, Catalunya, 19-20 de Novembre. Àudio disponible: <http://www.macba.cat/es/video-campceptualismos-r-marcosmota>

Martín, Aurelia. 2008 [2006]. *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Cátedra.

Martínez, Ángel. 2000. “Anatomía de una ilusión. El DSM-IV y la biologización de la cultura”. A *Medicina y Cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*, editat per E. Perdigueros i J. M. Comelles, 249-276. Barcelona: Bellaterra.

Martínez, Ángel. 2008. *Antropología Médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona: Anthropos.

Martínez, David Pere i Pallarés, Joan. 2013. “Riesgos, daños y placeres. A modo de introducción de un manual para entender las drogas”. A *De riesgos y placeres. Manual para entender las drogas*, editat per D. P. Martínez i J. Pallarés, 23-36. Lleida: Milenio.

Martínez-Guzmán, Antar i Montenegro, Marisela. 2010. “Producciones narrativas: transitando conocimientos encarnados”. A *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, editat per M. Missé i G. Coll-Planas, 229-264. Madrid: Egalés.

Marzullo, Michel A. i Libman, Alyn J. 2009. *Research overview. Hate Crimes and Violence against Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender People*. Human Rights Campaign Foundation, Washington DC.

Mas, Jordi. 2014. *Subjetividades y cuerpos gestionados. Un estudio sobre la patologización y medicalización del transgénero*. PhD diss., Universitat de Barcelona.

- Mas, Jordi i Guasch, Oscar. 2014. “La construcción médico-social de la transexualidad en España (1970-2014)”. *Gazeta de Antropología* 30(3). Accés Maig, 2015. url: http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/GA-30-3-06-Oscar-Guasch_Jordi-Mas.pdf
- Mauss, Marcel. 1969 [1921]. “L’expression obligatoire des sentiments (Rituels oraux funéraires australiens)”. *Ouevres*, Minuit Paris 3 : 269-302.
- Mauss, Marcel. 1992 [1936]. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mauss, Marcel. 2006 [1947]. *Manual de etnografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mbembe, Achille. 2001. *On the Postcolony*. Berkley: University of California Press.
- McCall, Leslie. 2005. “The Complexity of Intersectionality”. *Journal of Women in Culture and Society* 30(3): 1771-1800. Accés Maig, 2005. doi: 10.1086/426800
- McDonogh, Gary. 1987. “The geography of evil: Barcelona’s Barrio Chino”. *Anthropological Quarterly* 60(4): 174-184. Accés Abril, 2015. doi: 10.2307/3317657
- McDonogh, Gary W. 2003. “Myth, Space, and Virtue: Bars, Gender, and Change in Barcelona’s Barrio Chino”. A *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, editat per S. M. Low i D. Lawrence-Zuñiga, 264-283. Cornwall: Wiley-Blackwell.
- McRuer, Robert. 2006. *Crip Theory: Cultural signs of Queerness and Disability*. New York: New York University Press.
- Mead, Margaret. 1928. *Coming of age in Samoa; a Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. New York: William Morrow&Company. <https://ia802701.us.archive.org/26/items/comingofageinsam00mead/comingofageinsam00mead.pdf>
- Mead, Margaret. 2006 [1935]. *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Paidós.
- Mejía, Norma. 2006. *Transgenerismos: Una experiencia transsexual desde la perspectiva antropológica*. Bellaterra: Serie General Universitaria.

- Merleau-Ponty, Maurice. 2002 [1945]. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge Kegan and Paul.
- Mesalles, Jordi. 1977. "Travesti: gesto y deseo". *El Viejo Topo* 12: 64-66.
- Meyerowitz, Joanne. 1998. "Sex Change and the Popular Press: Historical Notes on Transsexuality in the United States, 1930–1955". *Gay and Lesbian Quarterly* 4: 159-187. Accés Març, 2015. doi: 10.1215/10642684-4-2-159
- Meyerowitz, Joanne. 2002. *How Sex Changed: A History of Transsexuality in the United States*. Cambdrige Mass.: Harvard University Press.
- Millán, Fernando. 1978. "Entrevista al pintor Ocaña: 'No todos los travestis somos prostitutas o artistas'". *Party* 66, Juliol.
- Minh-ha, Trinh T. 1986-1987. ed. "'She, The Inappropriate/d Other', focusing on postcolonial women as writing and written subjects". *Discourse* 8: Fall-Winter.
- Minh-ha, Trinh T. 2015. *Inappropriate/d Artificiality* [Entrevista de Marina Grzinic]. Accés Febrer, 2015. url: <http://trinhminh-ha.squarespace.com/inappropriated-artificiality/>
- Mira, Alberto. 2004. *De Sodoma a Chueca. Una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*. Madrid: Egalés.
- Missé, Miquel i Coll-Planas, Gerard. 2010. *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona: Egalés.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1991. "Cartographies of Struggle: Third World Women and The Politics of Feminism". A *Third World Women and the Politics of Feminism*, editat per en Ch. T. Mohanty, A. Russo i L. Torres, 69. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade. 2008 [1985]. "Bajo los ojos de Occidente. Saber académico y discursos coloniales". A *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, compilat per S. Mezzadra, 69-102. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Moix, Terenci. 1978 [1965]. "Lilí Barcelona". A *Lilí Barcelona i altres travestís. Tots els contes I*, 179-198. Barcelona: Edicions 62.

Money, John. 1970. "Use of Androgen-depleting Hormone in the Treatment of Male Sex Offenders". *Journal of Sex Research* 6(3): 165-172. Accés Març, 2015. url: <http://www.jstor.org/stable/3811403>

Money, John; Hampson Joan G. i Hampson, John L. 1955. "An Examination of Some Basic Sexual Concepts: The Evidence of Human Hermaphroditism". *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital* 97: 301-319.

Money, John; Hampson Joan G. i Hampson, John L. 1957. "Imprinting and the Establishment of Gender Role". *Obstetrical & Gynecological Survey* 13(2): 293-295 Accés Març, 2015. doi: 10.1097/00006254-195804000-00050

Money, John i Ehrhardt, Anke A. 1972. *Man and woman, boy and girl: the differentiation and dimorphism of gender identity from conception to maturity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Moore, Henrietta L. 2009 [1991]. *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.

Moraga, Cherríe i Anzadúa, Gloria, E. 1983 [1981]. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, MA: Persephone.

Morand, Paul. 1922. *Ouvert la nuit*. Paris: Gallimard.

Morris, Rosalind. 1995. "All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender". *Annual Review of Anthropology* 24: 567- 592. Accés Octubre, 2014. doi: 10.1146/annurev.an.24.100195.003031

Moulton, John i Adams-Price, Carolyn. 1997. "Homosexuality, Heterosexuality, and Cross-Dressing: Perceptions of Gender Discordant Behavior". *Sex Roles* 37(5): 441-450. Accés Març, 2015. doi: 10.1023/A:1025661608919

Namaste, Viviane K. 2000. *Invisible Lives: The Erasure of Transsexual and Transgendered People*. Chicago: University of Chicago Press.

Nanda, Serena. 1990. *Neither Man nor Woman. The Hijras of India*. California: Wadsworth.

Nazario Luque. 1980. "La Caperucita Encantada en el Bosque Rojo". *El Víbora* 8.

- Nazario Luque. 2009 [1993]. *Alí Babá y los cuarenta maricones*. Barcelona: La Cúpula.
- Negrin, Llewellyn. 2008. *Appearance and Identity. Fashioning the Body in Postmodernity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Newton, Esther. 1993. "My Best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork". *Cultural Anthropology* 8(1): 3-23. Accés Febrer, 2015. doi: 10.1525/can.1993.8.1.02a00010
- Newton, Esther. 2011 [1972]. *Mother Camp. Female Impersonators in America*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nieto, José Antonio. 1993. *Sexualidad y deseo*. Madrid: Siglo XXI.
- Nieto, José Antonio. 1998. "Transgénero /Transexualidad: de la crisi a la reafirmación del deseo". A *Transexualidad, transgenderismo y cultura. Antropología, identidad y género*, compilat per J.A. Nieto, 5-37. Madrid: Talasa.
- Nieto, José Antonio. 2003. "Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad". A *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, editat per J.A. Nieto, 2-26. Madrid: Talasa.
- Nieto, José Antonio. 2008. *Transexualidad, intersexualidad y dualidad de género*. Barcelona: Bellaterra.
- Nixon, Kevin D. 2009. *As Drag Queens Sexist? Female Impersonation and the Sociocultural Construction of Normative Femininity*. Master diss., University of Waterloo.
- Oliva, Francesc. 1933. *Carne Cruda. La verdad sobre el Barrio Chino*. Barcelona: Adán y Eva.
- Olmeda, Fernando. 2004. *El látigo y la pluma. Homosexuales en la España de Franco*. Madrid: Oberon.
- Ovesey, Lionel i Person, Ethel. 1976. "Transvestism: A Disorder of the Sense of Self". *International Journal of Psychoanalytic Psychotherapy* 5: 219- 236. Accés Juny, 2015. doi: 10.1080/00107530.2002.10747098
- Ovidi. 1995. *Las metamorfosis*. Barcelona: Edicomunicación.

- Padullés, Jofre; Delgado, Manuel i León, Maria. 2013. *Iconoclàstia i anticlericalisme. Violència religiosa a la Catalunya contemporània*. Barcelona: Pol·len Edicions.
- Palson, Charles i Palson, Rebecca. 1972. "Swinging in Wedlock". *Society* 9(4): 28-37. Accés Abril 2014. doi: 10.1007/BF02695912.
- Pankejeff, Sergei Konstantinovitch. 1971. *The Wolf-Man, By the Wolf-Man*. New York: Basic Books.
- Paredes, Francisca. 2007. "La nación se hace carne: la construcción del travestí como metáfora de la transición en una mala noche la tiene cualquiera, de Eduardo Medicutti". *Hispanofilia* 149: 55-68.
- Patrício, Maria Cecília. 2008. *No truque: transnacionalidade e distinção entre travestis brasileiras*. PhD. diss., Universidade Federal de Pernambuco.
- Peiró, Joan. 2005. *Anys de pit i cuixa*. Barcelona: Planeta.
- Pelúcio, Lerissa. 2009. *Abjeção e Desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume; Fapesp.
- Peirón, Francesc. 2015. "La gran mentira de Bruce Jenner". *La Vanguardia*, 3 de Juny: 8-9.
- Peres, Wiliam Siqueira. 2005. *Subjetividade das Travestis Brasileiras: da vulnerabilidade da estigmatização à construção da cidadania*. PhD. diss., Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- Pérez Orozco, Amaia. 2012. "De vidas vivibles y producción imposible". *Rebelión*. url: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=144215>
- Pérez Orozco, Amaia. 2014. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflict capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Permanyer, Lluís. 2009. *El Molino: Un segle d'història*. Barcelona: Angle.
- Person, Ethel i Ovesey, Lionel. 1978. "Transvestism: New Perspectives". *Journal of the American Academy of Psychoanalysis* 6: 304-322.

Picornell, Mercè. 2010 “¿De una España *viril* a una España *travesti*? Trasgresión transgénero y subversión del poder franquista en la transición española hacia la democracia”. *Feminismo/s* 16: 281-304. Accés Maig, 2015. url: http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/19411/1/Feminismos_16_13.pdf

Pierrot. 2006. *Memorias Trans. Transexuales, transformistas y travestis*. Accés Desembre, 2014. url: http://www.carlaantonelli.com/pierrot_memorias_de_transexuales2.htm [Original: Barcelona: Morales I Torres S.L.]

Pineda, Empar. 2008. “Mi pequeña historia del lesbianismo”. A *Lesbianas. Discursos y representaciones*, coordinat per R(L). Platero, 331-355. Barcelona: Melusina.

Pitt-Rivers, Julian A. 1971 [1954]. *The People of the Sierra*. 2ªed. Chicago: University of Chicago Press.

Plummer, Ken. 1975. *Sexual Stigma: An Interactionist Account*. London: Routledge and Kegan Paul.

Plummer, Ken. 1991. “La diversidad sexual: Una perspectiva sociológica”. A *La sexualidad en la sociedad contemporánea*, editat per M. Delgado et al. Madrid: Fundación Universidad.

Plummer, Ken. 1995. *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Worlds*. Nueva York i Londres: Routledge.

Porzio, Laura. 2013. “Femenines, emocional i felices: l'estil Lolita i les seves noves pràctiques respecte a la feminitat i la bellesa”. *Quaderns, Insitut Català d'Antropologia* 29: 173-194. Barcelona: Pol·len Edicions.

Preciado, Paul (Beatriz). 2002. *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*. Barcelona: Opera Prima.

Preciado, Paul (Beatriz). 2007. “Mujeres en los márgenes: Reportaje después del feminismo”. *El País*, 13 de Gener. url: http://elpais.com/diario/2007/01/13/babelia/1168648750_850215.html

Preciado, Paul (Beatriz). 2008. *Testo Yonki*. Madrid: Espasa.

Preciado, Paul (Beatriz). 2009a. “Historia de una palabra”. *Parole de Queer*. Accés Juny, 2015. url: <http://paroledequeer.blogspot.mx/2012/04/queer-historia-de-una-palabra-por.html>

Preciado, Paul (Beatriz). 2009b. “Biopolítica del Género. La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos”. A *Conversaciones feministas: Biopolítica*, editat per VVAA. Buenos Aires: Ediciones “Ají de pollo” [Accés Setembre, 2015. url: <https://drive.google.com/file/d/0B3trCPNpEcQhWkZ1ZXhwVkkzR28/view>]

Prince, Virginia Charles. 1998 [1967]. *El Travestista y su esposa*. Accés Desembre, 2014. url: <http://www.carlaantonelli.com/EI%20travestista%20y%20su%20esposa.pdf>

Prince, Virginia Charles. 1977. *Transvestia* 18(100). Los Angeles: Chevalier Publications.

Probyn, Elspeth. 1993. *Sexing the Self: Gendered Positions in Cultural Studies*. London i New York: Routledge.

Puar, Jasbir K. 2007. *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham N.C: Duke University Press.

Puar, Jasbir K. 2012. “‘I would rather be a cyborg than a goddess’: Becoming-Intersectional in Assemblage Theory”. *philoSOPHIA* 2(1): 49-66. Accés Juny, 2015. <https://muse-jhu-edu.ezproxy.sussex.ac.uk/journals/philosophia/v002/2.1.puar.pdf>

Puig, Toni. 1977. “Yo también soy travesti”. *Ajoblanco* 19: 13-16.

Pujol, Joan; Torres, Helena i Àvila, Rubén. 2010. *Aproximació a la situació de l'homofòbia, la lesbofòbia i la transfòbia a Catalunya*. Departament d'Acció Social i Ciutdania, Generalitat de Catalunya.

Pujol, Jordi “Gina Burdel”. 2014. *Un vampiro con tacones*. Barcelona: Bellaterra.

Quesada, Carmen i Marcos, Teresa. 2012. “Estudio Comparativo de los Crímenes de Odio en el Ámbito de la Unión Europea”. ‘*Stop a los Crímenes de Odio en Europa (II)*’, *Cuadernos de Análisis*, 45: 7-30. Madrid: Movimiento contra la Intolerancia.

Rabinow, Paul. 1992. "Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality". A *Incorporations*, editat per J. Craryand i S. Kwinter, 234-252. New York: Zone.

Ramos, Juana. 2015. "Las asociaciones de transexuales". Accés 4 de Maig. url: http://transexualia.org/wp-content/uploads/2015/03/Apoyo_historiasocia.pdf

Randell, John B. 1959. "Transvestism and Trans-Sexualism: A Study of 50 Cases". *British Medical Journal* 2 (5164): 1448-1452. Accés Març, 2015. url: <http://www.jstor.org/stable/25389719>

Raymond, Janice. 1977. *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*. Boston: Beacon Press.

Raymond, Janice. 1994. "The Politics of Transgenderism" . A *Blending Genders: Social Aspects of CrossDressing and SexChanging*, editat per R. Ekins I D. King, 215-223. New York: Routledge.

Real Academia Española. 2012. *Diccionario de la lengua española (DRAE)*, Edició 22. Accés Març, 2015. url: <http://lema.rae.es/drae>

Rey-Debove, Josette i Alain Rey. 1996. *Le Petit Robert de la Langue Française*. Paris: Dictionnaires Le Robert.

Rich, Adrienne Cécile. 1977. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: Bantam Books.

Rich, Adrienne Cécile. 1980. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". *Signs, Women: Sex and Sexuality* 5(4): 631-660. Accés Maig, 2015. doi: 10.1086/493756

Riches, David. 1988 [1986]. *El fenómeno de la violencia*. Madrid: Pirámide.

Robins, Jill. 2009. "Andalucía, el travestismo y la mujer fálica: Plumas de España, de Ana Rossetti". *Lectora* 15: 135-158.

Romaní, Oriol. 2013. "Reducción de daños y control social ¿De qué estamos hablando?". A *De riesgos y placeres. Manual para entender las drogas*, editat per D. P. Martínez i J. Pallarés, 103-116. Lleida: Milenio.

Romero Bachiller, Carmen i Platero, Raquel (Lucas). 2012. "Diálogos interseccionales sobre lo butch/femme, las diásporas queer y lo trans". A *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos*, editat per R(L). Platero, 159-198. Barcelona: Bellaterra.

Rooke, Alison. 2007. "Navigating Embodied Lesbian Cultural Space: Toward a Lesbian habitus". *Space and Culture* 10: 231- 252. Accés Octubre, 2014. doi: 10.1177/1206331206298790

Rosaldo, Renato. 2000 [1989]. "Introducción: La aflicción y la ira de un cazador de cabezas". A *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, de Renato Rosaldo, 23-44. Quito: Abya-Yala.
<http://dspace.unm.edu/bitstream/handle/1928/10760/Cultura%20y%20verdad.pdf?sequence=1>

Roscoe, Will. 1996. "How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity". A *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, editat per G. Herdt, 329-371. New York: Zone Books.

Rose, Martine. 1993. "A rose by any other name – TV v. CD". *International TV Repartee* 15: 6.

Rouch, Jean. 1975. "The Camera and Man". A *Principles of Visual Anthropology*, editat per P. Hockings, 79-98. Berlín: Mouton de Gruyter.

Rozin, Paul i Fallon, April E. 1987. "A Perspective on Disgust". *Psychological Review* 94(1): 23-41. Accés Gener, 2015. doi: 10.1037//0033-295X.94.1.23

Rubin, Gayle. 1986 [1975]. "El tráfico de mujeres: Notas sobre la 'economía política' del sexo". *Nueva antropología, Revista de Ciencias Sociales* 8(30): 95-145. México DF: UNAM. Accés Març, 2015. url: <http://www.redalyc.org/pdf/159/15903007.pdf>

Rubin, Gayle. 1981. "The Leather Menace: Comments on Politics and S/M". A *Coming to Power*, editat per Samois (organització), 194-229. Boston: Alyson Publication.

Rubin, Gayle. 1989 [1984]. "Reflexionando sobre el sexo: Notas para una teoría radical de la sexualidad". A *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, editat per C. S. Vance, 113-190. Madrid: Talasa.

Ruby, Jay i Meyerhoff, Barbara. 1982. "Introduction". A *Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, editat per J. Ruby, 1-35. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Sabater y Tomás, Antonio. 1962. *Gamberros, homosexuales, vagos y maleantes: estudio jurídico-sociológico*. Barcelona: Hispano Europea.

Sabater y Tomás, Antonio. 1963. "La homosexualidad y la Ley de Vagos y Maleantes". *Revista Jurídica de Catalunya*, 474-475.

Sabido, Olga. 2012. *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. Madrid: Sequitur.

Sandoval, Chela. 2004 [1995]. "Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos". A *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* de b. hooks, A. Brah, Ch. Sandobal, G. Anzaldúa..., 81-106. Madrid: Traficantes de Sueños.

Sayer, Andrew. 2005. *The Moral Significance of Class*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schacht, Stephen P. i Underwood, Lisa. 2004. "The Absolutely Fabulous but Flawlessly Customary World of Female Impersonators". A *The Drag Queen Anthology: The Absolutely Fabulous but Flawlessly Customary World of Female Impersonators*, editat per S. Schacht i L. Underwood, 1-17. New York: Harrington Park Press.

Scheper-Huges, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto: Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.

Scheper-Huges, Nancy i Lock, Margaret M. 1987. "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly, New series* 1(1): 6-41. Accés Juny, 2015. doi: 10.1525/maq.1987.1.1.02a00020.

Schor, Naomi. 1987. *Reading in detail: Aesthetics and the feminine*. New York i London: Methuen.

Scott, Janet. 1992. "President's report". *Beaumont Bulletin* 24(3): 6-7.

- Scott, Joan. 1986. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis". *American Historical Review* 91(5): 1053-1067. Accés Maig, 2015. doi: 10.2307/1864376
- Scott, Linda M. 2005. *Fresh lipstick: Redressing fashion and the feminine*. New York: Palgrave Macmillan.
- Scott Pugh, Winfield. 1964. "Transvestism and Homosexuality". A *Transvestism: Men in Female Dress*, editat per D. Cauldwell, 23-32. New York: Sexology Corporation.
- Serrano, Alfonso. 1974. "Ley de peligrosidad y rehabilitación social". *Anuario de derecho penal y ciencias penales* 27(2): 221-264.
- Serrano, Ramón i Milla, Luís. 1976. "Lorena Capelli nacida Humberto". *Lib* 1(1): 7-9.
- Seté, Joan. 1978. "Más de cien años de exhibicionismo". *Los Marginados* 6: 35.
- Shakespeare, Tom. 1999. "The sexual politics of disabled masculinity". *Sexuality and Disability* 17(1): 53-64. Accés Juliol, 2015. doi: 10.1023/A:1021403829826.
- Shankman, Paul. 1996. "The History of Samoan Sexual Conduct and the Mead-Freeman Controversy". *American Anthropologist* 98(3): 555-567. Accés Febrer, 2015. doi: 10.1525/aa.1996.98.3.02a00090
- Silva Santisteban, Rocío. 2005. *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios* (resumen de la tesis de doctorado). Accés octubre, 2014. url: <http://www.idl.org.pe/idlrev/revistas/173/16-20.pdf>
- Simmel, Georg. 1957 [1904]. "Fashion". *American Journal of Sociology* 62(6): 541-558. Accés Febrer, 2015. url: <http://www.jstor.org/stable/pdfplus/2773129.pdf?acceptTC=true&jpdConfirm=true>
- Simmel, Georg. 1986 [1908]. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2 toms. Madrid: Alianza.
- Simon, William. 1996. *Postmodern Sexualities*. New York: Routledge.
- Skeggs, Beverley. 1997. *Formations of Class and Gender*. London: SAGE.

Skeggs, Beverley. 2010. "Class, Culture and Morality: Legacies and Logics in the Space for Identification". A *The Sage Handbook of Identities*, editat per M. Wetherell i Ch.T. Mohanty, 339-360. London: Sage.

Slabbekoorn, D., Van Goozen, S. H., Megens, J., Gooren, L. J. and Cohen- Kettenis, P. T. 1999. "Activating Effects of Cross-sex Hormones on Cognitive Functioning: A Study of Short-term and Long-term Hormone Effects in Transsexuals". *Psychoneuroendocrinology* 24(4): 423-47. Accés Novembre 2014. doi: 10.1016/S0306-4530(98)00091-2

Slabbekoorn, D., Van Goozen, S. H., Gooren, L. J. and Cohen-Kettenis, P. T. 2001. "Effects of Cross-sex Hormone Treatment on Emotionality in Transsexuals". *The International Journal of Transgenderism* 5(3): 1-20. Accés Novembre 2014. url: http://www.iiav.nl/eazines/web/ijt/97-03/numbers/symposion/ijtvo05no03_02.htm

Slater, Jenny. 2014. "Feminist queer crip". *Disability&Society* 29(5): 840-844. Accés Juny, 2015. doi: 10.1080/09687599.2014.888850

Smith, Dennis. 1987. "Knowing your Place: Class, Politics, and Ethnicity in Chicago and Birmingham, 1890-1983". A *Class and Space: The Making of Urban Society*, editat per N. Thrift i P. Williams, 277-305. London: Routledge.

Smith, Valerie. 1998. *Not Just Race, Not Just Gender: Black Feminist Readings*. New York i London: Routledge.

Solá, Miriam i Urko, Elena. 2013. *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Txalaparta: Madrid.

Soley-Beltrán, Patricia. 1999. "Supermodelos como emblema cultural". *Historia, antropología y fuentes orales* 22: 105-111. Accés Juliol 2015. url: <http://www.jstor.org/stable/27753008>

Soley-Beltrán, Patricia. 2001. "¿Citaciones perversas? De la distinción sexo-género y sus apropiaciones". A *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, compilat per D. Maffia, 59-85. Buenos Aires: Feminaria Editora.

Soley-Beltrán, Patricia. 2006. "Transexualismo: ¿La tecnología del género?". A *Ciencia, tecnología y género en Iberoamérica*, coordinat per E. Pérez, P. Alcalá, M. González, P. Villota, C. Roldán, M. J. Santesmases, 435-446. Madrid: CSIC.

Soley-Beltrán, Patricia. 2009. *Transexualidad y la matriz heterosexual. Un estudio crítico de Judith Butler*. Barcelona: Bellaterra.

Soley-Beltrán, Patricia i Coll-Planas, Gerard. 2011. "“Having words for everything”. Institutionalizing gender migration in Spain (1998-2008)". *Sexualities* 14 (3): 334-353. Accés Abril 2015. doi: 10.1177/1363460711400811

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. *In Other Worlds*. New York: Routledge i Kegan Paul.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2008 [1985]. "Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía". A *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, compilat per Sandro Mezzadra, 33-67. Madrid: Traficantes de Sueños.

Spronk, Rachel. 2014. "Sexuality and subjectivity: erotic practices and the question of bodily sensations". *Social Anthropology* 22(1): 3-21.

Steele, Valerie. 1996. *Fetish. Fashion, Sex & Power*. Oxford: Oxford University Press.

Steele, Valerie. 2005 [2001]. *The Corset. A Cultural History*. London: Yale University Press.

Stekel, Wilhelm. 1930 [1922]. *Sexual Aberrations: The Phenomenon of Fetishism in Relation to Sex*. New York: Liveright Publishing Co.

Stacey, Judith. 1988. "Can there be a Feminist Ethnography?". *Women's Studies International Forum* 11(1): 21-27. Accés Març, 2015. doi:10.1016/0277-5395(88)90004-0

Stack, Carol. 1993. "Writing ethnography: Feminist critical practice". *Frontiers: A Journal of Women's Studies* 8(3): 77-89. Accés Març, 2015. doi: 10.2307/3346744

Stagnaro, Adriana A. 2006. "De antropóloga externa a antropóloga local. Diferentes modos de implicación". *Cuadernos de Antropología Social* 23: 81-103. Accés Març, 2015. url: <http://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n23/n23a06.pdf>

Stolcke, Verena (Martínez Alier). 1974. *Marriage, Class, and Colour in Nineteenth Century Cuba*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stolcke, Verena. 2010a. ¿“Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?”. A *Textos de Antropología Contemporánea*, editat per F. Cruces Villalobos i B. Pérez Galán, 315- 348. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia [versió anglesa: 1993].

Stolcke, Verena. 2010b. “¿Qué tiene que ver el género con el parentesco?”. A *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*, editat per VV.AA, 319-333. Barcelona: PPU. Promociones y Publicaciones Universitarias.

Stoller, Paul. 1997. *Sensuous scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Stoller, Robert J. 1964. “A Contribution to the Study of Gender Identity”. *International Journal of Psychoanalysis* 45(2-3): 220–226.

Stoller, Robert J. 1971. “The Term ‘Transvestism’”. *Archives of General Psychiatry* 24: 230-237.

Stoller, Robert J. 1982. “Transvestism in Women”. *Archives of Sexual Behavior* 11(2): 99-115. Accés Març, 2015. url: <http://link.springer.com/article/10.1007/BF01541978>

Stoller, Robert J. 1984 [1968]. *Sex and Gender. The Development of Masculinity and Femininity*. London: Karnak Books.

Strathern, Marilyn. 1991. *Partial Connections*. Savage, Md: Rowman and Littlefield.

Sweetman, Paul. 2005 [2001]. “Shop-Window Dummies? Fashion, the Body, and Emergent Socialities”. A *Body Dressing*, editat per J. Entwistle i E. Wilson, 59-77. Oxford: Berg.

Tabakman, Elisa. 2001. “El Casc Antic de Barcelona: Actuación urbanística o ‘limpieza social’?”. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 94(67): 1-12. Accés Maig, 2015. url: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-67.htm>

Truillo, Gracia. 2009. *Deseo y resistencia. Treinta años de movilización lesbiana en el Estado español (1977-2007)*. Madrid: Egalés.

Taormino, Tristan. 2002. *True Lust: Adventures in Sex, Porn, and Perversion*. San Francisco: Cleis Press.

Tapia, Patricia. 2013. "Orientación sexual, identidad de género y derecho penal". *Revista General de Derecho Constitucional* 17. url: [http://www.juntadeandalucia.es/institutodeadministracionpublica/aplicaciones/boletin/publico/boletin57/Art%C3%ADculos_57/Tapia-Ballesteros\(RGDC\).pdf](http://www.juntadeandalucia.es/institutodeadministracionpublica/aplicaciones/boletin/publico/boletin57/Art%C3%ADculos_57/Tapia-Ballesteros(RGDC).pdf)

Taussig, Michael. 2010. *Desfiguraciones. El secreto público y la labor de lo negativo*. Madrid: Fineo.

Taylor Buckner, H. 1970. "The Transvestic Career Path". *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes* 33(3): 381-389. Accés Juny, 2015. doi: 10.1521/00332747.1970.11023637

Taylor, Verta I Rupp, Leila J. 2003. *Drag Queens at the 801 Cabaret*. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, Verta; Kaminsky, Elizabeth i Dugan, Kimberly. 2002. "From the Bowery to the Castro: Communities, Identities and Movements". *Handbook of Lesbian and Gay Studies* editat per D. Richardson i S. Seidman, 99-114. London: Sage.

Taylor, Yvette. 2011. "Sexualities and Class". *Sexualities* 14(1): 3-11. Accés Maig 2014. doi: 10.1177/1363460710390559.

Tewksbury, Richard. 2008. "Finding erotic oases: locating the sites of men's same-sex anonymous sexual encounters". *Journal of Homosexuality*, 55(1): 1-19. Accés Gener, 2015. doi: 10.1080/00918360802129253

Thompson, Janet. 1956. "Transvestism: An Empirical Study". *The International Journal of Sexology* 5: 216-219 [Primera publicació: *The Mattachine Review*].

Thorne Jr. Melvin Q. 1967. "Marital and LSD therapy with a transvestite and his wife". *The Journal of Sex Research* 3(2): 169-177. Accés Març, 2015. doi: 10.1080/00224496709550525

Tissot. Samuel A.D. 1766. *L'onanisme, dissertation sur les maladies produites par la masturbation* [Traduït: *Onanism, or a Treatise upon the Disorders produced by*

Masturbation: or, the dangerous effects of secret and excessive venery]. London: J. Pridden.

Toomistu, Terje. 2014. "The unbearable grasp of the unspoken. Notes from fieldwork". *LOVA Journal, Ethnographies of Gender and the Body*, 86-91. Còpia de l'autora.

Torgovnick, Marianna. 1990. *Gone Primitive: Savage, Intellectuals, Modern Lives*. Chicago: University of Chicago Press.

Trías, Eugenio. 1999. *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino.

Trujillo, Gracia. 2009. "Del sujeto político de *la Mujer* a la agencia política de *las (otras) mujeres*: el impacto de la crítica queer en el feminismo del Estado español". *Política y Sociedad* 46(1-2): 161-172. Accés Juny, 2015. url: <http://www.hartza.com/graciaqueer.pdf>

Tsang, Adolf Ka-tat i Ho, Petula Sik-ying. 2007. "Lost in Translation: Sex and Sexuality in Elite Discourse and Everyday Language". *Sexualities* 10(5): 623-644. Accés Maig 2014. doi: 10.1177/1363460706068041.

Tseëlon, Efrat. 2005 [2001]. "From Fashion to Masquerade: Towards an Ungendered Paradigm". A *Body Dressing*, editat per J. Entwistle i E. Wilson, 103-117. Oxford: Berg.

Turner, Terence. 1994. "Bodies and Anti-Bodies: Flesh and Fetish in Contemporary Social Theory". A *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, editat per T. J. Csordas, 27-47. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Victor. 1999 [1967]. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

Turner, Victor. 2008 [1980]. "Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los 'rites de passage'". A *La selva de los símbolos*, de V. Turner, 103-123. Madrid: Siglo XXI.

Ulrichs, Karl H. 1975 [1989]. *Forschungen über das Rätsel der mannännlichen Liebe* [12 volums en un]. New York: Arno Press.

Vale, Alexandre Fleming Câmara. 2005. *O Vôo da Beleza: travestilidade e devir minoritário*. PhD. diss., Universidade Federal do Ceará.

Valentine, David. 2007. *Imagining Transgender. An ethnography of a category*. NC: Duke University Press.

- Valentine, Gill. 2002. "Queer Bodies and the Production of space". A *Handbook of Lesbian and Gay Studies*, editat per D. Richardson i S. Seidman, 145-160. London: Sage.
- Van Gennep, Arnold. 1986 [1909]. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Vance, Carol S. 1991. "Anthropology Rediscovered Sexuality: A Theoretical Comment". *Social Science & Medicine* 33(8): 875-884. Accés Febrer, 2015. doi:10.1016/0277-9536(91)90259-F
- Van Goozen, S. H., Cohen-Kettenis, P. T., Gooren, L. J., Frijda, N. H. and Van de Poll, N. E. 1995. "Gender Differences in Behaviour: Activating Effects of Cross-sex Hormones". *Psychoneuroendocrinology* 20(4): 343-63. Accés Novembre 2014. doi: 10.1016/0306-4530(94)00076-X
- Van Lenning, Alkeline. 2004. "The body as crowbar. Transcending or stretching sex?". *Feminist Theory* 5 (1): 25-47. Accés Juny, 2015. doi: 10.1177/1464700104037058
- Vartabedian, Julieta. 2012. *Geografía travesti: Cuerpos, sexualidad y migraciones brasileñas (Rio de Janeiro-Barcelona)*. PhD diss., Universitat de Barcelona.
- Vartabedian, Julieta. 2014. "El alcance político de las travestilidades: Acerca del potencial transgresor de las travestis". *Annual Review of Critical Psychology* 11: 299-317. Accés Setembre, 2014. url: <http://www.discourseunit.com/arcp11/18-alcance.pdf>
- Veblen, Thorstein. 1970 [1899]. *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*. London: Unwin Books.
- Vertov, Dziga. 1974. *Memorias de un cineasta bolchevique (escritos de 1924 a 1953)*. Barcelona: Labor.
- Vilarós, Teresa. 1998. *El mono del desencanto. Una crítica cultural de la transición española (1973-1993)*. Madrid: Siglo XXI.
- Villar, Paco. 1996. *Historia y leyenda del Barrio Chino (1900-1992). Crónica y documentos de los bajos fondos de Barcelona*. Barcelona: La Campana.
- Viñuales, Olga and Sáez, Fernando. 2004 [1996]. "Prólogo", per Jay Wiseman, *BDSM, Introducción a las técnicas y su significado*, 13-19. Barcelona: Bellaterra.

Virgili, Fabrice i Voldman, Danièle. 2011. *La garçonne et l'assassin. Histoire de Louise et de Paul, déserteur travesti, dans le Paris des années folles*. Paris: Payot.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2(2): 115-144. Accès Maig, 2015. doi: 10.1590/S0104-93131996000200005

Viveiros de Castro, Eduardo. 2010 [2009]. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz Editores.

Wacquant, Loïc. 1995. "Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labour Among Professional Boxers". *Body&Society* 1(1): 65-93. Accès Juny, 2015. doi: 10.1177/1357034X95001001005

Wacquant, Loïc. 2004 [2001]. *Cos i ànima. Quaderns etnogràfics d'un aprenent de boxejador*. Barcelona: Edicions de 1984.

Wacquant, Loïc. 2009. "The Body, the Guetto and the Penal State". *Qualitative Sociology* 32: 101-129. Accès Juny, 2015. doi: 10.1007/s11133-008-9112-2

Wacquant, Loïc. 2013 [2007]. *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y estado*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ward, Jane. 2007. "Straight Dude Seeks Same: Mapping the Relationship Between Sexual Identities, Practices, and Cultures". A *Sex Matters: The Sexuality and Society Reader* (second edition), editat per M. Stomblor, D. M. Baunach, E. O. Burgess, D. Donnelly i W. Simonds, 31-37. New York: Allyn&Bacon.

Wassersug, Richard; Gray, Ross E.; Barbara, Angela; Trosztmer, Christine; Raj, Rupert; Sinding, Christina. 2007. "Experiences of Transwomen with Hormone Therapy". *Sexualities* 10: 101-122. Accès Novembre, 2014. doi: 10.1177/1363460707072957

Weber, Max. 1973 [1904]. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Weber, Max. 2002 [1971-1995]. *Economía y sociedad: ensayos sobre sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Wekker, Gloria. 2006. *The politics of passion. Women's sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*. New York: Columbia University Press.
- Weston, Kate. 1993. "Lesbian/gay Studies in the House of Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 22: 339-367. Accés Febrer, 2015. doi:10.1146/annurev.an.22.100193.002011
- Westphal, Carl von. "Die konträre Sexualempfindung". *Archiven Für Psychiatrie und Nervenkrankheiten* II: 73-108.
- Wheatley, Elizabeth E. 1994. "How can we engender ethnography with a feminist imagination?: A rejoinder to Judith Stacey". *Women's Studies International Forum* 17(4): 403–416. Accés Març, 2015. doi: 10.1016/S0277-5395(05)80046-9
- Wheeler, Connie C. i Schaefer, Leah C. 1988. "Harry Benjamin's First Ten Cases 1938–1953: Historical Influences". A *Sexology*, editat per W. Eicher and G. Kockott, 179–182. Berlin: Springer-Verlag.
- Whitehead, Tony Larry i Conaway, Mary Ellen. 1986. "Introduction". A *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*, editat per T.L. Whithead i M.E. Conaway, 1-14. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Wilson, Elizabeth. 1985. *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*. London: Virago.
- Wilson, Glenn. 1989. *The Great Sex Divide: A Study of Male-Female Differences*. London: Peter Owen.
- Wikan, Unni. 1991 [1982]. *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wittig, Monique. 2006 [1981]. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egalés.
- Wolff, Charlotte. 1985. *Magnus Hirschfeld: A Portrait of Pioneer in Sexology*. London: Quartet.
- Woodhouse, Annie. 1989. *Fantastic Women: Sex, Gender and Transvestism*. Basingstoke: Macmillan.

Yip, Andrew K. T. 2004. "Negotiating space with family and kin in identity construction: The narratives of British non-heterosexual Muslims". *Sociological Review* 52(3): 336–350. Accés Octubre 2014. doi: 10.1111/j.1467-954X.2004.00483.x

Young, Iris. 1992. "Women recovering or clothes". A *On Fashion*, editat per S. Benstock i S. Ferriss, 197-210. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Yuval-Davis, Nira. 2006. "Intersectionality and Feminist Politics". *European Journal of Women's Studies*, 13 (3): 193-210. Accés Juny, 2015. doi: 10.1177/1350506806065752

Zizek, Slavoj. 2000. "Class struggle or postmodernism: Yes, please!". A *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, editat per J. Butler, E. Laclau i S. Zizek, 90-136. London: Verso.

Zubiaurre-Elorza, Leire; Junque, Carme; Gómez-Gil, Esther, Segovia, Santiago, Carrillo, Beatriz, Rametti, Giuseppina i Gillamón, Antonio. 2013. "Cortical Thickness in Untreated Transsexuals". *Cerebral Cortex* 23(12): 2855-62 accés Març, 2015. doi:10.1093/cercor/bhs267.

CINEMATOGRAFIA

Brakel, Nouchka van (directora). 1979. *Een vrouw als Eva*. Versió doblada al castellà: Una mujer como Eva. Holanda: Sigma Film Productions. 113 minuts.

Duvivier, Julien (director). 1935. *La grande relève*. Versió doblada al castellà: La bandera. França: Société Nouvelle de Cinématographie. 110 minuts.

Esteva, Jacinto (director). 1963-72. *Lejos de los árboles*. Estat espanyol: Filmscontacto. 101 minuts.

Gimenez-Rico, Antonio. 1983. *Vestida de azul*. Estat espanyol: Serva Films. 96 minuts.

Hooper, Tom (director). 2015. *The Danish Girl*. Estatus Units: Focus Features. 120 minuts.

Lara, José (director). 1977. *El transexual*. Estat espanyol: Laro Films. 80 minuts.

Olea, Pedro (director). 1978. *Un hombre llamado Flor de Otoño*. Estat espanyol: Procesa Teide P.C. 85 minuts.

Pons, Ventura (director). 1978. *Ocaña, un retrato intermitente*. Estat espanyol: José Frade P.C S.A. 98 minuts.

MANUALS MÈDIC-PSIQUIÀTRICS

American Psychiatric Association. 1952. *DSM-I. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington, DC: APA.

American Psychiatric Association. 1968. *DSM-II. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington, DC: APA.

American Psychiatric Association. 1980. *DSM-III. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington, DC: APA.

American Psychiatric Association. 1987. *DSM-III-R. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington, DC: APA.

American Psychiatric Association. 1995 [1994]. *DSM-IV. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington, DC: APA.

American Psychiatric Association. 1995 [1994]. *DSM-IV. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Barcelona: Masson, SA.

American Psychiatric Association. 2000. *DSM-IV-TR. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington, DC: APA.

American Psychiatric Association. 2004 [2000]. *DSM-IV-TR. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Barcelona: Masson, SA.

American Psychiatric Association. 2013. *DSM-V. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington, DC: APA.

American Psychiatric Association. 2014 [2013]. *DSM-V. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Madrid: Médica Panamericana.

World Health Organization. 1957. *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems 7th Revision (ICD-7)*. Geneva: WHO.

World Health Organization. 1965. *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems 8th Revision (ICD-8)*. Geneva: WHO.

World Health Organization. 1977. *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems 9th Revision (ICD-9)*. Geneva: WHO.

World Health Organization. 1992. *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems 10th Revision (ICD-10). Version for 2010*. Geneva: WHO.

World Health Organization. 1992. *Clasificación Internacional de Enfermedades. Décima versión (CIE-10)*. Accés Octubre, 2014. url: <http://www.biblioteca.anm.edu.ar/cie5.htm>

World Professional Association for Transgender Health. 2013. *WPATH Consensus Process regarding Transgender and Transsexual-Related Diagnoses in ICD-11*. Accés Novembre, 2014. url: http://www.wpath.org/uploaded_files/140/files/ICD%20Meeting%20Packet-Report-Final-sm.pdf

LLEIS

Código Penal Español, de 9 de julio de 1822. url: http://books.google.co.uk/books?id=UqDLuuX4oUUC&printsec=frontcover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Comissió d'Igualtat de les Persones. Sessió nº13. 19 de Març, 2014 (font: http://www.parlament.cat/activitat/dspcc/transcripcions/trans_13cip.pdf)

Diari de Sessions del Parlament de Catalunya. Comissió d'Igualtat de les Persones. Sèrie C, nº313. Sessió nº10. 29 de Gener, 2014. Sèrie C. (font: <http://www.parlament.cat/activitat/dspcc/10c313.pdf>).

Diari de Sessions del Parlament de Catalunya. Comissió d'Igualtat de les Persones. Sèrie C, nº 323. Sessió nº11. 05 de Febrer, 2014. Sèrie C (font: <http://www.parlament.cat/activitat/dspcc/10c323.pdf>).

Diari de Sessions del Parlament de Catalunya. Comissió d'Igualtat de les Persones. Sèrie C, nº 359. Sessió nº12. 05 de Març, 2014 (font: <http://www.parlament.cat/activitat/dspcc/10c359.pdf>).

Ley del Orden Público y de los organismos de su conservación, 30 de julio de 1933. Gaceta de Madrid 211: 682-699.

Ley de Vagos y Maleantes, de 4 de agosto de 1933. Gaceta de Madrid 217: 874-877.

Ley de 15 de Julio de 1954 por la que se modificant los artículos 2º y 6º de la Ley de Vagos y Maleantes, de 4 de agosto de 1933. Boletín Oficial del Estado 198: 4862.

Ley 16/1970, sobre Peligrosidad y Rehabilitación Social. Boletín Oficial del Estado 187: 12551-12557.

Ley Orgánica 8/1983, de 25 de junio, de Reforma Urgente y Parcial del Código Penal. Boletín Oficial del Estado 152: 17909-17919.

Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas. Boletín Oficial del Estado 65: 11251- 11253.

Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal (última modificación de 28 de abril de 2015). Boletín Oficial del Estado 281: 1-193.

Ley Orgánica 1/2004, de 28 de Diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género. Boletín Oficial del Estado 333: 42166-42197.

Ley Orgánica 5/2010, de 22 de junio, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. Boletín Oficial del Estado 152: 54811-54883.

Ley Orgánica 1/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. Boletín Oficial del Estado 77: 27061-27176.

Llei 11/2014, del 10 d'octubre, per a garantir els drets de Lesbianes, Gais, Bisexuals, Transgènere i Intersexuals i per a Eradicar l'Homofòbia, la Bifòbia i la Transfòbia.

Diari Oficial de la Generalitat de Catalunya, n°6730, de 17 d'Octubre, 2014: 1-18. CVE-DOGC-A-14288042-2014.

Proposició de Llei per a Garantir els Drets de Lesbianes, Gais, Bisexuals, Transsexuals i Intersexuals i per a Eradicar l'Homofòbia i la Transfòbia. Butlletí Oficial del Parlament de Catalunya n°363, de 15 de Juliol, 2014 (font: <http://www.parlament.cat/activitat/bopc/10b363.pdf>).

Reglamento de los Servicios de Prisiones, de 2 de Febrero de 1956. RCL 1956, 459.

DOCUMENTS

Associació Generem!. *Estatuts de l'Associació.* Document Intern. Gener, 2015.

Beaumont Society. *A Guide to the Beaumont Society for transgender people, embracing all strands of gender diversity.* (font: http://www.beaumontsociety.org.uk/downloads/Guide_to_BS.pdf)

Consejo de Europa. Comisario para los Derechos Humanos. *Informe temático: Identidad de Género y Derechos Humanos (2009).* (font: http://transrespect-transphobia.org/uploads/downloads/Publications/Hberg_es.pdf)

EnFemme. *Aportacions d'EnFemme a la Proposició de Llei de Drets de les Persones Gais, Lesbianes i Transsexuals i per l'Eradicació de l'Homofòbia, la Lesbofòbia i la Transfòbia.* Document Intern. Octubre, 2014.

European Union Agency for Fundamental Rights. *Homophobia and Discrimination on Grounds of Sexual Orientation in the EU. Member States Part I – Legal Analysis (2008).* (font: <http://fra.europa.eu/en/publication/2010/homophobia-and-discrimination-grounds-sexual-orientation-eu-member-states-part-i>)

ILGA-Europe. *Rainbow Map Index (May 2013).* Font: <http://www.ilga-europe.org/rainboweurope>

VVCC. *Manifiesto para la insurrección transfeminista.* Desembre, 2009.

REFERÈNCIES WEB

Guerrilla Travolaka. Data de consulta: 27 de Febrer, 2015. <http://guerrilla-travolaka.blogspot.co.uk>

ILGA Europe. Equality for lesbian, gay, bisexual, trans and intersex people in Europe. Data de consulta: 18 de Juliol, 2014. <http://www.ilga-europe.org>

Observatorio de Personas Trans Asesinadas. Data de consulta: 18 de Juliol, 2014. http://www.transrespect-transphobia.org/es_ES/tvt-project/tmm-results.htm

Stop Trans Pathologization. Data de consulta: 27 de Febrer, 2015. <http://www.stp2012.info/old/es>

Tri-Ess, Society for the Second Self. Data de consulta: 01 de Juny, 2015. <http://www.tri-ess.org/docs/whatis.html>

ARXIU FOTOGRÀFIC

Brangulí, Josep. 1934. Miss Barrio Chino y sus damas de honor. Arxiu Nacional de Catalunya.

Nazario Luque. Arxiu fotogràfic particular.

EXPOSICIONS

The Institute of Sexology. *Undress your mind* [exposició: 20 de Setembre del 2014 - 20 de Novembre del 2015]. London.

ANNEXOS

ANNEX 1. TAULA DE LES ENTREVISTADES

ANNEX 1. TAULA DE LES ENTREVISTADES						
NOM	ANYS	PROFESSIÓ I/O ESTAT LABORAL	LLOC RESIDÈNCIA	CONVIVÈNCIA / FAMÍLIA	DIÀ I LLOC ENTREVISTA	
SÒCIES ENFEMME						
Alexandra	64	Polítiques Universitàries - Jubilada	Barcelona	Conv.: muller (2 filles fora casa / 3 néts)	25.05.2013, 9h (Enfemme)	
Dayanna	26	Esteticista i assessora d'imatge	Barcelona (proc. Perú)	Conv.: marit - actualment: nova parella	27.09.2013, 16h (Plaça, Guinardó)	
Dorita	37	Catedrática Universitat	Barcelonès	Conv.: muller i 2 filles	19.04.2013, 13h (Enfemme)	
Isabel	37	Consultora informàtica	Barcelona	Independent	05.06.2013, 18'30h (Enfemme)	
Ajcha	49	Consultora financera	Barcelonès	Conv.: muller i 2 filles	28.05.2013, 16'30h (Bar Maoba, Barri del Raval)	
Hèlena	63	Medicina Especialitzada	Barcelona	Conv.: muller i 2 filles	28.10.2013, 10h (Mirador d'Horta)	
Júlia	61	Co-direcció empresa	Barcelona	Conv.: muller	23.05.2013, 21h (El Castro, Barri de l'Eixample)	
Carol	68	Direcció empresa química - Jubilada	Maresme / Barcelona	Conv.: muller - act.: nova parella	02.05.2013, 16'30h (Enfemme)	
Mar	47	Fotògrafa freelance	Barcelona	Conv.: muller i 1 filla - act.: Mònica	21.02.2013, 12h (Enfemme)	
Mònica V.	61	Pre-jubilació i compra-venta construcció	Barcelona	Conv.: muller i 2 filles	05.09.2013, 14h (Enfemme)	
Patricia	56	Manteniment, Femes temporals	Pre-Prineu	Conv.: parella (2 filles fora casa)	10.10.2013, 10'15h (Port, Ben)	
Paula	29	Femes de Manteniment, ETT	Barcelona	Conv.: casa familiar, amb mare	19.11.2013, 18h (Enfemme)	
Sofia	57	Tècnica de Laboratori, Administració Pública	Barcelona	Conv.: parella	25.10.2012, 15'30h / 08.02.2013, 19h / 09.04.2014, 16h (Enfemme)	
Susanna	41	Very Senior Management Consultant, Telefonia	Barcelona / Panamà	Conv.: muller i 2 filles - act.: sola	14.02.2013, 12h / 28.10.2013, 21h (Enfemme/Skype)	
NO SÒCIES ENFEMME						
Àgata	25	Atur, Esteticista	Hospitalet de Llobregat	Conv.: casa familiar, amb àvia	05.02.2013, 16h (Llar, Hospitalet de Llobregat)	
Xesca	56	Productora i distribuïdora ceresses artesanes	Barcelona	Conv.: parella i 1 filla (1 filla fora casa)	08.05.2013, 16h (Llar, Poblenou)	
Judit	48	Coordinadora de programes, Física	Vallès Occidental	Conv.: muller i 2 filles	30.09.2013, 17h (Enfemme)	
Mimerva	52	Dissenyadora web i instal·ladora mecànica	Barcelona	Conv.: parella	29.10.2013, 17h (Llar, Barri d'Horta)	
Mònica D.	55	Dissenyadora gràfica	Barcelona	Conv.: 2 filles - act: Mar	28.04.2013, 10'30h (Domècils, Sant Adrià del Besòs)	
Patricia A.	49	Atur	Maresme	Independent	04.06.2013, 11h (Vila Olímpica)	
Paula O.	51	Direcció empresa assegurances	Vallès Oriental	Conv.: muller i 2 filles	07.05.2013, 14h (La Llibertària, Raval)	
Pepa	52	Indústria automobilística	Vallès Occidental	Independent	08.04.2013, 10'30h (Enfemme)	
Raquel	56	Pre-jubilació, Departament Finances multinacional	Barcelona	Conv.: muller i 2 filles	13.11.2013, 10h (Enfemme)	
Tàtiana	Atur	Classes particulars i reforç escolar	Barcelona	Independent	15.10.2013, 11'30h (Enfemme)	
PROFSSIONALS (ENFEMME)						
Dafni	29	Esteticista i assessora d'imatge	Barcelona / Madrid		29.11.2013, 9'30h (Enfemme)	
Soraya de la Vega	48	Psicòloga	Barcelona		16.01.2014, 16h (CAP Manso, Ben)	
PARELLES/FAMÍLIA						
Griscida (parella Sofia)	56	Tècnica, Administració Pública	Barcelona	Conv.: parella	17.09.2013, 17h (Llar, Guinardó)	
Carme (parella Xesca)	55	Mestra, Educació Infantil i Primària	Barcelona	Conv.: parella i 1 filla (1 filla fora casa)	08.05.2013, 16h (Llar, Poblenou)	
Cèlia (parella Xènia)	56	Docent, Art	Vallès Occidental	Conv.: parella i 2 filles	22.11.2013 (Lloc de treball, Ben)	
Gloria (parella Kim)	24	Cuidadora	Montseny	Conv.: parella	14.11.2013, 12'24h (Pati Manning, Barri del Raval)	
Berta (filla Carme i Xesca)	23	Estudiant	Barcelona	Conv.: Carme i Xesca	16.09.2013, 11h (Parc, Poblenou)	
Jordi (parella Paula)	82	Direcció empresa automobilística - Pre-jubilat	Maresme	Independent	28.11.2013, 15h (Llibreria Contrabandos, Barri Gòtic)	
Mantilde (àvia Àgata)		Jubilada	Hospitalet de Llobregat	Conv.: Casa familiar, amb Àgata	18.09.2013, 11h (Llar, Hospitalet de Llobregat)	
CLUB LIBERAL						
Jordi		Autònom, Compra-venta	Barcelona		13.12.2013, 12h (Llibreria Contrabandos, Barri Gòtic)	
Josep		Antic propietari "La Caraba"	Barcelona		16.01.2013 (U.T. Estudiàntil, Plç. Universitat)	
MÓN ARTÍSTIC						
Scherbia Dolce		Transformista, Artista	Barcelona		22.01.2013, 15'30h (Pati Manning, Barri del Raval)	
Nazario Luque		Dibuixant, Artista	Barcelona		22.11.2013, 18h (Plaça Retal, Barri Gòtic)	
PROFSSIONALS						
Rosa Almirall i Eva Vela		Ginecòloga i Ulevadora, Servei Transit	Barcelona		04.09.2013, 9h (CAP Manso, Ben)	
Esber Gómez		Psiquiatra, Unitat de Trastorns d'Identitat de Gènere	Barcelona		05.02.2013, 13h (UTIG, Hospital Clinic Ben)	
Teresa Godás		Psicòloga, Unitat de Trastorns d'Identitat de Gènere	Barcelona		27.09.2013, 13'30h, (UTIG, Hospital Clinic Ben)	
Miguel Angel Aguilar		Fiscal General de Delictes d'Ordi i Discriminació	Barcelona		14.03.2013, 15h (Ciutat de la Justícia)	
ACTIVISME						
Eugeni Rodríguez		Responsable Observatori Contra l'Homofòbia	Barcelona		21.11.2012, 15'30h / 20.09.2013, 18h (Seu OCH, Barri de Gràcia)	
Joana López i Gina Serra		Associació de Transsexuals de Catalunya	Barcelona		17.10.2013, 10h (Glorieta "Transexual Sònia", Parc Ciutadella)	

ANNEX 2. ESGLAONS DEL CD_SUSANNA

1	pruebate ropa de mujer de forma furtiva								1
2	decidete a comprar tu primer conjunto lenceria								1
3	apende tus medidas y a ver lo que te queda bien								1
4	disfruta de haciendote fotos con medias, bragitas, camisones								1
5	recortate el vello y depilate parcialmente								1
6	compra tu primera peluca, tus primeros tacones y prueba de ponerte algo de maquillaje								1
7	busca por internet y encuentra todo un nuevo mundo de CD/TV's								1
8	depilate mas completa y profesionalmente								2
9	compra tus juguetes y fanasea en tener relaciones sexuales								2
10	compra tu kit de maquillaje y empieza a aprender a disimular la barba, pintarte los labios, delinear los ojos								2
11	mejora tus fotos y ensaya poses mas femeninas y naturales								2
12	conoce a alguien como tu y comparte secretos y experiencias								2
13	comprate tus primeras formas de pecho mas realistas								2
14	queda con alguien en la intimidad y experimenta una primera relación como mujer sin penetración								3
15	depila tus cejas, mejora tu maquillaje								3
16	comprate ropa de calle y menos llamativa, empieza a buscar un look mas comodo para ti								3
17	muestrate a tus amig@s de internet con fotos de tu cara femenina								3
18	decidete a salir por la noche con alguna amiga que has conocido								3
19	inicia un regimen para mejorar tu figura femenina								3
20	depilate definitivamente con laser								4
21	amplia tu vestuario y complementos								4
22	atreverte a tener un encuentro sexual								4
23	conviertete en experta en maquillaje y belleza femenina								4
24	realiza ejercicios para feminizar tu voz								5
25	desarrolla nuevos looks que te permitan estar cómoda en la calle								5
26	comprate formas de silicona para expertas y consigue un escote muy realista								5
27	conviertete en referente para crossdressers mas principiantes								5
28	manten relaciones más estables y duraderas y afianza tu rol sexual como mujer								5
29	aprende a usar tus armas de mujer para seducir a tu antojo								5
30	manten relaciones con hombres hetero y mujeres lesbianas								5
31	sal por la calle a pleno dia , y actua como mujer con total naturalidad								6
32	buscate un trabajo a tiempo parcial como mujer								6
33	conoce a un rico empresario e inicia una relación sentimental								6
34	Abandona tu trabajo, relacion y compromisos como hombre								6
35	Inicia el proceso de transformación sexual								7

ANNEX 3. TERMES DEL CONSENTIMENT LLIURE I INFORMAT

Jo _____, amb DNI _____, estic sent convidat/da a participar en una recerca etnogràfica duta a terme per la doctoranda Alba Barbé i Serra, amb DNI 47166220M, entorn la pràctica del cross-dressing a la ciutat de Barcelona. Tinc coneixement que la investigadora és realitzant el seu estudi amb una Beca FI de la Generalitat de Catalunya (2012-2015), en el marc del Programa Doctoral d'Estudis Avançats en Antropologia Social (Codi:H1701), del Departament d'Antropologia i Història d'Amèrica i Àfrica.

A continuació EXPOSO:

1. Les dues parts desitgem contraure una relació mútua l'objecte de la qual és la realització de la Tesis Doctoral d'Alba Barbé i Serra.
2. La meva participació serà com a informador/a i aportaré les informacions necessàries que vulgui i/o pugui donar.
3. Durant la mencionada relació ambdues parts intercanviarem o crearem informació, regulada per la confidencialitat que ambdues parts decidim prèviament.
4. Sóc conscient que la meva privacitat serà respectada, i que el meu nom o qualsevol element que em pugui identificar, serà mantingut en l'anonimat si així ho desitjo i ho expresso prèviament. També he estat informat/da que en qualsevol moment puc sortir de la investigació sense justificar el motiu, i que no patiré cap perjudici.
5. Conec que al llarg de la investigació tinc garantit el lliure accés a totes les informacions i aclariments addicionals entorn l'estudi, que em puguin incumbir. Tot allò que vulgui saber abans, durant i després del procés d'investigació, em serà informat sempre que no afecti la privacitat d'altres persones de la recerca.

Amb el present document, les parts fixem formalment i per escrit els termes i condicions sota el que les parts mantindrem la confidencialitat de la informació subministrada i creada entre nosaltres. A afectes d'aquest acord, tindrà la consideració d'informació confidencial, tota la informació susceptible de ser revelada per escrit, de paraula o per qualsevol altre mitjà o suport, tangible o intangible, intercanviada com a conseqüència de l'acord.

La investigadora es COMPROMET a:

1. Utilitzar la informació de manera reservada.
2. No divulgar ni comunicar la informació facilitada per l'altra part a terceres persones per una finalitat que no sigui acadèmica.
3. Impedir la còpia o revelació d'aquesta informació a terceres persones, sinó gaudeixen d'aprovació per l'altra part, i únicament en els termes de tal aprovació.
4. No utilitzar la informació o fragments d'aquesta per a fins diferents que els de l'execució de la Tesis Doctoral i allò que se'n derivi (conferències, formació

universitària, publicació d'articles i llibres, elaboració de documental visual, etc.)

5. Aquella informació que sigui emprada amb la finalitat de la Tesis Doctoral, serà publicada amb un nom que no identifiqui el sotasignat, si així ho desitja i ho expressa.

Les parts mantindran aquesta confidencialitat i evitaran revelar la informació a tota persona, amb l'excepció de:

1. La part receptora tingui evidència que coneix prèviament la informació rebuda.
2. La informació rebuda sigui de domini públic.
3. La informació rebuda procedeixi d'un tercer que no exigeix secret.

Aquest acord tindrà una relació indefinida des del moment de la seva firma. Cada part ens comprometem a mantenir el compromís de confidencialitat respecte a la informació i el material intercanviat entre nosaltres, de manera indefinida malgrat la finalització del present acord.

Manifesto el meu lliure consentiment en la investigació, essent conscient que no existeix una relació econòmica en les informacions, i que no rebré compensació ni pagaré per la meva participació.

Aquest acord només podrà ser modificat amb el consentiment exprés d'ambdues parts, en document escrit i mencionant la voluntat de les parts de modificar el present acord.

Amb la present, _____ ACCEPTO que el nom que m'identifica en el DNI sigui utilitzat a la Tesis Doctoral.

Amb la present, _____ ACCEPTO que el nom que m'identifica sigui utilitzat a la Tesis Doctoral.

Firma:

Firma: **Alba Barbé i Serra**

Barcelona, _____, ____ de _____, 20 .

AUTORITZACIÓ D'IMATGE

A _____, a _____ de _____ de 201__

_____, amb el DNI _____, autoritza a **Alba Barbé i Serra**, becària del Programa de Doctoral d'Antropologia, amb el **DNI 47166220M**, a captar la seva imatge per mitjà de fotografies i/o bé de vídeo i a emprar la imatge captada, així com extractes i la reproducció de la mateixa, per la realització de la seva Tesis Doctoral a la Universitat de Barcelona, així com d'allò que se'n derivi (conferències, formació universitària, publicació d'articles, pel·lícula de cinema etnogràfic, etc.).

Els termes del present document coincideixen amb els termes que la investigadora m'ha entregat en el document "TERMES DEL CONSENTIMENT LLIURE I INFORMAT"

Amb el present document, la doctoranda es compromet a no utilitzar les imatges amb finalitats comercials.

Així, _____ AUTORITZA l'ús de la seva imatge per la seva publicació, inclosa la publicació digital.

Així, _____ AUTORITZA l'ús de la seva veu per la seva publicació, inclosa la publicació digital.

Firmat: