



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

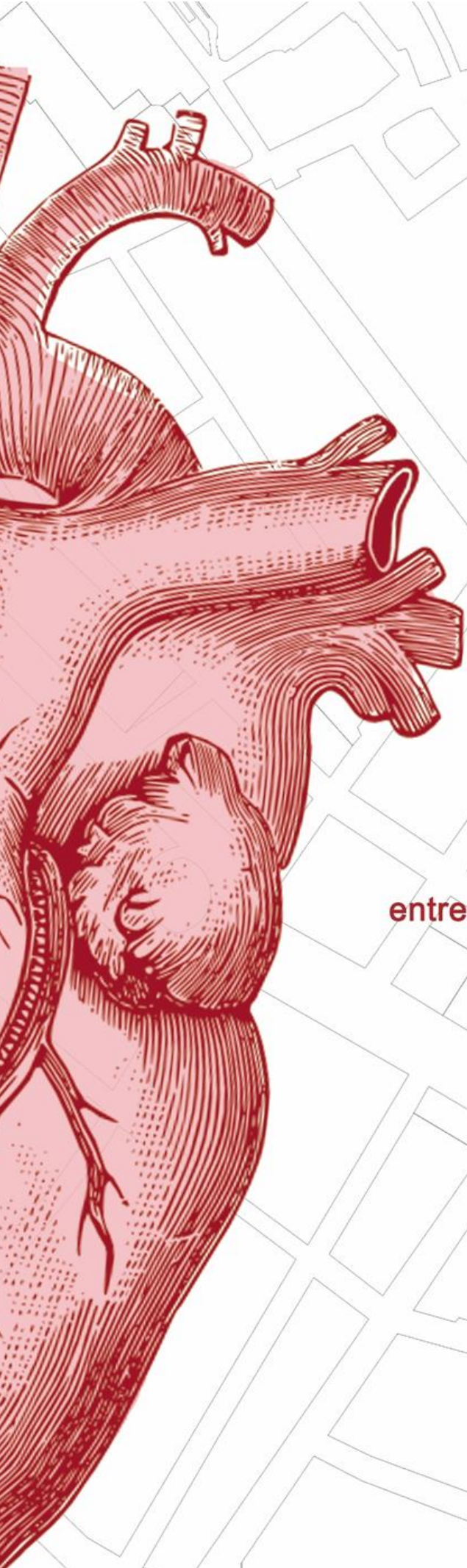
**Y tenía corazón.
Trabajo sexual, violencias y resistencias
entre carne y piedra en el Raval de Barcelona**

Livia Motterle

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



Y tenía corazón

Trabajo sexual, violencias y resistencias
entre carne y piedra en el Raval de Barcelona.

Livia Motterle

Directores:

Dr. Manuel Delgado Ruiz

Dra. Núria Vergés Bosch

Tesis Doctoral
Programa de Doctorado en Sociedad y Cultura:
Historia, Antropología, Arte y Patrimonio
Departamento de Antropología Social
Facultad de Geografía e Historia
Universidad de Barcelona

Septiembre, 2018

Diseño técnico portada: Jose Francisco Castillo Moreno

Universidad de Barcelona
Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Antropología Social
Programa de doctorado en Sociedad y Cultura:
Historia, Antropología, Arte y Patrimonio

**Y tenía corazón.
Trabajo sexual, violencias y
resistencias entre carne y piedra en el
Raval de Barcelona.**

Tesis doctoral
Doctoranda: Livia Motterle
Directores: Dr. Manuel Delgado Ruiz
Dr. Núria Vergés Bosch

Barcelona, septiembre 2018

A la vida,
a quienes me la han regalado
y a quienes asaltan el cielo
para defenderla

Nuestras ciudades están embebidas de patriarcado, presente en la piedra,
el ladrillo, el vidrio y el hormigón.
(Darke, 1998: 116)

Via del Campo c'è una bambina/con le labbra color rugiada/gli occhi grigi come la
strada/nascon fiori dove cammina.
(De André, Via de campo)

La prostitución es un arte, un humanismo y una ciencia.
(Grisélidis Réal)

RESUMEN

Lo que sigue es un viaje hacia el corazón del Raval. La trama de esta etnografía, producto de un trabajo de campo en este mismo barrio entre el 2012 y 2015, es la relación entre cuerpo y calle, en particular entre el cuerpo de una trabajadora sexual, Rosa, y la calle d'En Robador, en el Raval en Barcelona. Intentando desdibujar las fronteras entre la antropología del cuerpo, la antropología urbana y la antropología de género, la premisa que alimenta esta investigación es que los cuerpos y los barrios se configuran como primeros lugares de lo político, campos de batalla y territorios donde se entrelazan relaciones de poder. En particular, la intención principal es analizar, según una perspectiva feminista, los mecanismos de construcción del estigma sobre los cuerpos de las trabajadoras sexuales y hacia las calles donde ellas ejercen su profesión, y, por otro lado, las narrativas de resistencia que estos mismos sujetos ponen en marcha para desafiar la alianza entre urbanismo y patriarcado.

ABSTRACT

Ciò che segue è un viaggio verso il cuore del Raval. La trama di questa etnografia, risultato di un lavoro di campo in questo stesso quartiere tra il 2012 e il 2015, è la relazione tra corpo e strada, in particolare tra il corpo di una lavoratrice sessuale, Rosa, e la strada d'En Robador, nel Raval di Barcellona. Intentando sfumare le frontiere tra l'antropologia del corpo, l'antropologia urbana e l'antropologia del genere, la premessa che alimenta questa ricerca è che i corpi e i quartieri si configurano come principali spazi della dimensione politica, campi di battaglia e territori dove si mescolano relazioni di potere. In particolare, l'intenzione principale è analizzare, attraverso una prospettiva femminista, i meccanismi di costruzione dello stigma sui corpi delle lavoratrici sessuali e sulle strade dove svolgono la loro professione e, contemporaneamente, le narrative di resistenza che questi stessi soggetti mettono in marcia per sfidare l'alleanza tra urbanismo e patriarcato.

AGRADECIMIENTOS

Y tenía corazón no es solo el título de esta tesis. Es también el imperativo político que me guió a escribirla. Quiero entonces agradecer a todas las personas que me han animado a amar cada etapa de este proceso. Aquellas que me han recordado que, en una tesis, así como en la vida, lo que cuenta es escuchar los latidos del corazón, a veces tranquilos y a veces tumultuosos, antes que las monótonas y mecánicas melodías de la razón. Agradecerlas, en este sentido, equivale honrar, en palabras de Keruac, a “la gente que está loca por vivir, loca por hablar, loca por salvarse, con ganas de todo al mismo tiempo, la gente que nunca bosteza ni habla de lugares comunes, sino que arde, arde como fabulosos cohetes amarillos explotando igual que arañas entre las estrellas” (1957/2006:16).

En primer lugar, me gustaría agradecer a todas las participantes de esta investigación, por haber sido el sentido de ella. A Rosa, por tu alegría, por tu confianza y por tu amistad. Por haberme abierto las puertas de tu casa y permitido entrar en la trama de tu cotidianidad. A Tania, Maria, Graciela, Lola, Montse, Erika, Paula, Janet y a todas las trabajadoras sexuales que he encontrado en el camino. Gracias por haberme brindado vuestro tiempo, vuestras historias, vuestras luchas...es gracias a vosotras que brotó mi conciencia feminista. A Elsa, por rescatar la memoria de las olvidadas y por las muchas y largas conversaciones sobre los feminismos (los de ayer y los de hoy). A Itsasne, a Carla y a todas las Feministas Indignadas, por ser ejemplo de lucha. A Joan, por haber sido un precioso Caronte y haberme transportado por las grietas de la calle d'En Robador y sus contradicciones. A Pep, por compartir los recuerdos de tu infancia en la “calle sin sol”. A Rubén, por tus sopas picantes anti-resaca. Al Ágora Juan Andrés Benítez, por resistir. A la calle d'En Robador, por vivir.

Un muy sincero y sentido agradecimiento a las personas que me han acompañado con confianza, afecto y profesionalidad en esta tesis: mi director Manuel Delgado Ruiz y mi directora Nuria Vergés Bosch. A Manuel, por incorporar el arte de la mayéutica, es decir, por ser un excelente maestro capaz de sacar a la luz nuestra esencia también en la tesis doctoral. Gracias por enseñarme a mezclar deber, lucha y pasión. A Nuria por tu ejemplo

valiente de mujer, madre e investigadora feminista. Gracias por empujarme, por empoderarme y por recordarme la importancia de hacer feminismo dentro y afuera de la universidad.

A las profesoras e investigadoras que me han inspirado: Dolores Juliano, Barbara Biglia, Gerard Horta, Jose Antonio Langarita, Oscar Guash, María Jesús Buxó, Rodrigo Vescovi, Julieta Vartabedian. Gracias por vivir con pasión también la Academia. A Guiomar Rovira, Jeronimo Repoll y Rodrigo Parrini por vuestras pertinentes aportaciones y por vuestras bienvenidas a mi estancia mexicana. A las compañeras del Grup de Recerca sobre Exclushió i Control Social (GRECS-UB), del Grup de Recerca en Gènere, Identitat i Diversitat (GENI-UB) y del Observatori d'Antropologia del conflicte Urbà (OACU). Gracias por crear espacios vivos y estimulantes donde investigar, observar, caminar y compartir. A las becarias pre-doctorales con quienes he compartido muchas horas en el despacho y muchas cervezas. Gracias por hacer que el camino del doctorado sea más placentero y menos solitario.

A las compañeras activistas del Àgora Juan Andrés Benítez, por vuestro entusiasmo. A Miquel, por haberme iluminado en la búsqueda de material rebelde. A Iñaki, por clavarla siempre. A Olga, por las risas y el cava. A Gerardo, por creer en la poesía y en la vida, a pesar de todo. A Juan Andrés Benítez, por haber creado, sin quererlo, esta colectividad. Que descanses en paz, vecino. A otras activistas que he tenido la suerte de conocer: Antonio Centeno, Helen Torres, Lucía Engaña, Mari Carmen. Gracias por vuestra lucha, que alimenta mis pasos.

A todas mis amigas, especialmente a Elena, Vanessa, Emma, Isabel, Elisa, Barbara y Dolça. Por recordarme que nunca estamos solas, tampoco en lo que parece ser un proceso solitario como el de la elaboración de la tesis. Gracias, hermanas, por ser mi familia en Barcelona. A mis vecinas de finca, por haberos interesado de mí también en la fase final de mi trabajo y por ser red vecinal. A Romina, por tu alegría y generosidad. A Norma, la señora de la tienda de fruta y verdura bajo mi casa, por preguntarme siempre como estaba y darme ánimo.

Y por último, pero no lo último, como suele decirse, el apartado más personal. A mi hermana Maria, por cuidarme siempre con tus hierbas y tus sabias palabras. A mi madre, por tu amor incondicionado y tu ejemplo de valentía. Por haberme escuchado con atención y apertura mental (y emocional) cuando te hablaba de trabajo sexual. Por haberme empujando a investigar más con los sentidos que con la teoría. Un gracias a mi queridísimo padre, por seguir apoyándome desde las estrellas. Gracias por tu amor infinito que supera los confines de la materia. Gracias por tu poesía que nos recuerda que *a farci vincitori è solo la strada del cuore.*

Al corazón, porque tiene sus razones que la razón no conoce.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	23
PARTE I. REFLEXIONES SOBRE EL MÉTODO Y SOBRE LA TEORÍA	33
Capítulo I: La etnografía como viaje	35
1.1. El trabajo de campo: un conjunto de prácticas errantes y corporizadas	38
1.2. Empatizar y posicionarse en el campo	43
1.3. La entrevista como vehículo narrativo	47
1.4. Corpografías: los cuerpos que escriben	49
1.5. (Auto)ironizar los fracasos	51
1.6. Aproximación herstórica: la importancia de recordar	53
Capítulo II: (Im)precisiones conceptuales	57
2.1. La relación inextricable entre carne y piedra	59
2.2. Intersección entre violencias y resistencias como clave de análisis	60
2.3. El trabajo sexual es trabajo	62
2.4. Investigaciones sobre trabajo sexual: ¿etnografías que contrastan o que refuerzan dispositivos de exclusión?	65

PARTE II. CORPOGRAFÍAS INCÍVICAS Y ANTIHIGIÉNICAS	69
Capítulo III: Hacia las arterias del Raval	73
3.1. La calle sin sol	78
3.2. Robador 23	83
3.3. Rosa	89
3.4. El civismo como práctica violenta	92
3.4.1. La ordenanza	92
3.4.2. Limpiar, rehabilitar, reinsertar.	97
Capítulo IV: Cuerpos para la redención	105
4.1. La fabricación de cuerpos peligrosos	109
4.1.1. Ciencia y Caridad: la creación de la patología y de la culpa	109
4.1.2. Higienismo, trabajo sexual y criminalidad	112
4.2. La corrección de los cuerpos pecaminosos	115
4.2.1. La casa de las Egipcíacas: ¿cárcel o convento?	115
4.2.2. La ley como tecnología del género	117
4.2.3. La reclusión como remedio al contagio del vicio	122
PARTE III. CORPOGRAFÍAS RESISTENTES ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO	127
Capítulo V: Cuerpos, calles, feminismos y protestas	131
5.1. La marcha de las Prostitutas Indignadas	134
5.1.1. Desde la calle Sant Ramon hasta la calle Ferran	134
5.1.2. Desde la calle Ferran hasta la plaza Sant Jaume	139

5.1.3. Génesis	145
5.2. Mi cuerpo es mío	150
5.2.1. Trabajos sexuales y feminismos: ¿experiencias divergentes o complementarias?	150
5.2.2. De <i>Jo també sóc adúltera</i> a <i>Jo també sóc puta</i>	153
Capítulo VI: Entre las paredes domésticas	165
6.1. En mi casa	168
6.1.1. ¡Esto es el infierno!	168
6.1.2. Hay que saber reírse del miedo que la vida tendría que dar	175
6.2. En casa de Rosa	179
6.2.1. Por amor, me he convertido en puta gratis	179
6.2.2. Me siento como Shakira bailando el waka waka	186
6.2.3. Me pongo a rezar para que vengan más clientes y menos multas	191
PARTE IV. CORPOGRAFÍAS ENTRE FUEGO Y LLAMAS	197
Capítulo VII: Descarnaciones	201
7.1. La incorporación de un triple estigma	203
7.1.1. Trabajadora sexual	203
7.1.2. Transexual	206
7.1.3. Migrante	213
7.2. Incisiones, amputaciones y redenciones: cuando el patriarcado se alía con el urbanismo	215
7.2.1. Si los escombros pudieran hablar	215
7.2.2. La redención de la ciudad ramera	219

7.2.3. Extirpar lo torcido	224
Capítulo VIII: Barricadas de carne	233
8.1. Cuidadoras	236
8.1.1. Cuidando los cuerpos	236
8.1.2. Cuidando el barrio	240
8.2. Revoltosas	243
8.2.1. Un fogón que arde desde julio de 1909	243
8.2.2. Y que las llamas no se apaguen	248
CONCLUSIONES ITINERANTES	254
CONCLUSIONI ITINERANTI	262
BIBLIOGRAFÍA Y OTRAS FUENTES	270
ANEXOS	294
Anexo I: Carta abierta de una trabajadora sexual.	296
Anexo II: Programa de las Jornades Catalanes de la Dona.	300
Anexo III: Texto de la alegación a la multa que recibió Rosa el 5 de julio 2013 en la calle d'En Robador.	305



Ilustración 1.

Y tenía corazón/Anatomía del corazón/La autopsia.

Enrique Simonet, 1890.

La luz que entra por la ventana ilumina las dos figuras protagonistas de este cuadro: el médico y la mujer. Parece que él no acaba de entender la razón por la que una prostituta pudiera contener el mismo corazón que cualquier otro ser humano. Incluso su mano derecha, parcialmente apoyada sobre la mesa de autopsias, ayuda a que el médico se mantenga sólidamente sostenido sobre sus piernas, frente a la turbadora presencia del corazón...

INTRODUCCIÓN

“Oh vosotros los que entráis, abandonad toda esperanza”. Estas palabras, escritas en la puerta del infierno dantesco¹, abren ahora la bajada hacia otro infierno. En estas páginas, pero, no habrá almas pecadoras, diabólicas y repugnantes. Si es que habrá monstruos, aquí, serán aquellos que, bajo la apariencia de ángeles, han fabricado y difundido el imaginario de perverso, malo e infernal para referirse a un barrio y a sus habitantes. Si es que habrá monstruos, aquí, serán aquellos que siguen impulsando acciones de reclusión, expulsión y criminalización hacia cuerpos improductivos e indisciplinados. En nombre del bien, por supuesto. Quizás encontraremos una hoguera en este infierno. Quizás será el fuego que intentó quemar las almas del purgatorio y que fue utilizado para imprimir el estigma a las desviadas, torcidas, disidentes. O tal vez lo que arde será el fuego que alimenta el fondo inestable de la vida social de la ciudad, aquel “fogón de brujas” que Lefebvre elogia en su célebre obra *La revolución urbana*:

¿Qué saldrá de ese hogar, de este fogón de brujas, de esta intensificación dramática de las potencias creadoras, de las violencias, de ese cambio generalizado en el que no se ve qué es lo que cambia, excepto cuando se ve excesivamente bien: dinero, pasiones enormes y vulgares, sutilidad desesperada? La ciudad se afirma, después estalla. Y lo urbano se anuncia y se confirma, no como entidad metafísica, sino como unidad basada en una práctica” (Lefebvre, 1972: 144).

Ahora bien, la intención de estas páginas es compartir un viaje por “el lado más bestia” - así como lo llamaría Albert Pla² - del barrio del Raval en Barcelona. Es contar las experiencias vividas en callejuelas disidentes y con corporalidades irreverentes, es encontrar significados en el medio de una realidad efervescente e estigmatizada,

¹ Alighieri, Dante (1316/2016). *La divina comedia*. Madrid: Edimat.

² Se trata de “El lado más bestia de la vida” (2006), canción de Albert Pla perteneciente al álbum *Vida y milagros*.

desnudarla poco a poco para ver qué se halla detrás de imaginarios estratégicamente fabricados. Es, en fin y en principio, fluctuar en las arterias donde más late la vida para encontrar un corazón.

Richard Sennett en su obra *Carne y piedra* (1997) se preocupa por encontrar una articulación entre la ciudad y los cuerpos que lo habitan. En la introducción el autor nos indica que *Carne y piedra* es una historia de la ciudad contada a través de la experiencia corporal de las personas. Cada rincón de la ciudad corresponde a un órgano: el parque sería el pulmón, mientras las calles serían las arterias. En cada ciudad hay un corazón, un núcleo neurálgico en constante ebullición que late para transformar el espacio invivible en utopía habitable. Sus arterias son las calles, aquellas callejuelas llenas de grietas, posibilidades, intersticios que caracterizan la *urbs* y que nada tienen a que ver con las calles anchas y monótonas de la *polis*, la ciudad concebida como tentáculo del Estado patriarcal.

Pero, ¿cómo se puede encontrar este corazón en el medio del Infierno? Marco Polo nos sugiere pistas, cuando, al final de *Las ciudades invisibles*, así alivia al Gran Kan:

El infierno de los vivos no es algo por venir; hay uno, el que existe aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Hay dos maneras de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de dejar de verlo. La segunda es arriesgada y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure, y dejarle espacio. (Calvino, 1972: 171).

Sea entonces esta etnografía un intento de reconocimiento de quienes, en medio del barrio infernal del Raval, no son infierno. Y sea al mismo tiempo una voluntad de dejarles espacio. La tradición judeocristiana, gracias sobre todo a la influencia de San Agustín, definió el paraíso, precisamente, como ciudad celestial o ciudad de Dios. Pero todo cielo necesita un infierno, y la ciudad no podría ser ciudad sin sus sombras; he allí el desorden y la descomposición de Sodoma y Gomorra, he allí Babilonia, he ahí

Gotam...Dejar espacio a Apolo en el Infierno y reconocer a Dionisio en el Paraíso es lo que me propongo hacer entonces en esta tesis. Señalar, en el medio del infierno, quienes son los dominantes y quienes los dominados, quienes los represores y quienes los reprimidos. Y, por supuesto, analizar las causas y las consecuencias de tales opresiones, así como las formas de rebelarse contra ellas.

Entrando más en lo específico, con esta investigación me propongo analizar las relaciones entre cuerpos y territorios en términos de estigma y reivindicación. Intentaré enfocar, por un lado, los mecanismos de construcción del estigma hacia los cuerpos de las trabajadoras sexuales, y hacia las calles donde ellas ejercen su profesión, y, por otro lado, las narrativas de resistencia de ambos sujetos. Eso es, después y antes de todo, este trabajo: la intersección textual y narrada, por la vía etnográfica, del cuerpo y la calle, del estigma y de la reivindicación. De allí mi intención es construir una cuadrícula que encuentra su significado en las relaciones entre los cuatro elementos que la componen: cuerpos, calles, estigma y lucha.

Desde mi material etnográfico me interesa reflexionar sobre la construcción de la violencia y de la resistencia, entendidos como dispositivos y vehículos expresivos de relaciones sociales que utilizan los cuerpos y las calles para manifestarse. Es allí que tanto el carácter físico o sensible como aquello simbólico se encuentran entrelazados. Como nos enseña Bourdieu (1993, 1995, 1997) con el concepto de violencia simbólica, la forma de violencia que es más difícil de analizar y señalar es “la forma de violencia cotidiana no percibida”. Los espacios visibles del cuerpo y de la calle se hacen herramientas de visibilización de dichas formas de violencia invisibilizadas ejercidas por la alianza entre Urbanismo y Patriarcado. Bajo la obsesión de *rehabilitar* a las trabajadoras sexuales y las calles donde ellas trabajan, dicha alianza acaba violando los derechos laborales de las primeras y los derechos a existir de las segundas.

“La calle es el primer estar de la ciudad, ofrenda de los vecinos cuyas fachadas son sus rostros y tienen por techo el cielo”, así recita Louis I. Kahn³. Las calles se hacen sujetos

³ Citado en Quirante, Vicente (2001). *Elogio de la calle. Biografía literaria de Ciudad de México (1950-1982)*. Ciudad de México: Ediciones Cal y arena, p.10.

de la trama de resistencia al no olvido y constituyen el terreno privilegiado para la resistencia de los cuerpos a la muerte. Los cuerpos, por otro lado, son lugares de batalla, terrenos donde brotan formas de agencia y resistencia, a pesar de las marcas que las instituciones imprimen a fuego en sus pieles. En particular, son los cuerpos de colectivos excluidos y marginalizados los que han sido objeto de mecanismos de naturalización y normativización de conductas y a la vez sujetos activos capaces de empoderarse, manifestar su disidencia y organizarse. Mi intención es entonces esbozar y analizar formas de violencia y de resistencia en el barrio del Raval de Barcelona, tomando como pretexto la comparación entre los efectos producidos por los discursos urbanísticos y por los discursos patriarcales que modelan cuerpos y ciudades, centrándome especialmente en las trabajadoras sexuales del Raval.

Más allá, y a partir de esta intención, toman forma otros objetivos secundarios: desproblematizar la presencia de las trabajadoras sexuales del Raval como factor de peligrosidad para el barrio donde trabajan; analizar, utilizando también una aproximación histórica basada en material de archivo, los procesos de construcción del estigma en torno a la figura de la trabajadora sexual, sobre todo por parte de las instituciones médicas y religiosas; explorar las intersecciones entre género/clase/procedencia y sus incidencias en las relaciones de poder que se instauran en el ámbito urbano; evidenciar la agencia de las trabajadoras sexuales a la hora de instaurar tácticas corporales de resistencia y disidencia, considerando el género como factor indisociable del “derecho a la ciudad”.

Es en el campo que los problemas se cruzan y se encarnan, es en las acciones concretas de los actores sociales que la etnógrafa, queriéndolo o no, se ve implicada. En toda esta técnica de hilar, en estas tramas escondidas, en los nudos que no se ven en la superficie, fundamental es el papel de la tejedora, es decir, de la etnógrafa. Ella no puede limitarse a tomar sus herramientas para entrelazar, como *deus ex machina*, lo que pasa, porque ella también hace parte de la historia, de la trama que narra. La antropología puede construir significados justamente porque hay un acercamiento entre su experiencia y la de los actores sociales presentes en la realidad analizada. Ambas comparten el mismo “campo”, el mismo lugar experimental y el mismo tiempo circunstancial donde el saber

teórico se construye y es a la vez puesto en marcha. Ambas, antropólogas y actores, viven su propia vida en una incesante dialéctica entre sus capacidades de actuar e influir en la realidad con sus *habitus* y el cuadro de las relaciones de fuerza en que dicha capacidad se despliega. Como evidencia Haraway (1991), entre otras, la antropóloga es hoy plenamente consciente de estar implicada en los mundos que explora y hace de este propio involucramiento emotivo, una herramienta más para el conocimiento de la complejidad de la realidad.

“La etnografía me procura una satisfacción intelectual: en tanto historia que une por sus extremos la historia del mundo y la mía propia, revela al mismo tiempo la razón común de ambas” (Levi-Strauss, 1995/2008: 62). La trama de esta etnografía es entonces un cruce de historias que se tejen principalmente entre una trabajadora sexual, una calle y la antropóloga misma. A través de los ocho capítulos que aquí se exponen, a través de las descripciones e historias que constantemente se entrelazan, intento narrar e interpretar, con un estilo que mezcla la fidelidad etnográfica a la narración literaria, mecanismos de exclusión y formas de reafirmación, prácticas cotidianas de violencia y estrategias de disidencia. Rescatar la dignidad de un barrio empezando por la indignación de las trabajadoras sexuales ante la constante persecución legal y policial que viola sus derechos básicos y, con ellos, aquellos del barrio entero, es lo que aquí me propongo. El desafío que guía este escrito es así utilizar las herramientas de las ciencias humanas para reivindicar la humanidad de un barrio deshumanizado⁴.

Se plantea entonces la siguiente pregunta: ¿Hasta qué punto el estigma hacia un colectivo (las trabajadoras sexuales) y un barrio (Raval) es, por un lado, una estrategia de deshumanización y control de estos actores, y, por otro, catalizador de prácticas de resistencia por parte de ellos mismos? Un continuo oscilar entre represión/control y reivindicación/lucha caracteriza entonces cada capítulo de esta etnografía, que, siguiendo las huellas del estudio de Miquel Fernández sobre el barrio Chino, comparte el mismo objetivo:

⁴ Con el término deshumanización me refiero al concepto que utiliza George Orwell en toda su obra y especialmente en *1984*, entendiéndolo un sistema de dominación para domesticar los sujetos más débiles.

Las ciencias sociales han colaborado, y mucho, no sólo en naturalizar cierto orden establecido, en este caso, sobre el Raval, sino también en producirlo. Personalmente, he optado por la dirección contraria. He intentado cazar el mito del Barrio Chino. He querido aprovechar las herramientas que ofrecen la antropología y la sociología para hacer justo lo contrario de lo que se acostumbra a hacer: desnaturalizar el orden institucional y las lecturas estigmatizadoras establecidas sobre aquella calle (Fernández, 2014: 319).

En *Matar al Chino*, Fernández nos recuerda como la violencia haya operado en nombre del bien para crear una imagen denigrante, simplificadora y estigmatizadora del Raval. “Se justificaba”, comenta el autor “nuevamente para el bien del barrio, identificar, separar, detener, expulsar o encarcelar aquellos miembros que “contaminaban” el orden público republicano con su actitud de insumisión” (p. 100). A pesar de los efectos devastadores de las *culturas del control* que a través de prácticas urbanísticas han matado muchos intentos espontáneos de socialización en los espacios públicos, recuerda el autor, “el vigor con que aquella calle se organiza – de manera ciertamente peculiar – resiste, sobrevive y disfruta debería ser un ejemplo para cualquier lucha por el derecho a la ciudad” (p. 328).

La intención de estas páginas es desnaturalizar una violencia territorial y corporal gracias a los relatos de unas trabajadoras sexuales del Raval y de sus vecinas. Elemento innovador que destaca estas páginas respecto a la etnografía del autor de *Matar el Chino* es la perspectiva. Lo que me propongo es, efectivamente, utilizar una mirada feminista sobre el género y desde el género, para comprender este tipo de violencia institucional en el espacio público, entrelazando así los ámbitos de la antropología urbana, de género y del cuerpo. La originalidad de la investigación estaría justamente en buscar esta intersección entre violencia urbanística y violencia de género, por un lado, y resistencia de las trabajadoras sexuales en sus calles, por el otro. Sería presentar a las trabajadoras sexuales como sujetos empoderados, luchadores y dueños de sus cuerpos y de sus propias decisiones. Sería, en fin, construir una etnografía que siga el proceso vivido en el campo, invitando entonces al lector a seguir paso a paso las sorpresas y las dificultades encontradas en el camino.

Quizás el resultado final de mi investigación– que refleja un trabajo de campo de varios años en el barrio del Raval de Barcelona⁵ - se parecerá más a una recopilación de postales que a un informe, a una novela que a un trabajo puramente científico. De allí mi concepción del trabajo de la antropóloga como una mezcla de tareas: la tarea de la etnógrafa, por supuesto, la tarea de la novelista y la tarea de la cineasta. Inspirándose en la labor de los grandes maestros naturalistas, la etnógrafa observa la cotidianidad de la realidad en que está inmersa e intenta contarla a través de palabras escritas. Así como la cineasta captura con tres ojos (los suyos y el de la cámara) los detalles más complejos de un aparente simple vivir, la etnógrafa proyectará en sus páginas la complejidad de escenas aparentemente monótonas. O al revés, restituirá en sus obras la simplicidad del caos que reina fuera de nosotras. Lo que realmente importa es que la novelista y la cineasta participan, están allí, son partes de los relatos y de las escenas, así como la antropóloga es parte de su etnografía.

En cada etnografía, conscientemente o no, hay elementos propios de la vida de la etnógrafa. Es así que detrás de un viaje hacia el infierno de un barrio, se esconde un viaje hacia el infierno de la antropóloga misma, hacia las tinieblas de su propio corazón. Un viaje que, en casi todos los casos, fortalece, porque, descender a los infiernos, colectivos o personales, requiere coraje y valentía:

Así como algunos escritores tuvieron que descender a los infiernos para contarnos las dimensiones oscuras y terribles de la vida, el investigador de la violencia desciende al lugar donde el carácter fundamental de esta misma emerge en sus fuentes duras y temibles. En muchos casos debe descender al lugar donde el horror de su verdad exige coraje y valentía para mirarla y mostrarla. La verdad de la violencia depende a veces de la capacidad para soportar esa verdad (...). Sin embargo, en la medida en que bajamos temporalmente a esos infiernos, volvemos, afortunadamente y en casi todos los casos, fortalecidos (Segovia y Nates, 2011: 11).

⁵ El trabajo de campo en el barrio del Raval en Barcelona se ha desarrollado desde marzo 2012 hasta octubre 2013 (primera fase) y desde octubre 2014 hasta marzo 2015 (segunda fase).

La práctica etnográfica es, en efecto, un desplazamiento y muy a menudo, el camino de la etnógrafa se vuelve también un camino interior, una vía de transformación e incluso de conversión (Gómez-Ullate, 2009). Desvelar las dificultades y las opacidades encontradas en el campo se hace entonces un imperativo político antes que etnográfico. La trama se hace más importante del desenlace, el proceso del resultado. Desvelar las emociones vividas, los obstáculos encontrados, los errores y los fracasos es una tarea que encuentra en el feminismo su fuerza expresiva. Son justamente las prácticas y las experiencias surgidas *in itinere* que permiten formarnos y cuestionarnos como investigadoras y feministas, gracias a nuestros cuerpos implicados en la realidad que queremos comprender y de la cual hacemos parte. Es necesario compartir no solo los resultados y las (in)conclusiones de nuestras investigaciones sino, sobre todo, los dilemas, las inquietudes y las contradicciones que nacen sobre la marcha y que incorporamos en tanto que sujetos en transformación (Esteban, 2004; 2008).

Lo que sigue es entonces un viaje hecho de postales, recuerdos, paradas, imágenes que hablan de muchas historias. La colección de escenas que sigue, el conjunto de tramas e itinerarios aquí compilados, han de verse, efectivamente como una cuadrícula de calles y cuerpos, un puzzle hecho de carne y piedra, de ladrillos y piel. Un viaje en la búsqueda de un corazón, un viaje hacia el sol de una calle que, así se cuenta, no tiene sol⁶.

El trabajo se divide en cuatro partes, compuesta cada una de dos capítulos. La **Parte I. Reflexiones metodológicas y paradigmas teóricos**, se centra en identificar las herramientas utilizadas en el proceso etnográfico, así como los modelos teóricos de referencia, que se enmarcan principalmente dentro de la línea de la antropología urbana, antropología del cuerpo y antropología del género. El primer capítulo, *La etnografía como viaje*, se vertebra alrededor del paralelismo entre la práctica etnográfica y el viaje, para precisar los diferentes instrumentos metodológicos empleados en la elaboración de esta etnografía: el trabajo de campo; la observación y la participación; la reflexividad; la narración; la ironía; la memoria histórica. El segundo capítulo, *(Im)precisiones*

⁶ La calle en cuestión es la calle d'En Robador. Antes de su amputación que tuvo como resultado la inauguración de la Filmoteca en el 2012 y como objetivo la "rehabilitación del Raval", la calle d'En Robador era una calle estrecha y, como recuerdan los vecinos de aquellos tiempos, *sin sol*, justamente porque no entraba ni un rayo de sol.

conceptuales, presenta los principales paradigmas teóricos que han guiado la investigación y que pertenecen fundamentalmente a la antropología urbana, a la antropología del género y a la antropología del cuerpo. Los conceptos de bio-poder, violencia simbólica, domesticación urbanística, por un lado, y empoderamiento, resistencia, deserción, por otro, encuentran su incorporación en los dispositivos de violencias urbanísticas y de género hacia las trabajadoras sexuales del Raval y hacia las calles donde ellas trabajan, pero también en las formas de resistencias que ambos sujetos ponen en marcha. Es por tal razón que este capítulo no pretende ser un tradicional marco teórico, sino un esbozo de las herramientas teóricas que me han permitido interpretar las relaciones sociales encontradas y tejidas en el campo.

En la **Parte II. Corpografías incívicas y antihigiénicas**, la mirada enfoca las formas de violencia y castigo hacia los habitantes del Raval y, en particular, hacia las trabajadoras sexuales. Un vigilar y castigar, como diría Foucault, que tiene como blanco de poder los cuerpos y como escenarios las calles al día de hoy, o los conventos a finales del siglo XV. El tercer capítulo, *Hacia las arterias del Raval*, cuenta la entrada en el campo y el principio de la amistad con una trabajadora del sexo, Rosa. Las relaciones que se van instaurando con ella y con la calle donde trabaja, calle d'En Robador, nos ayudará a comprender el estado general de la cuestión: la brutalidad policial e institucional hacia quienes ejercitan la prostitución callejera en el barrio del Raval. Empezaré a darme cuenta de que la violencia no está en las prácticas “incívicas” de cuantas ocupan aceras, sino en la norma así llamada del “civismo”. En el cuarto capítulo, *Cuerpos para la redención*, la historia de un edificio (el que en la actualidad alberga el CSIC) nos introducirá en la historia de reclusión y corrección de aquellas mujeres “mal inclinadas”, blancos de doctrinas burguesas e higienistas, y así mismo, sujetos que denunciaron tales doctrinas. Analizaré, utilizando también una aproximación histórica basada en material de archivo, los procesos de construcción y difusión del estigma entorno a la figura de la trabajadora sexual, sobre todo por parte de las instituciones médicas y religiosas.

La **Parte III. Corpografías resistentes entre lo público y lo privado** se centra en las formas de resistencia puestas en marcha por las vecinas del Raval, tanto en el espacio

público como en el privado. El quinto capítulo, *Cuerpos, calles, feminismos y protesta*, tiene como objetivo evidenciar la agencia de las trabajadoras sexuales a la hora de instaurar tácticas corporales de organización, resistencia y disidencia, considerando el género como factor indisociable del “derecho a la ciudad”. La indignación de las Putas Indignadas evidenciará también la alianza entre asociaciones pro-derechos (como Genera y Àmbit Dona), colectivos feministas y las mismas trabajadoras sexuales. Con el sexto capítulo, *Entre las paredes domésticas*, dejaremos la calle para introducirnos en mi casa y en la casa de Rosa. La confianza instaurada con esta vecina será la clave para dialogar y compartir fragmentos de vidas, tanto suyos como míos, en una lucha compartida. Los relatos biográficos, co-construidos entre risas y bromas, ayudarán a trazar puentes entre una dimensión micro (individual y privada) y macro (social y colectiva).

La **Parte IV. Corpografías entre fuego y llamas**, se centra en el análisis de la represión por parte de Urbanismo y Patriarcado hacia cuerpos indeseados y calles infectas y, por otro lado, en la acción de disidencia que estos ponen en marcha. El séptimo capítulo, *Descarnaciones*, tiene como objetivo señalar la interseccionalidad de la antropología urbana y la antropología de género a la hora de analizar las políticas de control de la sexualidad en el espacio público, que se materializa con multas y ordenanzas. El estigma marcado a fuego sobre cuerpos que no encajan con las normas heteropatriarcales se hace indeleble, especialmente cuando estos cuerpos ocupan el lugar público. El cuerpo de la mujer es terreno de intervención a la par que la ciudad. Crear una resonancia entre calle (violada) y cuerpo (violado) en sus propios derechos es entonces el desafío de este capítulo. El octavo capítulo, *Barricadas de carne*, quiere iluminarnos acerca de cómo los episodios de violencia institucional ocurridos en el Raval han sido la chispa para que trabajadoras sexuales, vecinas y varios colectivos se unan, como ya hicieron a principio de siglo, en la misma lucha: defender los derechos a la ciudad y a la sexualidad no normativa. Este último capítulo está entonces dedicado a la lucha de lo urbano que, rebelde y sin género definido, sigue presente en sus calles, como hoguera que no quiere apagarse.

PARTE I.

REFLEXIONES SOBRE

EL MÉTODO Y SOBRE LA TEORÍA

CAPÍTULO I.

LA ETNOGRAFÍA COMO VIAJE

(...)

Ten siempre a Ítaca en tu mente.

Llegar allí es tu destino.

Más no apresures nunca el
viaje.

Mejor que dure muchos años
y atracar, viejo ya, en la isla,
enriquecido de cuanto ganaste
en el camino

sin aguardar a que Ítaca te
enriquezca.

(...)

Konstantinos Kavafis, Ítaca.

Lo más importante no es llegar a una meta, sino empezar el camino, detenerse y perderse. El éxito de cualquier viaje – y de cualquier etnografía - no está en el resultado, sino más bien en el proceso. Son las dificultades, los dilemas, las inquietudes, las opacidades y las contradicciones que visten de significado ambas aventuras. Hace años, cuando empecé a apasionarme por la antropología, me encontraba en la situación de no saber cómo explicar – a mí misma y a los curiosos que lo me preguntaban – qué hacía exactamente en el campo. Fue durante de uno de mis primeros días en la calle d'En Robador que pude entender, más con las entrañas que con el cerebro, que la etnografía tenía una irremediable analogía con el viaje.

Estoy sentada en una terraza del bar Filmax de calle d'En Robador. Es un buen lugar para observar, captar la atmósfera de este rincón de mundo, olvidado y consumido a la vez. Son mis primeros días en el campo. ¿Cómo puedo superar este ritual antropológico, esta nueva aventura sin herirme y sin herir a las demás? ¿Habrá que seguir un guion o más bien dejarse llevar por la espontaneidad de esta calle? Escucho una canción salir por una ventana adornada con sutiles cortinas chafadas y coloradas. Camarón de la Isla, con su *Volando voy volando vengo*, parece contestar a mis dudas. Entretenerse por el camino, ir y venir volando, dejarse enamorar de la vida y superar el frío buscando una candela... ¿No encarnaría la buena antropóloga estas acciones? ¿No consiste su trabajo entrar y salir continuamente del campo, a veces de forma tan imprevisible o imperceptible que parece tener alas? ¿Acaso no puede evitar acabar enamorada de aquel fondo inestable de la vida social, mosaico de funambulescas relaciones del cual ella también hace parte? ¿No intenta la etnógrafa buscar soluciones para superar el frío, el calor y cualquiera otra dificultad encontrada en el camino?

- diario de campo, 7 de marzo de 2012 -

Viaje y antropología se encuentran inextricablemente vinculados. Cruzar el umbral, escuchar, interaccionar, salir y contar. Este es el trabajo de campo de una antropóloga: un viaje iniciático, una especie de rito de paso. A la entrada, oportunamente negociada, le sigue la estancia en la comunidad a estudiar. Durante su estancia, la investigadora observa, conversa y pregunta hasta que, finalmente, sale del terreno y organiza las informaciones recogidas para exponerlas. La etnógrafa parece encarnar en su trabajo las principales funciones descritas por Vladimir Propp en su *Morfología del cuento*⁷ (Propp,

⁷ En *Morfología del cuento*, Vladimir Propp estudia los cuentos tradicionales rusos obteniendo una estructura recurrente compuesta por treinta y una funciones válidas, según su punto de vista, para todas las narraciones. Lévi-Strauss se sintió profundamente influenciado por esta intuición, tanto como para escribir "La estructura y la forma. Reflexiones acerca de una obra de Vladimir Propp". Véase Lévi-Strauss, Claude (1973/1979). *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI, pp. 113-141.

1928/2004). Se aleja de la comunidad de origen, consigue un “objeto mágico” gracias a unos “ayudantes”, es sometido a pruebas y trampas y finalmente regresa a casa. Utilizando esta metáfora del héroe propiano, las técnicas de investigación representarían aquellas herramientas “mágicas” que permiten al héroe o la heroína cumplir su viaje superando las dificultades. Es así que elegir modelos metodológicos y técnicas de investigación equivale entonces a escoger las formas más apropiadas para caminar en un campo específico. El origen etimológico de la palabra “metodología” refuerza este concepto ya que hace referencia al conjunto de procedimientos utilizados para atravesar un camino (“ὁδός” en griego significa “camino”; “μετά” significa “por”, “a través”).

Foucault (1990) habla del cuidado de sí como una “tecnología del yo”. Ahora bien, las maneras en las que decidimos entrar en el campo, recoger datos y trabajar con ellos, la voluntad de no reducir historias personales a citas bien escritas y no comprimir dolor ajeno en metáforas bonitas, la necesidad de difundir de forma precisa y fiel los testimonios de quienes han compartido sus vivencias y perspectivas, pueden entenderse como una forma de cuidado de la Otra, y también de nuestro trabajo etnográfico. En este capítulo presentaré las técnicas o, utilizando la terminología foucaultiana, las “tecnologías” que he intentado utilizar para recorrer, vivir y habitar el campo, junto a las reflexiones que la aplicación de estas técnicas ha conllevado.

Hubiera podido elegir otras estrategias, otras estratagemas. He optado por aquellas que puedan dar valor a las relaciones, evidenciar la belleza o la dureza de cada encuentro. He intentado participar más que observar (Teldock, 2001), sintonizarme más que empatizar (Despret, 2004), sentir más que entender (Hannerz, 1998; Stoller, 1989), escuchar más que hablar (Bourdieu, 1978/2002), recordar más que pronosticar (Benjamin, 1959/2008), reír más que llorar (Allué, 2008), apelar a la pasión más que a la objetividad (Esteban, 2011; Haraway, 1991/1995) para finalmente encontrarme incapaz de discernir entre la antropóloga y la feminista, la académica y la activista, la viajera y la etnógrafa. Y he intentado también ser franca para instaurar relaciones francas, tal como nos enseña Mario Benedetti:

Mi táctica es
ser franco
y saber que sos franca
y que no nos vendamos simulacros
para que entre los dos
no haya telón
ni abismos

(Benedetti, *Táctica y estrategia*)

A veces no lo he logrado: el telón que cada ser humano hace correr antes y después de su actuación (Goffman: 1963/1979; 1959/2004) ha sido a veces demasiado espeso y las máscaras de mi disimulo no han caído del todo de mi rostro y del de mis informantes. De todas formas, haberlo intentado ha valido la pena, porque, al fin al cabo, la antropóloga es una viajera de lo interior, de las entrañas, que sabe que su estancia - por muy larga que resulte – tendrá verdadero sentido a la vuelta, cuando trate de transmitírsela a otras, cuando al final, y a pesar de todo, regresa a Ítaca cambiada por la experiencia que el campo le ha regalado.

1.1. El trabajo de campo: un conjunto de prácticas errantes y corporizadas

Podría citar, antes de indicar las herramientas metodológicas de las que me he servido para llevar a cabo esta investigación, aquella frase de Augé (1996: 13): “Hablar de itinerario es hablar de salida, de estancia y de vuelta, incluso si se ha de entender que ha habido muchas salidas, que la estancia también fue un viaje y que el retorno no ha sido nunca definitivo”. El trabajo de campo es, en efecto un desplazamiento de un lugar familiar y/o conocido (la Ítaca de Ulises) hasta territorios inexplorados. Como diría Clifford (1999: 72): “Salir presupone una distinción espacial entre una base conocida y un lugar exterior de descubrimiento”. El trabajo de campo es, de algún modo, una errancia a través de lo ignoto, ya que el objeto de estudio no se encuentra en el espacio

de la cotidianidad de la antropóloga, por lo que esta debe trasladarse a otro sitio para realizar su búsqueda.

“Caminante no hay camino, se hace camino al andar”, recitaba Antonio Machado (1912/2003: 33). Etnógrafo, no hay etnografía, se hace etnografía al andar, podríamos afirmar. La comparación entre viaje y trabajo de campo nos hace reflexionar sobre la necesidad, en ambos casos, de perderse para luego encontrarse. “Déjese llevar por el terreno” (Descola, 2005: 49), como aconsejaba Lévi-Strauss a su doctorando antes de que éste viajase a América. Como nos sugiere la palabra misma, errar significa equivocarse. Hay que perder el camino establecido, caer en densos laberintos y escoger las herramientas más adecuadas para poder seguir en el camino. Hay que dejar ir el barco hacia la deriva y aprender a naufragar. Derivar. “Nuestros pasos se encontrarán con una serie de interrupciones y de continuidades, con unos fragmentos de ciudad construida y de zonas no construidas que se alternan a lo largo de tránsitos constantes entre los llenos y vacíos” (Careri, 2002: 22). El arquitecto Careri propone perderse por territorios de nadie, difusos, perdidos entre áreas de urbanización dura para experimentar con ellos y buscar la *ciudad inconsciente*. Según el arquitecto italiano, el fulcro de la práctica de la errancia son los pasos, los pies, el cuerpo del errante mismo.

La relación intrínseca entre cuerpo y espacio se hace elemento sustancial (y sustanciante) de la etnografía urbana y en general de la etnografía, ya que esta no puede existir sin dicha interacción. Y también aquellas investigaciones donde no hay cuerpos vivientes, permanece el dialogo entre cuerpos y lugar ya que es el cuerpo del antropólogo, con sus historias y sus batallas, el sujeto principal de cada investigación y de cada desarrollo de trabajo de campo. La interrelación del cuerpo (y del género) y el espacio recupera aquella metáfora del *caminho* (Sheper-Hughes, 1997), el cuerpo como camino de vida y de lucha. Afirma Georges Perec: “El espacio es una duda: continuamente necesito marcarlo, designarlo; nunca es mío, nunca es dado, tengo que conquistarlo” (Perec, 1974/1999: 139). Afirma Judith Butler que “el género es en sí una especie de transformación o actividad, y entendido así, el género no puede entenderse como un sustantivo, una cosa sustancial o una marca cultural estática, sino más bien como algún tipo de acción constante y repetida” (Butler, 1990/2010: 225). Los cuerpos,

los géneros y los espacios necesitan ser recreados constantemente, marcados, designados desde abajo. En este sentido la experiencia del trabajo de campo permite repensar, redefinir también las relaciones de género y, al mismo tiempo, las relaciones espaciales, re-mapear tramas urbanas y vestirlas, vivirlas con los cuerpos, buscar los espacios del género y los géneros del espacio.

Es en el encuentro entre el cuerpo de la antropóloga y el campo que nace el propio campo. Nada está dado en lo que se refiere a un campo, pues se hace campo al observar: “Este debe ser trabajado, transformado en un espacio social distinto, por las prácticas corporizadas del viaje interactivo (Clifford, 1999: 73). Es por esto que, para Clifford (1999: 91), el campo tiene que ser entendido más como un *habitus* que como lugar: “(...) un conjunto de disposiciones y prácticas corporizadas”. Es así que, en este viaje etnográfico hecho desde y con el cuerpo, la observación no puede tener sentido sin la participación. Observar y participar al mismo tiempo es algo muy intenso y a veces pareciera que no hay un límite entre estas dos acciones. Cuando intentaba observar, ya me encontraba en el acto de participar, muchas veces incluso sin quererlo. Así que, a veces, he tenido que hacer el esfuerzo de incorporar la expresión que Tedlock utiliza para sintetizar un cambio en el acercamiento al método antropológico: “From participant observation to the observation of participation” (Tedlock, 1991: 20). La experiencia de este “oxímoron en acción”, como lo define Tedlock (*ibidem*), solo se puede vivir caminado, perdiéndose, errando, buscando la desorientación. Y sintiendo, activando todos los sentidos.

Los ojos solo no son suficientes. Sentir, en el campo, es más importante que el solo mirar. Observar y participar con los cinco sentidos se convierte entonces en tarea fundamental para cada etnógrafa y es lo que he intentado hacer en el campo. He intentado seguir aquella “antropología de los sentidos” reclamada por Stoller (1989). Una antropología en la que el cuerpo no está ausente, ni el de los informantes ni el de la antropóloga, sino que se envuelve en una red de hablas, contactos, acentos, lugares, olores, sonidos y sabores, estímulos sensoriales que influyen y son influidos por las identidades en juego, percibidos muchas veces más allá de la vista, el sentido privilegiado de la modernidad y uno de los imperantes en la práctica etnográfica, junto

al oído, con el qué ejercitamos nuestra escucha. Toda etnografía implica poner el cuerpo en acción, en alerta y en escucha, en movimiento, a veces en riesgo, aunque sea tras una pantalla y navegando en el ciberespacio. “La idea de itinerario sirve sobre todo para mostrar las vidas, los cuerpos, en movimiento, como procesos absolutamente dinámicos, abiertos y en continua transformación y, por tanto, singulares, contradictorios, inacabados”, afirma Esteban (2008: 144).

El concepto de *incorporación* elaborado por Csordas (1999) y revisado por Esteban (2004), entre otras autoras, representa un importante punto de partida para estudiar y analizar la integración de percepciones sensitivas de la investigadora misma como parte del registro de la investigación. Csordas propone una fenomenología cultural basada en la incorporación que indague las transformaciones culturales contemporáneas. El concepto de *embodiment* sirve entonces a este autor para superar dualidades como objeto/sujeto, racionalidad/irracionalidad, individuo/sociedad, naturaleza/cultura. Si analizamos el término “incorporación”, podemos constatar cómo las palabras que lo componen (“en”, “cuerpo” y “acción”), crean un nuevo significado si las mezclamos en un sutil juego de transposiciones: “acción” “en” (el) “cuerpo”. Así, la presunta inmovilidad del término deviene una acción presente en el cuerpo y efectuada por el cuerpo. En las ciencias antropológicas esto parece evidente, tanto a nivel teórico como práctico. De hecho, el proceso etnográfico, se caracteriza por la acción del encontrarse: el cuerpo del etnógrafo y el del sujeto de investigación entran en relación para participar juntos en la construcción de significados, ya que, como recuerda Csordas, el cuerpo es la base subjetiva e intersubjetiva de la experiencia (1999).

Gracias al paradigma de la incorporación, a la etnografía carnal (la “carnal sociology” [2004] o el “carnal knowledge” [2009] de Wacquant), así como la relacionada etnografía emocional de Esteban (2011), he podido entender y vivir el cuerpo en el campo – y en todo el proceso de la investigación – no tanto como un dispositivo de acceso al conocimiento, sino como un artefacto epistemológico que permite la coproducción de conocimiento. Cada relación entre el cuerpo de la etnógrafa y los cuerpos de las colaboradoras es única, irrepetible, subjetiva. La subjetividad - tan subrayada por la antropología feminista (Esteban, 2011; Haraway, 1991/1995) -

empieza en los cuerpos mismos y acaba en la participación compartida en el campo. Sin participación compartida, no es posible alcanzar la dimensión humana indispensable para que una etnografía no se reduzca a un árido encasillamiento de vivencias en los estrechos cajones de las categorías. ¿Qué valor tiene un trabajo etnográfico si la investigadora se limita a apuntar “objetivamente” unos datos sin poner su cuerpo sin compartir su tiempo, su espacio y su cotidianidad con la comunidad que la está acogiendo?

En fin, puedo decir que mi trabajo de campo ha sido un camino de aprendizaje duro y placentero a la vez, que tuvo lugar entre marzo de 2012 y marzo de 2015 y que se dividió en dos fases: la primera fase desde marzo 2012 hasta octubre 2013 y la segunda fase desde octubre 2014 hasta marzo 2015. El trabajo de campo se desarrolló en varios escenarios: calle d'En Robador, calle Sant Ramón, calle San Pau, plaza Salvador Seguí, calle Riereta (donde he tenido mi domicilio por todo el tiempo en que he desarrollado el trabajo de campo); bar Robadors 23, bar Andalusia, bar Coyote, bar Filmax, bar Alegría (todos en calle d'En Robador); Ágora Juan Andrés Benítez, un solar ocupado por algunas vecinas del Raval a raíz del homicidio de Juan Andrés a manos de unos policías ocurrido el 5 de octubre del 2013; domicilio de unas trabajadoras sexuales en calle d'En Robador; asociación Àmbit Dona y la Casa de la Solidaritat (ambas ubicadas en el Raval).

Ha sido un camino caracterizado por obstáculos, sombras, dudas, perplejidades, ilusiones y desilusiones. He tenido que abandonar cíclicamente el terreno para poder volver con fuerzas renovadas y más lucidez, para evitar que la saturación matara irremediabilmente mis ganas de seguir frecuentando aquellos lugares y de hablar con aquellas personas. Más transitaba por las calles del Raval, más transitaba dentro las calles de mis perplejidades. Cambiar de esquina significaba cambiar punto de vista y perspectiva de análisis hacia una realidad que incluya a mí misma también. Y al final me he dado cuenta de que lo más exótico no era el campo, sino mi misma presencia en él, porque, como afirma Ernst Bloch, “Algo, desde luego, es cierto: nada en tierras extrañas es exótico, sino el extranjero mismo” (1918/2009: 24).

1.2. Empatizar y posicionarse en el campo

En el trabajo sobre el terreno, nosotras, antropólogas, somos trabajadas por este, por sus actores y sus dramas, por el tiempo y las experiencias, por nuestros aciertos y fracasos, sintiendo y viviendo sus efectos (Abélès, 1988). En la necesaria “gestión empática” que marca dicha tarea, consistente en “ver al Otro con los ojos del Otro, tomar conciencia del Otro, pero desde y para un yo” (Lisón, 2007: 17), interpretamos desde que recogemos el material etnográfico, al escoger y al rechazar: “Hemos seleccionados relaciones, hechos y acontecimientos porque hemos aprendido a mirar, no basta con ver” (ibíd.: 18).

“Porque Yo es Otro. Qué culpa tiene el cobre si un día se despierta convertido en corneta” escribió Rimbaud el 13 de mayo 1871 a su amigo Paul Demeny, en un documento bautizado como “Carta del vidente”. Tarea de la etnógrafa es ponerse en el lugar de la Otra, comprender la Otra, convertirse en Otra. Comparto con Bourdieu que, para entrar en diálogo con nuestros interlocutores, es fundamental “no lamentar, no reír ni detestar, sino comprender” (Bourdieu, 1978/2002: 9). Una de las herramientas metodológicas fundamentales es la *empatía*, el sentir juntamente, según dice el origen etimológico de la palabra. En este sentido, muy interesante es el termino *simpatía*, entendido como comprensión conjunta de la realidad o, como la llama Vincianne Despret, como “milagro de la sintonización” (Despret, 2004: 120). Sintonizar en el sentido de llegar a tener la misma frecuencia de vibración, escuchar la misma música.

En el campo de la filosofía, los paradigmas fenomenológicos brindan filtros metodológicos muy útiles para comprender las interacciones entre los sujetos de la etnografía, incluyendo a la investigadora misma. Gracias a la fenomenología y a las contribuciones de Merleau-Ponty, el cuerpo es analizado como entidad a dos hojas, es decir, como contenedor (Körper) y como entidad viva (Leib)⁸, que encuentra su esencia

⁸ Fue Husserl (1907/1982), considerado el fundador de la fenomenología, que hizo una distinción entre Körper (“cuerpo-objeto” entendido solamente en su función anatómica, como contenedor del espíritu) y Leib (“cuerpo propio” entendido como “vivido”), abriendo el camino a muchas escuelas fenomenológicas.

en el continuo oscilar entre estos dos polos constitutivos. Es la experiencia de la percepción y de la inter-acción que permite aquella “reciprocidad de mis intenciones con los gestos del otro, de mis gestos con las intenciones legibles en la conducta del Otro. Todo ocurre como si la intención del otro habitase mi cuerpo y como si mis intenciones habitasen el suyo” (Merleau Ponty, 1945/2001: 57). Es la mirada del Otro que tiene el poder de restituirme la identidad de sujeto o vaciarme de ella y transformarme en objeto entre objetos.

Estudiar el cuerpo a partir del cuerpo es lo que se propone también Haraway (1991/1995) con lo que ella llama “conocimiento situado y encarnado”. “Cualquier perspectiva da lugar a una visión infinitamente móvil, que ya no parece mítica en su capacidad divina de ver desde ninguna parte, sino que ha hecho del mito una práctica corriente” (Haraway, *ibidem*: 325). La propuesta de transformación epistemológico-política de Donna Haraway se basa en los “conocimientos situados” como una perspectiva parcial y encarnada, establecida como forma de conocimiento y situada en una subjetividad y una situación concretas. Como recuerdan Biglia y Vergés, “Las investigadoras, de acuerdo con esta corriente, deben analizar en qué manera su posicionamiento influye en el conocimiento producido y favorecer la desviación para que la parcialidad no se configure como un límite sino como una potencialidad” (2016: 3). Vivir las relaciones sociales con “un posicionamiento crítico en el espacio social generalizado no homogéneo” (Haraway, 1991/1995: 336) y considerar la subjetividad como algo multidimensional, es una estrategia que nos salva de la pretensión de querer alcanzar la verdad, ilusión peligrosa además de perversa, ya que la verdad no existe, sino que se crea, se pone en acción.

La investigadora no es una voz en off, una hoja en blanco, una grabadora. Es un “individuo real, histórico, con deseos e intereses particulares y específicos” (Harding, 1987/1998: 7) que participa en la misma realidad, que está dentro del mismo marco del cuadro en el que se encuentran sus colaboradoras. Dicho de otro modo, todos los conocimientos son situados (Haraway, 1991/1995) y compartidos en la práctica (Greenwood, 2000), ya que no podemos extraernos de la realidad que vivimos y compartimos con las protagonistas de nuestras investigaciones. Habrá entonces que repensar la antropología

no en términos de una ciencia que estudia los *anthropos*, sino como un proceso investigador que estudia relaciones entre personas en un tiempo y un espacio determinados.

Pero, ¿cómo se pone en práctica esta forma de comprensión de la realidad? A través de lo que somos y de lo que nos hace “materia histórica”: nuestro cuerpo. Los conocimientos situados y compartidos se transmiten desde la materialidad corporal del sujeto conformada en un proceso histórico-cultural y, en última instancia, somático. El cuerpo nos habla de nuestras experiencias, de nuestros géneros, de nuestros deseos. Cada encuentro es un encuentro entre cuerpos. Lugar de conflicto entre poderes (Foucault, 1976/2005, 1999), experiencia donde el ver no es solo mirar sino también ser observada (Merleau Ponty, 1945/2001), vivencia que incorpora prácticas somáticas de atención a la otra (Csordas, 1999), el cuerpo es el protagonista de todas las etnografías, porque sin relaciones somáticas no puede existir trabajo de campo. Conocer *in situ* significa incorporar experiencias, teorías y proyectos.

Considero entonces la metodología como campo de experimentación somática donde es posible reactivar la capacidad de poder de los cuerpos (Foucault, 1975/2002, 1976/2005, 1982/2005, 1990/2003), la capacidad de performar (Turner, 1969/2000), y la capacidad de interactuar (Merleau Ponty, 1945/2001; Goffman, 1963/1979). Estas capacidades permiten la conexión somática entre investigadora y actores y de la investigadora consigo misma, ya que la incidencia de la antropóloga en la realidad que pretende investigar tiene un doble sentido: no solo es ella quien afecta la realidad, sino que ella es a su vez afectada por la realidad misma. Se trataría de incorporar el concepto de reflexividad utilizado por Bourdieu (1992/2005). Según el sociólogo francés, este vínculo entre investigadora y sujetos de estudio se basaría en una mirada relacional, en una disposición que refleja la suma de dos perspectivas: la de la etnógrafa y la del sujeto. Lo que se conoce y el cómo se conoce depende de ambas visiones y de la situación conjunta que se ha creado.

La noción de reflexividad también ha sido elaborada y desarrollada por las epistemologías feministas, donde se entiende como una práctica de la posición (Albertín, 2009). “La posición no es una identidad, sino cada uno de los lugares desde

donde actúa (o enuncia) un sujeto. Un sujeto puede ocupar distintas posiciones o lugares de enunciación en diferentes momentos” (p. 6). En este sentido es posible desmarcar la práctica de la reflexividad (o más bien práctica reflexiva) de una estructura identitaria específica, y más bien comprenderlo como un proceso de ocupación de diferentes lugares subjetivos, sociales, culturales, textuales, etc. Se trata de una noción, la reflexividad, que empieza por los cuerpos y acaba en los cuerpos.

Junto con el paradigma de posicionamiento situado y de reflexividad, también el concepto de interseccionalidad se ha revelado muy útil en toda mi trayectoria investigadora para comprender las realidades sociales a través de una mirada que supera las categorías binarias de inclusión/exclusión. Es en los cuerpos donde se entrelazan el género, la etnicidad, la edad, la clase social y otros factores que, intersecándose entre ellos, nos permiten comprender los fenómenos desde una perspectiva que rompe dicotomías (Yval Davis, 2006; Crenshaw, 1989). Las historias, los cuerpos, las vivencias, pueden ser leídas como lugares interseccionales de factores que encuentran su sentido en la complejidad de este dinamismo experiencial y experimentado.

Para cerrar este párrafo puedo decir que la etnografía tiene entonces el poder de producir un doble desnudamiento: el de la informante (gracias a la presencia de la etnógrafa) y el de la etnógrafa (gracias al de la informante). La implicación subjetiva, afectiva y emocional es un instrumento más para comprender la complejidad de una realidad en la que la etnógrafa también ha participado. No era otro el mensaje final de *Tristes Trópicos*, tal y como Clifford Geertz lo interpretaba: “[...] Que los textos antropológicos, al igual que los mitos y las memorias, existen menos para el mundo de lo que el mundo existe para ellos” (Geertz, 1988: 58). Es así que, en mi propia experiencia, compartir reflexiones con mujeres profesionales del sexo, escuchar sus relatos y charlar con ellas, se revelaron experiencias fundamentales para cuestionar mi propia sexualidad, mi afectividad y mis relaciones humanas, así como mi propia condición de etnógrafa, por supuesto.

1.3. La entrevista como vehículo narrativo

La entrevista puede considerarse como una forma de ejercicio espiritual que apunta a obtener, mediante el olvido de sí mismo, una verdadera conversión de la mirada que dirigimos a los otros en las circunstancias corrientes de la vida. El talante acogedor, que inclina a hacer propios los problemas del encuestado, la aptitud para tomarlo y comprenderlo tal como es, en su necesidad singular, es una especie de amor intelectual (Bourdieu, 1978/2002; 533).

No es posible comunicar(se) sin escuchar(se). Una de las herramientas más indicadas para comprender la realidad investigada es dialogar con quien decide, opina y participa de ella. La dimensión narrativa ha sido muy importante en mi trabajo como tecnología creativa, permitiendo a ambos sujetos (investigadora y entrevistadas) participar activamente en la producción de saber y en la construcción de significados (Fabian, 1990). La perspectiva narrativa no solo presta técnicas de recogida y análisis de datos, sino que también opera como metodología feminista, en tanto es una base teórica que permite diseñar cómo nuestra investigación debe proceder (Harding, 1987). “La narración está estrechamente ligada a la acción más que a la elaboración de una historia, un relato o un testimonio” (Cabruja et al., 2000: 72).

La narrativa se transforma en un lugar de encuentro entre dos subjetividades, la de la investigadora y la de la informante. Ambas se transforman en colaboradas y partícipes de la producción de conocimiento. Pensar la práctica investigadora como un encuentro entre dos subjetividades, desplazando su concepción tradicional de sujeto-objeto, tiene algunos efectos importantes que no puedo dejar de mencionar. En primer lugar, es una forma de teorización colaborativa, como lo llama Patty Lather (1986). La persona participante no es sólo una “fuente de datos”, que luego son extraídos y analizados. Por el contrario, es un sujeto experto en su propia experiencia, que es capaz de ser analítico y reflexivo. Ese encuentro allí producido es una colaboración en torno al análisis y teorización de esa experiencia que el sujeto revela. En segundo lugar, Lather (1986) también afirma que todo intercambio lingüístico - aquel intercambio que tiene lugar en

el proceso de teorización colaborativa - no es inocuo, sino que tiene efectos concretos en tanto es capaz de cambiar las significaciones en torno a la experiencia, y con ello también la forma en que actuamos en virtud de ella.

La elección de relatar algunos aspectos de la cotidianidad de una trabajadora sexual y la amistad con ella, nace entonces de esta convicción que los relatos de vida son una forma de método narrativo ligado a lo biográfico (Kohler Riessman, 2008) y por lo tanto operan como una forma de investigación, como praxis. Los relatos, al tomar forma narrativa, son también una forma de organización de la experiencia y de producción de significado, acciones que son dinámicas y que se transforman durante ese intercambio lingüístico, convirtiéndose así en una forma de intervención (Ferrarotti, 1991). Así, he decidido utilizar las entrevistas en profundidad⁹ con Rosa, la trabajadora sexual protagonista de esta investigación, sabiendo que para llegar a tener su confianza tenía que ir hacia a ella con paciencia y delicadez y que solo con el pasar del tiempo podía crear aquel clima de comodidad recíproca fundamental en cada relación. En palabras de Rosa:

Ahora te conozco, hay confianza y no te puedo mentir. Al principio trataba de protegerme, y sí, he cambiado la versión de los hechos. Pero es normal, ¿no? Acá las personas que vienen a entrevistarnos sólo las vemos una vez y ya. Al principio nos hacen mil preguntas diciendo que están interesadas en nosotras, pero luego no vuelven a ver cómo estamos. Entonces yo digo lo que me parece, ¿me entiendes? (Rosa, 5 de julio de 2012).

Instaurar un clima de confianza representaba una buena solución para evitar que se reprodujeran ciertas formas de violencia simbólica (Bourdieu, 1993, 1995, 1997) que pueden llegar a materializar dinámicas de poder por parte de ambos sujetos: entrevistada

⁹ Además de las entrevistas en profundidad a Rosa, he efectuado entrevistas semi-estructuradas a otras trabajadoras sexuales, a personas que trabajan en asociaciones pro-derechos, a feministas, a vecinos y vecinas del Raval y a personal técnico del Ayuntamiento. He tenido charlas informales con clientes del bar Robador 23, situado en la misma calle d'En Robador, con clientes de las trabajadoras sexuales, con activistas de varios colectivos del Raval. No he querido en este apartado presentar una muestra detallada de las entrevistas para dejar que el lector se acerque gradualmente a los personajes, compartiendo el mismo proceso con que yo me he acercado a ellos.

y entrevistadora. Es así que con la entrevista he intentado escuchar las necesidades, los tiempos, los sentimientos y las emociones de la entrevistada, para dar valor a la dimensión somática y considerar la entrevistada no mero contenedor de informaciones, sino sujeto dotado de agencia.

1.4. Corpografías: cuerpos que escriben

La dimensión subjetiva alimenta no solo el momento de las entrevistas. También la escritura (el diario de campo y la elaboración del informe) no puede ser si no algo corporal, personal, visceral, porque las manos de quien escribe pertenecen a la etnógrafa misma y reflejan así su propio punto de vista sobre el mundo. Las corpografías¹⁰, en este sentido, representan para mí una apuesta metodológica. Me atrevo a arriesgar esta definición provisional: escribir en, con, desde y para los cuerpos. Se trata de una doble acción: de inscripción (de afuera hacia adentro) y de manifestación (de adentro hacia afuera) efectuada gracias a los cuerpos. Un contínuum entre la incorporación de dinámicas socioculturales y la expresión corporal de vivencias personales. Considerar al cuerpo como laboratorio de experimentación y a la escritura como estrategia para comprender mejor las dinámicas corporales es una perspectiva que comparten varias feministas:

La escritura deviene una mesa de operaciones privilegiada para intervenir la anatomía de los significados sexo políticos del cuerpo, que intenta cortocircuitar las tecnologías de producción de las ficciones somáticas, sacudiendo las instituciones del Estado, la Iglesia, el capital, la ciencia y sus industrias (Flores, 2011: 9).

¹⁰ El término corpografías ha sido utilizado en diferentes campos de estudio para referirse al protagonismo del cuerpo a la hora de actuar, definir, *grafiar* (escribir). Me parece muy interesante la definición de la arquitecta y urbanista Paola Berenstein Jacques. La autora plantea lo que ha bautizado “corpografías urbanas”, es decir corpografías que vuelven a dar su protagonismo a la corporeidad de la ciudad, insistiendo en lo imprevisible como elemento clave para comprender las prácticas corporales (o incorporadas) en el espacio. Distinguen pues la corpografía de la coreografía que consigna un proyecto de danza como la cartografía fija la realidad en un momento dado sin poder presentar sus ínfimas variaciones que la hacen cambiar constantemente (Berenstein Jacques, 2012).

Y Haraway:

La escritura es, sobre todo, la tecnología de los cyborgs, superficies grabadas al aguafuerte en estos años finales del siglo XX. La política de los cyborgs es la lucha por el lenguaje y contra la comunicación perfecta, contra el código que traduce a la perfección todos los significados, el dogma central del falogocentrismo (Haraway, 1991/1995: 302).

Es la misma Haraway quien subraya la urgencia de crear un espacio de investigación de una escritura del cuerpo entendida como tecnología metodológica. En su teoría es evidente la influencia de Foucault. En *Tecnologías del yo*, el filósofo francés argumenta:

Escribir también era importante en la cultura del cuidado de sí. Una de las características más importantes de este cuidado implicaba tomar notas sobre sí mismo que debían ser releídas, escribir tratados o cartas a los amigos para ayudarles, y llevar cuadernos con el fin de reactivar para sí mismo las verdades que uno necesitaba. (Foucault, 1990/2003: 51).

Escribir sobre el cuerpo, con el cuerpo y gracias al cuerpo me pareció una fórmula interesante para reflexionar sobre uno de los dilemas de la antropología. Tal y como plantea Fabian, “if writing is a part of a system of intellectual oppression of the Other, how can we avoid contributing to that oppression if we go on writing?” (Fabian, 1990: 767). Escribir sin olvidarse del cuerpo, escribir desde el cuerpo y para no oprimir el cuerpo. Desde los años ochenta se ha venido evidenciando un proceso de experimentación con las maneras de hacer y de contar, que ha valido para recordar, entre otras cosas, que la antropología es también literatura, y que a menudo, en ambas, lo político y lo poético conviven y se interrelacionan (Clifford y Marcus, 1986). Se ha ido así repensando la etnografía como un diálogo antes de como un monólogo, como una co-construcción de narraciones.

Así que he intentado dejar al texto su propia agencia para que se parezca lo más posible al campo estudiado, a mis informantes, a mí misma. Para que sea fiel con lo observado,

con lo participado, con lo vivido, con la realidad investigada, plagada de matices y curvas, de gestos, figuras, colores y ritmos. Por esta razón he utilizado el tiempo presente en la narración etnográfica, justamente para que el lector pueda seguir paso a paso las sorpresas y las dificultades que yo misma he encontrado en el camino. He intentado cuidar los detalles que parecen no ser importantes para acabar dándome cuenta de que sí que lo son, empezar por un enfoque *micro* para hablar de una dimensión *macro*. Etnografiar los espacios del cuerpo y los cuerpos en el espacio, o, mejor dicho, corpografiar.

1.5. (Auto)ironizar los fracasos

Después de la observación participante, las entrevistas abiertas y en profundidad y las corpografías, otra de las herramientas que he utilizado para intentar comprender a la Otra, ha sido la ironía. En este sentido, estoy de acuerdo con Kerry Chamberlain (2012) cuando afirma que más que adaptar las investigaciones a los marcos metodológicos, tenemos que adaptar las metodologías a nuestras investigaciones concretas. En definitiva, y siguiendo a Barbara Biglia (2007), se trata de evitar crear una “nueva jaula metodológica, sino constituirse como posible punto de partida o tránsito que debe ser adaptado a las características de cada investigación, así como a las peculiaridades de las subjetividades que las habitan” (p. 415). Es por esta razón que, a partir de mi propia experiencia en el campo, presento también la ironía como arma metodológica capaz de superar limitaciones y obstáculos.

Durante la Edad Media las risas eran condenadas dada la peligrosa relación entre cuerpo y risa, pues “la risa se expresa en y a través del cuerpo” (Le Goff, 1999: 46). El argumento teológico contra la risa era que Cristo nunca había reído, pero sí llorado (Verberckmoes, 1999). Por ello, la disciplina más estricta imponía renunciar a la risa, pero como eso se antojaba irrealizable, “los escritores espirituales prometían que a las lágrimas de la tierra seguirían las risas celestiales y amenazaban a los pecadores reincidentes con que Dios se reiría el último” (ibid.: 84). Amenazas que terminaban traducándose, casi siempre, en una reducción del ámbito humorístico, considerándose las bromas como

algo indecoroso en la iglesia, por ejemplo, lugar sagrado donde el comportamiento del clero debía regirse por la *gravitas* (Burke, 2000).

Parece que las risas han sido censuradas de las ciencias sociales, y en general del ámbito académico, como pasaba en la Edad Media en los conventos. Lejos de censurarlas o condenarlas, las risas han sido para mí salvavidas fundamental para no morir ahogada en el campo. Reírme de mis propios errores, condimentar de ironía aquellos momentos difíciles y aquellas situaciones incómodas es justamente lo que he intentado hacer. Transformar el drama en comedia. Tal y como ocurría con el temblor corporal en la risa y en el llanto, el drama y el humor guardan tantas semejanzas como diferencias, tocando las mismas historias, los mismos dramas, las mismas tragedias, pudiendo por ello ser irreverente y contestatario, tal y como sugería el propio Chaplin en sus memorias, donde escribía: “Gracias al humor vemos lo irracional en lo que parece racional, lo carente de importancia en lo que parece importante [...] Activa nuestro sentido de la proporción y nos revela que tras una exageración de la seriedad se esconde lo absurdo” (1964/1989: 231).

Es utilizando el sentido del humor que, sobre todo en mis primeros pasos en las calles d'En Robador, he intentado superar las muchas situaciones incómodas en que me he encontrado. El ser confundida con un policía secreta por mis informantes o con una trabajadora sexual por unos clientes no me asustó tanto para llegar a dejar el campo, sino que fue un motor para reflexionar sobre el papel de la etnógrafa y observar su posición a veces muy grotesca. He intentado seguir a Barley (1983/1989), maestro en desvelar realidades con sarcástico humor y en entrar con ironía en las opacidades de las relaciones con sus informantes. Las dificultades lingüísticas, por ejemplo, no representan para el antropólogo británico un límite, sino una ocasión para reírse de las situaciones incómodas con la comunidad estudiada, pues el humor “es una manera cultural de desarticlar el equívoco o de abordar, por alusión, temas prohibidos o delicados” (Le Breton, 2002: 131).

La ironía se ha convertido también, en mi experiencia etnográfica, en elemento compartido capaz de construir significados que desdibujan las fronteras entre

antropóloga e informantes. No solamente la antropóloga se ríe de ella misma, si no que se ríe con sus informantes de su situación de *voyeur* mientras que las informantes se ríen con la antropóloga de su situación de *objetos investigados*.

En los terrenos estigmatizados la ironía tiene un valor añadido ya que sirve para revocar las dicotomías inclusión/exclusión, dando la posibilidad a sujetos excluidos de auto incluirse en los discursos o de autoexcluirse. Comparto entonces con Allué cuando nombra entre las herramientas de agencia y empoderamiento de los colectivos estigmatizados también el sentido del humor para huir de la representación estereotipada de víctimas o marginados sociales (Allué, 2008).

Y fue así como mi bajada hacia el infierno ha sido caracterizada, contrariamente a lo que se suele pensar, por muchas risas. Las vecinas del Raval acabaron compartiendo sus difíciles y dramáticas vivencias con la sonrisa y bromeando también sobre aquellos que querían construir su infierno.

1.6. Aproximación herstórica: la importancia de recordar

Es tarea más ardua honrar la memoria de los seres anónimos que la de las personas célebres. La construcción histórica está consagrada a la memoria de quienes han perdido el nombre.

Estas palabras de Walter Benjamin inscriptas en su tumba suenan como una invitación para muchas etnógrafas, para muchas activistas, para cuantas quieren caminar hacia el no olvido. Recordar historias de “seres anónimos”, fijarlas en el flujo de la (verdadera) historia, o mejor dicho herstoria¹¹, y difundirlas con respeto, son armas metodológicas y

¹¹ La herstoria es un concepto utilizado por las feministas desde las décadas de los sesenta, que hace referencia a la crítica de la historia documentada para rescatar tanto las experiencias cotidianas de las mujeres ya sean individuales o colectivas, como su incidencia y transformación en todos los ámbitos de la vida social, política, cultural o económica. Una de las primeras obras en las que aparece plasmado este término, en inglés, es *Sisterhood is powerful*, publicado en la década de 1970 por Robin Morgan, poeta americana, escritora, teórica feminista, activista y periodista.

políticas necesarias para contrastar los discursos hegemónicos y mediáticos que naturalizan ciertas prácticas y vivencias con el fin de invisibilizarlas. De allí la importancia de reponer en el centro del análisis no solo la vida de las olvidadas, sino también (y sobre todo) las causas, las razones, los dispositivos de este olvido fabricado estratégicamente por el sistema.

A pesar de que Benjamin (1959/2008) insistía en que, al igual que con el arte y en la era de su reproductibilidad técnica, las historias se apagaban o dejaban de contarse a causa del auge de las tecnologías de la comunicación, en estas páginas habrá muchas pequeñas historias, escritas desde abajo, al fragor de lo cotidiano y a la sombra del anonimato. Y no habrá solo historias del pasado, ya que también los relatos de los personajes de hoy son archivo para el futuro. En mi caso específico, reconstruir por medio de documentos de archivo testimonios de mujeres “mal inclinadas” (tal como llamaban, a principios de siglo, las asociaciones católicas de Barcelona a las prostitutas, las mujeres violadas y las huérfanas) se ha transformado en una urgencia política necesaria para sacar a la luz la “historia encarnada, incorporada como una segunda naturaleza y por lo tanto olvidada como historia” (Bourdieu, 1990/2006: 56).

Es así que para encontrar material sobre los discursos de las instituciones y de las trabajadoras sexuales, he visitado principalmente dos archivos: el Archivo Histórico del Hospital de les Santes Creus y el Archivo Diocesano de Barcelona. A la hora de elegir el material, he privilegiado los documentos capaces de restituir esa doble visión oximorónica que vertebra la presente investigación: el imaginario construido por Iglesia y Medicina sobre el trabajo sexual.

La recopilación herstórica parece entonces el último paso de un proceso experimental y co-construido que llamaré “metodología”, y que empieza por el estar (en el campo), pasa por el comunicar/hablar/escuchar (gracias a las entrevistas), transita por el escribir (narración) y acaba en el recordar (aproximación herstórica). Estas tecnologías metodológicas no podrían existir sin el cuerpo, mejor dicho, sin los cuerpos de las protagonistas de la investigación, ni tampoco sin las prácticas incorporadas que desvelan significaciones sómato-políticas. No acaso la palabra recordar hace referencia

al órgano más importante del ser humano: el corazón. Recordar encierra en sí misma la palabra *cor*, que en latino significa corazón. Es así que la acción de recordar significa “volver a pasar por el corazón”: la memoria histórica se convierte en acción corporal, restituyendo una vez más a la metodología su carácter somático.

CAPÍTULO II

(IM)PRECISIONES CONCEPTUALES

Estas páginas están concebidas como la posibilidad de compartir un viaje hacia la comprensión de los mecanismos de violencia sobre las trabajadoras sexuales del Raval y sobre el mismo barrio en que ejercen su profesión, así como de las prácticas de resistencia que estos sujetos (cuerpos y calles) logran poner en marcha mutuamente. Es una investigación etnográfica que aborda un estudio de caso. Es por esto que quiero dejar espacio y valor a la fuerza de lo empírico, sin encorsetar experiencias humanas en grandes referentes teóricos, ni comprimir sentimientos propios y ajenos en metáforas bonitas. He preferido entonces dejar que los conceptos se definan por el contexto en un proceso de análisis que me ha conducido de lo *micro* hacia lo *macro*. Dicho de otra manera, he elegido desarrollar la base teórico-conceptual sobre la cual se apoya la investigación a medida que procedía con el campo, de forma itinerante más que estática, utilizando además referentes teóricos que desbordan las fronteras de la disciplina antropológica para adentrarme en los paradigmas propios de la filosofía, en las rimas de poesías o en los versos de canciones.

Merleau-Ponty en *El ojo y el espíritu* (1960/2003) se pregunta qué mira Cèzanne, si la montaña de Santa Vitoria o el paisaje y él mismo a la vez. Interpelando el ojo del pintor, él interpela al ojo humano y llega a la conclusión que no hay percepción fuera de la acción: el espacio no puede ser observado sin ser habitado por nuestro cuerpo, sin ser sentido, sin ser visitado y vivido. En este sentido, se puede afirmar que nuestra mirada espera enfrentarse con lo empírico para llenarse, justificarse, experienciarse. La teoría se manifiesta gracias a las experiencias vividas allí, en el campo, a través nuestros cuerpos. Es por esto que definir *a priori* un marco teórico, es, según mi opinión, una tarea no solamente muy difícil, sino también limitante, porque no deja protagonismo a lo que caracteriza cada etnografía: las relaciones sociales, mudables y cambiantes como la vida misma.

De todas formas, después haber compartido unas reflexiones sobre las principales herramientas metodológicas utilizadas y antes de entrar en el cuerpo de la así llamada etnografía, me parece pertinente puntualizar algunas cuestiones conceptuales que guían la investigación y que llamo aquí (im)precisiones conceptuales justamente porque no pueden ser precisadas antes de haberme impactado con el terreno. Así mismo, considero oportuno, antes de entrar en este viaje etnográfico, especificar mi propia visión sobre el trabajo sexual, que comparte las visiones de algunas feministas y contrasta con la de otras.

El punto de partida de esta tesis es que capitalismo, patriarcado y urbanismo están aliados en el control y castigo de los cuerpos, sobre todo los que manifiestan prácticas sexuales no normativas en el espacio público. El urbanismo no es neutro y se ha configurado sobre las bases y los valores de una sociedad patriarcal empeñada en construir y difundir estigmas sobre quienes no respetan sus normas. Es así que, entrelazando cuestiones de género y cuestiones urbanísticas, mi intención es analizar y discutir como el control de un barrio (el Raval) a través de las prácticas corporales de quien lo vive, es una estrategia de vigilancia utilizada para controlar la ciudad y las prácticas sexuales no normativas que se desarrollan en esta. Por otro lado, desde el campo afloran prácticas de resistencias a estas violencias (patriarcales y urbanísticas): las trabajadoras sexuales del Raval, junto con las vecinas y varios colectivos, se alían formando un contra poder capaz de poner en marcha dispositivos desde abajo que empujan el desafío al orden establecido desde arriba.

Los paradigmas teóricos que han guiado la investigación de forma explícita o más implícita pertenecen entonces fundamentalmente a la antropología urbana, a la antropología del género y a la antropología del cuerpo. Aquí los comparto, lejos de comprimirlos en cajones cerrados, sino con la intención de desdibujar las fronteras entre estas disciplinas y los límites entre lo teórico y lo empírico.

2.1. La relación inextricable entre carne y piedra

Lugares donde las instituciones imprimen a fuego sus normas y terrenos, donde brotan formas de agencia y resistencia, los cuerpos son lugares de lo político. Si Foucault, con el concepto de *bio-poder* (1975, 1976, 1978, 1990), nos enseña que el cuerpo está atravesado por las relaciones del poder disciplinario, Butler (1990 y 1993) y Esteban (2004), entre otras, nos enseñan que, por otro lado, es también posible vivir y pensar el cuerpo como territorio de lucha y *empoderamiento*. Tanto en una como en otra perspectiva, se hace fundamental herramienta de análisis el paradigma de la *incorporación* elaborado por Csordas (1990) y revisado por Esteban (2004). Entendido como acción presente en el cuerpo y efectuada por el cuerpo, el *embodiment* ha sido para mí concepto clave para analizar las relaciones sociales en tanto que relaciones de poderes que se manifiestan en los cuerpos.

Junto a los cuerpos, también las calles y los barrios son campos de batallas. La carne vive, ríe, llora y se rebela con y en la piedra, tal y como nos recuerda Sennet (1997). Es allí, en las arterias de la ciudad, donde brota la guerra entre lo *urbano* y el urbanismo, es decir entre los que viven el espacio, lo habitan y lo gozan, y entre los que los conciben en nombre de la paz social (Lefebvre, 1972; 1974). Es allí donde lo urbano levanta su guerra en contra de la *domesticación urbanística* y para que el espacio público sea un espacio para el público (Delgado, 2003, 2007, 2011). Es allí donde se reclama el *derecho a la ciudad* y se desafía la acumulación por desposesión impuesta por el sistema capitalista (Harvey, 2012).

La crítica urbana es una articulación más de la crítica al sistema capitalista. Siguiendo a Debord, “el urbanismo es la realización moderna de la tarea ininterrumpida que salvaguarda el poder de clase” (Debord, 1967/1995: 145). Pero la crítica urbana es también una crítica al sistema patriarcal, puesto que capital y patriarcado van de la mano. Es así que he decidido utilizar las lentes del feminismo y la perspectiva de género para estudiar la relación que vertebra la investigación, que es aquella entre cuerpos (carne) y piedra (calles) en términos de estigma y de reivindicación.

El análisis con perspectiva de género no sólo aporta conocimiento sobre el modo específico en que se ha dado la construcción de los géneros y sus relaciones, sino que también permite aproximarse desde un enfoque particular a un universo específico de prácticas y significaciones. Por tanto, la perspectiva de género nos permite dar cuenta del modo en que tiene lugar la configuración de un orden corporal generizado a través de diversas prácticas, representaciones y experiencias tanto en el espacio público como en el privado.

En este sentido, Teresa del Valle nos cuenta: “Es necesario a mi entender establecer la conexión entre la conceptualización y praxis de la organización de la urbe, y la reflexión sobre la construcción del género que esta conlleva. En su intersección se plasman de forma real y simbólica las estructuras de poder y se descubren los esfuerzos de grupos minoritarios que luchan para cambiarlas” (Del Valle, 2000: 65). En sus palabras encontramos el sentido de esta inextricable relación entre carne y piedra presente también en muchos estudios sobre la ciudad por parte de otras investigadoras feministas, arquitectas, urbanistas, geógrafas, antropólogas o sociólogas (Gutiérrez y Ciocoletto, 2012; Darke, 1998; Falú, 2009; Lindon, 2005; Duran, 2002; entre otras). Todos estos estudios están acomunados por la misma preocupación: evidenciar como el patriarcado configura las bases del urbanismo y de otros discursos y prácticas institucionales.

2.2. Intersección entre violencias y resistencias como clave de análisis

La antropología urbana y la antropología de género se hacen cómplices entonces a la hora de analizar no solamente la relación entre cuerpos y calles, sino también las relaciones entre poderes que estos dos sujetos, cuerpos y calles, ponen en marcha para resistir a las múltiples formas de violencias activadas por parte de urbanismo y patriarcado.

De la violencia urbanística sobre el barrio del Raval y sobre sus habitantes ya habían dado cuenta Horta (2010) y Fernández (2014), entre otros autores. El primero

centrándose sobre el destripamiento de la Rambla de Raval, el segundo sobre la amputación de calle d'En Robador, ambos cuentan sobre el proceso de desmembramiento del tejido urbano y social del Raval. Es en el espacio público que urbanismo y patriarcado controlan también la sexualidad. Como bien explican Rubin y Langarita, la sexualidad occidental ha sido encasillada dentro un marco punitivo (Rubin, 1984), que se hace aún más feroz en el espacio público (Langarita, 2015). El espacio público y el espacio del género no caminan en binarios paralelos. Sus razones se cruzan y sus destinos también.

Los cuerpos que no encajan con prácticas sexuales normativas vienen castigados no solamente públicamente, sino también en el espacio encerrado. De Giorgi, Almeda y Plaza, entre otros, nos explican como la ley se hace tecnología del género a la hora de docilizar los cuerpos (De Giorgi, 2005), marcar en la piel el castigo (Plaza, 2014), doblegar voluntades (Almeda, 2002, 2003). En ambos casos, en las calles o en las cárceles, las violencias de género perpetúan las relaciones de poder. Siguiendo a Barbara Biglia, entiendo entonces las violencias de género como “constitutivas y al mismo tiempo producto de un marco de relaciones de poder generizadas” (2007: 13). Dentro de estas violencias de género, reconozco también la violencia transfóbica, cuya eficacia, según Jabardo, consiste en su rol de contención y de aislamiento hacia las mismas personas transexuales (2012).

Serían estas relaciones de poder que el capitalismo intenta manejar, ya que, no lo olvidemos, capitalismo y patriarcado trabajan conjuntamente. Al decir de Silvia Federici: “Efectivamente, la lección política que podemos aprender de *Calibán y la bruja* es que el capitalismo, en tanto que sistema económico-social, está necesariamente vinculado con el racismo y el sexismo” (2004: 32). Pero, ¿cómo contestan estos cuerpos que el capitalismo querría castigar, victimizar, aislar? ¿Qué formas de resistencia(s) construyen?

Así Hannah Arendt nos habla sobre la violencia: “Es el único medio de restablecer el equilibrio en la balanza de la injusticia” (1969/2005: 86). Frente a hechos de injusticia, lo que realmente resulta alterado es el distanciamiento, el apaciguamiento, la

ecuanimidad, la tolerancia con el fin de preservar un orden ajeno. En este sentido nos preguntamos si tendría que preocuparnos más la violencia, que la misma Arendt considera el medio más inmediato y rápido para oponerse a tal injusticia o situación reprobable, o el estado de extrema docilidad y conformismo ante la injusticia social.

A las *violencias simbólicas* (Bourdieu, 1993, 1995, 1997) puestas en marcha por urbanismo y patriarcado, lo *urbano* contesta con formas de resistencias que han llegado, en ciertas circunstancias, a ser también violentas. Si Scott utiliza el término *infrapolítica* para definir las prácticas imperceptibles a través de las cuales los dominados insinúan sus críticas a los dominantes a la vez que se protegen en el anonimato (Scott, 1990), López Sánchez dona más carga subversiva al concepto de resistencias, formulando el concepto de “deserciones urbanas” (López Sánchez, 1993). Entre las herramientas teóricas que nos propone el feminismo para hablar de resistencias, mucha relevancia asume el empoderamiento (Esteban, 2004), la ironía (Allué, 2003), la sororidad (Lagarde, 2012), la indignación y la rabia (Arendt, 1969/2005).

2.3. El trabajo sexual es trabajo

Esta continua oscilación entre estigma y orgullo encuentra, en la investigación, su terreno de encarnación en los cuerpos de las trabajadoras sexuales del Raval. Es por esto que me parece oportuno, antes de todo, aclarar mi propia visión respecto al fenómeno del trabajo sexual. Este término fue utilizado por primera vez por la trabajadora sexual, feminista y artista Carol Leigh a finales de los años ochenta en defensa de los derechos de las trabajadoras del sexo, la reivindicación de la mejora de condiciones de trabajo y la autoorganización de todas ellas en defensa de sus intereses como trabajadoras (Leigh, 1997).

Hablar de trabajo sexual en términos de trabajo, significa reconocer antes que nada que este es un intercambio siempre voluntario de servicios sexuales por dinero. Significa reconocer que la prostitución no es sinónimo de trata porque no es un fenómeno unívoco, mucho menos uniforme y su heterogeneidad se complejiza con las diversas

formas que asume no sólo en distintos contextos y mercados, sino también en términos históricos y culturales (Daich, 2011). Sería incorrecto pensar en la prostitución únicamente como forzada. De hecho, como sostiene Maqueda, “la prestación coercitiva de servicios sexuales no es prostitución” (2009: 62). Llamada como “explotación”, “tráfico” o “esclavitud”, en estas modalidades no sólo está ausente la libertad para ingresar o permanecer en la prostitución, sino que no prevalece ningún tipo de reciprocidad característico de la prostitución en tanto que transacción sexual-económica (Pheterson, 1989). El trabajo sexual, de hecho, es una “transacción sexual” o “negociación” (Bindman, 2004), en que las dos partes involucradas pactan previamente el intercambio de placer sexual por dinero. Es un acuerdo contractual entonces que involucra tanto la transacción como el precio.

Es importante recordar que son cuatro los principales modelos legales frente el trabajo sexual: el modelo abolicionista, el modelo prohibicionista, el modelo reglamentarista y el modelo pro-derechos. El abolicionismo, postura más defendida desde el feminismo, la prostitución debe ser erradicada ya que implica condiciones de explotación para las mujeres y violencia de género. Sus medidas irán encaminadas a la protección de la mujer, en calidad de víctima, y la persecución de clientes y proxenetas, entendiendo que son estos quienes promueven la actividad. El prohibicionismo en cambio considera la prostitución un atentado contra la dignidad de la mujer, por lo que esta no puede ni debe ser tolerada desde el punto de vista social, moral y jurídico. Su fin único sería su eliminación tomando a la mujer en consideración de delincuente. El reglamentarismo, sin embargo, partiría de tolerar la prostitución bien como una actividad funcional o un mal menor que no puede evitarse, debiendo remitirse a lugares cerrados y quedando sujeta a represión, control y vigilancia, donde la mujer es señalada como persona peligrosa. Por último, el modelo laboral o legalización, parte del reconocimiento de derechos laborales siempre y cuando el ejercicio sea elegido libremente, por lo que enfatiza en diferenciar la prostitución voluntaria de la trata con fines de explotación forzada. Bajo este paradigma, la mujer no es vista en calidad de delincuente, persona peligrosa o víctima, sino que es considerada una trabajadora.

Ahora bien, la postura abolicionista, que domina gran parte del feminismo, se posiciona teóricamente en contra de la prostitución y considera a las mujeres que se dedican a esta actividad como mujeres prostituidas, explotadas, sin capacidad de agencia ni decisión. Para MacKinnon, una reconocida representante del feminismo abolicionista, no hay diferencia entre prostitución y trata, no existe la prostitución voluntaria y bajo ningún concepto puede pensarse a la prostitución como trabajo sexual, incluso sostiene que la prostitución representa una violación serial (1989). La focalización de los análisis sobre trabajo sexual desde la perspectiva abolicionista (Mackinnon, 1989, Pateman, 1995), ha contribuido a dejar en la oscuridad el rol activo de las trabajadoras sexuales a la hora de pactar y ejercer sus servicios sexuales retribuidos. Así, se las percibe como objetos pasivos en manos de explotadores y proxenetas y no se las sitúa como sujetos independientes y como trabajadoras.

Esta postura, la abolicionista, no es la que comparto. Las mujeres y las transexuales protagonistas de la investigación son todas personas que ejercen el trabajo sexual de forma voluntaria y que luchan para reivindicar sus derechos, humanos y laborales, desde el feminismo. El vivir con ellas los procesos de violencia institucional, que se manifiestan con ordenanzas y acosos en la calle, y el construir colectivamente narrativas de resistencias, ha reforzado mi visión sobre el trabajo sexual, que es una visión pro-derechos (Juliano, 2000, 2002, 2004, 2005; Pheterson, 1989; 1996; Osborne, 1991, 2004; Corso, 1991, entre otras).

Es cierto que la trata de mujeres representa una realidad muy compleja y que es tarea del feminismo luchar para que se acabe. Es cierto que en el trabajo sexual hay prácticas que reproducen el sistema capitalista. Pero su reproducción no habita en el trabajo sexual en sí, sino en el mecanismo de explotación en que está incardinado. En mi tesis entonces haré énfasis sobre la importancia de reconocer el trabajo de las trabajadoras sexuales como primer paso para la cancelación del estigma impreso en sus cuerpos. Reconocer el trabajo sexual como trabajo serviría además para valorar la capacidad de decisión que tienen las personas que se dedican a este oficio, liberándolas de la condición de víctimas que el feminismo abolicionista les atribuye. En palabras de Carla Corso, trabajadora sexual, fundadora y presidenta del Comité a favor de los derechos civiles

de las prostitutas: “Yo no soy víctima de nadie. Evidentemente he sufrido por las dificultades de la vida, pero como todos. No quiero ser una víctima de estos sufrimientos: los combato y quiero salir victoriosa” (Corso y Landi, 1991/2000: 182).

2.4. Investigaciones sobre trabajo sexual: ¿etnografías que contrastan o que refuerzan dispositivos de exclusión?

El concepto de estigma recogido por Goffman (2003) alude a un atributo profundamente desacreditador en las interacciones sociales que implica exclusión, discriminación y castigo. En el caso del trabajo sexual, el estigma funciona como una estrategia patriarcal ligada a la construcción de los roles de género, donde, además de no tolerar la transgresión de las normas sexuales por las personas que ejercen esta profesión, es utilizado para no considerar su independencia económica como una opción rentable (Juliano, 2004; Osborne, 1991). La estigmatización tiene, pero, otra función importante: el mantener en silencio a las prostitutas. Los intentos para impedir la palabra de las prostitutas y su libre expresión (que van desde considerarlas menores de edad o incapacitadas hasta delincuentes o víctimas, o bien el atribuir sus discursos al proxeneta que está detrás de ellas) son todas estrategias para acallar su voz y mantenerlas al margen, para excluirlas (Juliano, 2004, 2005; Corso, 1991).

De esta forma, todos los dispositivos de inclusión o re-inserción social y laboral puestos en marcha por las instituciones o asociaciones abolicionistas, otra cosa no hacen sino reforzar la dicotomía exclusión – inclusión. “Ofrecer” cursos de reinserción laboral implica la convicción no solo de que el trabajo sexual no es trabajo, sino que, para incluirlas en la sociedad, las trabajadoras sexuales estarían *a priori* en una situación de exclusión social. En otras palabras, construir un imaginario social de peligro, degradación, suciedad y pobreza alrededor de las prostitutas, sería una estrategia utilizada también por los organismos políticos y asistenciales para reforzar su estigma y, en consecuencia, su marginalización.

Ahora bien, ¿Cómo se posiciona la Academia frente al papel de las trabajadoras

sexuales? ¿Las investigaciones sobre el trabajo sexual contrarían o refuerzan los dispositivos de exclusión? Desde las ciencias sociales, la mayoría de los estudios sobre la prostitución ven a las trabajadoras sexuales como sujetos excluidos socialmente a los que hay que ayudar o salvar. Los trabajos académicos sobre la prostitución en los últimos años han estado enfocados principalmente en la problemática de la trata (Kara, 2010; Barry, 1988), de la prevención de la salud (De Paula, 2000) y de las trayectorias migratorias (Acién, 2008) y abordados desde perspectivas abolicionistas, victimistas o paternalistas. Además, hay que remarcar que el trabajo sexual callejero aparece en muchos estudios urbanos enfocados en el análisis de remodelación barrial o violencia urbanística. Pero no solamente aparece de forma secundaria, sino que, en la mayoría de las veces, no está observado y comprendido a través de una perspectiva feminista y de género (Fernández, 2014; Sirvent y Carreras, 2012).

Quitando las contribuciones de las propias trabajadoras sexuales (Corso, 1991; Covre, 2004; Agustín, 2005; Neira, 2012, entre otras), carecen entonces en la literatura sobre el trabajo sexual investigaciones que evidencien el papel de las trabajadoras sexuales como sujetos constructores de su propia identidad y lucha. Carecen ciertos análisis feministas que puedan ampliar el debate sobre el trabajo sexual desde una perspectiva que tenga en cuenta sus derechos, que no hablen por ellas, sino con ellas. Es así que en mi investigación intento abordar el fenómeno del trabajo sexual desde la lucha, la rabia y la indignación de quienes se unen contra el estigma que el patriarcado imprime en nuestros cuerpos. Es así que me hago cómplice de muchas otras feministas que intentan cumplir con este mismo objetivo. Pienso especialmente a los trabajos de Dolores Juliano (2002, 2004, 2005) - referente principal sobre la prostitución desde los años ochenta -, de Pheterson (1989), de Osborne (2004) y a las aportaciones más recientes de autoras locales como Vartabedian (2011, 2013) o Arce (2018). En fin, quiero destacar la investigación de Leticia Sabsay (2011), que relaciona brillantemente el espacio urbano con el trabajo sexual desde un enfoque de género.

Coherentemente con mi posición feminista pro-derechos, crítica con la postura abolicionista que ha intentado apoderarse del debate feminista entorno a la prostitución, en mi investigación intentaré entonces dialogar con investigaciones que pongan al

centro de los discursos la visión de las *putas feministas* y de todas aquellas feministas que comparten sus causas, consciente que la lucha para la libre disposición sobre nuestro propio cuerpo, es una lucha que pertenece a todas las mujeres. Intentaré por ello utilizar una mirada que vaya más allá de la visión dicotómica de exclusión/inclusión, una mirada cómplice e implicada que encuentra en el feminismo (pro-derechos) su genealogía y campo de acción. Una mirada que ha nacido y que se ha fortalecido sobre el terreno, a lo largo de mi viaje por las arterias del Raval y por las historias de quien hace latir ese barrio.

PARTE II.
CORPOGRAFÍAS INCÍVICAS
Y ANTIHIGIÉNICAS



Ilustración 2.

Pelota amarilla con que está jugando una niña en calle d'En Robador, en Barcelona.

Fecha: 3 de marzo de 2012. Fuente: propia.

CAPÍTULO III.

HACIA LAS ARTERIAS DEL RAVAL.

Está sentada justo en la acera en frente, en el escalón de la tienda de peluquería del número 21. Su pelo suave, moreno y rizado danza con el viento frío de marzo, mientras que sus manos juegan a lanzar una pelota amarilla contra de la pared. Parece tan entretenida que no se deja distraer por ningún tipo de ruido generado por los protagonistas de esta calle: el sonido metálico de las bombonas de gas de los vendedores ambulantes que gritan “butanoooo”; las voces animadas de los clientes del bar Alegría o del bar Coyote que salen a fumar y comentan animosamente su día; las sirenas de los coches patrulla que corren sin respiro y quizás sin meta; las carcajadas de las chicas que bromean con algún cliente...La ropa recién colgada fuera de una ventana de la finca del número 23 emana en la calle un perfume de limpio que me trae a la memoria recuerdos de la infancia. Este placer para el olfato dura pocos segundos. El olor de patatas fritas que sale de repente del King Rooster de la esquina llega con tal intensidad que me abre el estómago. Ya son las 3 de la tarde. Y ella sigue allí, jugando con su pelota, en aquella acera estrecha, consumida, querida u odiada. De repente, la pelota viene hacia mí. Ella se levanta y cruza la calle acercándose, mientras yo sigo sentada en la acera con la libreta en mis manos. Nos miramos, coge su pelota y sigue jugando. Según su altura parece tener aproximadamente cinco años, aunque su expresión le confiere quizás un año más. Y parece muy divertida cazando su pelota que desliza entre las piernas de los actores principales y secundarios de esta curiosa calle d'En Robador, una callejuela llena de vida y genuinidad, adornada, por un lado, con ropa a secar, y, por el otro, con pancartas que así intimidan: “calle no apta a niños”.

- diario de campo, 3 de marzo de 2012 –

En aquellos primeros días en calle d'En Robador, me sentía como la pelota con que estaba jugando esta niña: sin saber bien donde moverme, hacia donde ir, intentando no hacerme pisotear por toda la “fauna urbana” encontrada en el campo. La preocupación inicial de poder llegar a tener una entrevista con una trabajadora sexual, se convirtió de repente en la voluntad de poder sentirme cómoda en una calle tan estigmatizada como aquella. Estaba allí, como una pieza más de aquel puzle tan controvertido que forma esta calle y, desde el principio, miles de preguntas iban flotando en mi cabeza: ¿Es realmente el Raval un barrio tan peligroso e infernal?, ¿Por qué molesta tanto la presencia de las trabajadoras sexuales?, ¿A quiénes le molesta y por qué?, ¿Qué representan estas mujeres en el espacio público?, ¿La presencia de las sex workers es el factor que convierte una calle en peligrosa o es instrumento utilizado para que una calle sea considerada peligrosa? ¿Quién es más temible, quien es multado o quién multa?, ¿Donde se halla la violencia, en las prácticas de los dominados o en las de lo dominantes?

Aristóteles así hablaba del miedo:

Sea el miedo cierta pena o turbación que resulta de la imaginación de un mal inminente, dañoso o aflictivo; porque no todas las cosas malas se temen [...] sino cuantas puedan conllevar grandes penalidades o daños, y aún esto no, si parece lejano, sino tan sólo si parece cercano [...] Así pues, si esto es el miedo, es necesario que sean temibles aquellas cosas que parecen poseer una gran capacidad de destruir o de causar daños, que tiendan con fuerza a una gran tristeza. Por eso son también temibles las señales de tales cosas; porque lo temible parece estar cercano [...] Y es también temible la injusticia que tiene poder; ya que, por la decisión premeditada, es injusto el injusto (Aristóteles, 360 a.C./2014: 5).

El miedo puede ser entendido como fenómeno socio-cultural y los imaginarios colectivos como sus arquitecturas. Da miedo lo que puede entristecer, dañar, destruir. Y lo que está cercano en el tiempo y el espacio. De allí el “empeño moral” de muchas instituciones en señalar quienes para ellas son peligrosos, castigarlos públicamente,

eliminarlos de la vista, encerrarlos, esconderlos, expulsarlos para que no reproduzcan el miedo. Desde los planes urbanísticos de Idelfons Cerdà hasta la ordenanza del civismo del 2005, Barcelona ha sido el humus ideal para expandir el imperio del control y del terror en nombre del bien (Fernández, 2014).

Fue así que, justamente en la misma época en que Cerdà encargaba sus planes urbanísticos, las así llamadas casas de misericordia - entre las cuales destacaba la Casa de Mujeres Arrepentidas en de la calle Egipcíaques - “hospedaban” los elementos de cada “tipología” de pobres (huérfanos, trabajadoras sexuales, sin techo, mujeres solteras, ...) recluyéndolos y forzándolos a trabajar como forma de expiación de sus tremendos pecados. No es casualidad que muchas de estos conventos se transformaron en cárceles o fabricas: el control de la miseria venia naturalizado en nombre del bien. La producción de capital y la explotación laboral eran justificadas bajo una palabra: misericordia. Cómo comenta Fernández:

La convergencia entre higienistas liberales y moralistas conservadores alimentará la prensa sensacionalista y generalista de la época, mitificando el lugar como la “sede del mal”. Las élites dirigentes colaboraran de diferentes maneras en esta construcción mitificada. Esta se valdrá de cierto discurso periodístico, que a su vez impregnará el académico y literario, estableciendo una relación impensada entre el distrito obrero y el caos. [...] Esta imagen ha llegado hasta nuestros días con más vigencia que nunca: un barrio poblado por habitantes inmorales, inmigrantes, vagabundos, prostitutas, insurrectos, violentos y, ahora, “incívicos” (pp. 94-95).

Bajo el “civismo”, las políticas locales imponen patrones de comportamiento que disciplinan a los sujetos. Este mecanismo de vigilancia, control y normativización se muestra más cruel con los cuerpos que escapan de los códigos heteronormativos, productivos y reproductivos. El objetivo de las ordenanzas, multas y sanciones – sobre todo a las trabajadoras sexuales de la calle – es el control y el castigo a los cuerpos que manifiestan prácticas sexuales *anormales* en el espacio público. Junto a la pobreza, también la sexualidad se destaca entonces como indicador imprescindible para

desplegar dinámicas de castigo y criminalización, derivadas de un proceso de construcción social de las clases marginales como clases “peligrosas” (Chevalier, 1978). No solo la cuestión de clase es un factor fundamental e indicador de la acumulación capitalista, también la cuestión de género es importante a la hora de analizar los campos de poderes de la (in)justicia social.

Desde mis primeros días en el Raval y en calle d'En Robador, gracias a las relaciones que he ido instaurando con aquella amalgama callejera que se niega a dejarse someter por el urbanismo, he podido darme cuenta poco a poco de las razones y de los mecanismos con que se construyen las políticas de control hacia las “mujeres públicas” y, en general, hacia todos sujetos considerados “incívicos”. Los encuentros con las vecinas de calle d'En Robador, las charlas informales con sus transeúntes, y, sobre todo, la relación con Rosa, la protagonista de esta investigación, nos introducen en el nudo de la cuestión: la brutalidad policial e institucional hacia quienes ejercen el trabajo sexual en el barrio del Raval, como reflejo de una brutalidad institucional que afecta el barrio entero.

Esta es la intención de este capítulo: poner en evidencia la conflictividad entre las prácticas de control hacia un barrio y sus habitantes, por un lado, y las prácticas que estos mismos sujetos incorporan en su vida cotidiana. Es decir, empezar a contar una lucha encarnada entre urbano y urbanismo, entendiendo lo urbano como aquel dinamismo incesante, aquel movimiento constante de individuos transitando por las calles y plazas de la ciudad, es decir aquella “vida nerviosa” de las ciudades que Lefebvre así describe:

La ciudad es un objeto espacial que ocupa un lugar y una situación [...], es una obra, [su] espacio no está únicamente organizado e instituido, sino que también está modelado, configurado por tal o cual grupo de acuerdo con sus exigencias [...], su ideología [...]; lo urbano [no representa] una esencia [...], no se trata de una sustancia [...], es más bien una forma, la del encuentro y de la reunión de todos los elementos que constituyen la vida social (Lefebvre, 1972: 65-68).

Las sensaciones y las observaciones propias de los primeros meses de trabajo de campo se alimentan de las historias de personas que, de forma espontánea y casual, he ido conociendo sobre la marcha: Pep, titiritero que nació y vivió en el número 21 de esta misma calle y que me regaló una entrevista sobre “la calle sin sol”; Joan, dueño y camarero del Robador 23, que fue mi Caronte facilitándome la entrada al campo; Ciscu, un cliente habitual del Robador 23, que dejó el Pakistán para ir a buscar trabajo en Barcelona; Graciela y María, dos trabajadoras sexuales, una de Uruguay y otra de Marruecos, que desde el principio me brindaron su simpatía y su tiempo; el vigilante de la Filmoteca¹² que se desahogaba conmigo sobre la situación “horrorosa” de la calle d'En Robador debida, según él, a la presencia de las trabajadoras sexuales. Las reflexiones más significativas han nacido, pero, gracias a la protagonista de esta investigación, Rosa, la fiel colaboradora que compartió conmigo sus historias, sus sueños, su casa y sus enseñanzas.

Después de unas semanas en el campo, empezaba a sentir que estaba en condiciones de intentar ganarme la confianza de aquella gente. Y me acordé de las palabras de Malinoswki: “Al verme constantemente todos los días, dejaron de interesarse, alarmarse o auto controlarse por mi presencia [...] acabaron por considerarme como parte integrante de la vida, una molestia o mal necesario, con la atenuante de las reparticiones de tabaco” (Malinowski, 1922/1973: 35). No tuve que ofrecer tabaco a cambio. La constancia de pisar aquella calle, día tras día y noche tras noche, fue suficiente para sentirme integrada en la comunidad, digna y rebelde, de esta arteria del Raval. Y poco a poco llegué a entender, gracias a los relatos de las personas antes mencionadas, que, si alguna forma de violencia allí podía estar presente, esta no se hallaba en las prácticas “incívicas” de cuantas ocupan las aceras, sino en las normas “cívicas” que controlar estas mismas aceras.

¹² El nuevo equipamiento de la Filmoteca de Catalunya, en la plaza Salvador Seguí en el Raval de Barcelona, contigua y abierta a la calle d'En Robador, abrió sus puertas el 19 de febrero de 2012 y, oficialmente, fue inaugurado al día siguiente.

3.1. La calle sin sol

Vivir en el Raval y hacer trabajo de campo allí tiene sus ventajas y sus desventajas. Ventajas: no gastas dinero en transporte (metro, buses o aviones); cuando saludas a tus vecinas piensas que podrían ser tus potenciales informantes; sales de casa para sacar la basura y esta simple acción cotidiana aparentemente insignificante puedes transformarla en trabajo de campo; puedes hacer activismo e investigación a la vez y solamente a dos pasos de casa; si te olvidas de la grabadora en casa de una informante puedes volver a recuperarla rápidamente y, de la misma forma, si te olvidas la libreta de las notas de campo en un bar, puedes regresar al cabo de pocos minutos y muy probablemente allí estará. Desventajas: no sabes distinguir bien entre tu vida privada y tu investigación; si miras fuera de la ventana de tu casa para despejarte un poco, allí seguirás viendo el barrio que estás investigando; te encuentras en el centro de las miradas de tus informantes y todo el barrio sabe que eres “alguien que está escribiendo algo sobre el barrio”; durante todo el tiempo en que estás haciendo trabajo de campo, puedes pensar que no existen otros barrios menos aquel donde vives y donde investigas.

Estas reflexiones sobre lo que podría significar hacer trabajo de campo en una calle, la d'En Robador, que, a pesar de sus diferencias, se encuentra justo a cinco minutos de la calle donde vivo, Riereta, toman espesor desde el principio y poco a poco voy dándome cuenta de las dificultades y oportunidades que brinda el hecho de vivir e estudiar el mismo barrio: el Raval. Todo habla del Raval. Todo sabe a Raval. Todo es Raval. Por ejemplo, cuando voy al Maquinavaja, un bar justo detrás de mi casa, en la calle Carretes, para relajarme después de un día de estudio y tomar una copita de vino, no puedo no leer las revistas que están en una mesita a disposición de quien quiera. Es justo en este bar que encuentro BCN MES, revista cultural sobre Barcelona. Ojeando las páginas del número de febrero, mi atención cae en un artículo titulado “1951:// La Robadors de antes”, de Pep Gomez:

[...] Nací en el número 21 de la calle Robador, en el bar La Pilarica. El bar lo fundó un tío de mi padre en el año 1918. Hasta el año 1936 fue, según me contaron, un negocio próspero frecuentado por la numerosa comunidad

aragonesa que vino a nuestra ciudad para construir la línea 1 del metro y otras reformas necesarias para la Exposición Universal del año 29. [...]. Mi infancia transcurrió entre el bar y el Colegio Hispanoamericano, en la calle Ferlandina, también en los numerosos cines de reestreno del barrio; uno de ellos, el Argentina, tenía su entrada en la calle Sant Sadurní y la salida en la misma calle Robador. El territorio más allá de las Rondas me era desconocido. El Barrio Chino, ese que ahora se empeñan a llamar Raval, era para mí un lugar absolutamente normal, nunca me planteé si era o no un lugar de mala fama. Putas, macarras, legionarios de uniforme, músicos ambulantes, mariquitas, jugadores de ajedrez, clientes habituales que venían a comprar un cuarto de moscatel o una gaseosa, aglomeraciones de los sábados por la noche, mancos, cojos, ciegos, inválidos de guerra, todo absolutamente normal. Mi calle Robador, entre el año 46 y el 61, tenía de todo, como cualquier otra calle popular: colmado, lechería, panadería, farmacia, carpintería, tocinería, lavadero público, restaurantes económicos, bares meublés, y expendedurías de preservativos. En la trastienda de la lechería tenían una vaca de verdad e íbamos a comprar la leche recién ordeñada, con una lechera de metal. Había bares “de barrio”, como La Pilarica, La Jota y la bodega de La Viuda, y los bares de putas. También eran parroquianas habituales del bar algunas “mujeres de la vida”, así las llamaban; eran como de la familia y, una vez que permanecí varias semanas en cama debido a una enfermedad reumática, nuestras “mujeres de la vida” me compraban tebeos, eran muy simpáticas. [...] (Gomez, 2012: 7).

La historia de la calle d'En Robador contada gracias a un testimonio de primera mano, despertó mi curiosidad más que cualquiera ensayo sobre la historia del Barrio Chino. El día siguiente escribo a la redacción de BCN MES para pedir el contacto de Pep y, una vez obtenido, le envío un mail. Él está muy contento y quedamos para una entrevista cerca de su taller de títeres, en un bar de chinos en el barrio del Poblenou (Barcelona). Este titiritero de sesenta y seis años, pelo rizado y blanco, ojos listos como de alguien que siempre está confabulando algo, tiene muchas cosas que contarme sobre “una de las calles más sórdidas del Barrio Chino barcelonés, la calle sin sol, así llamada porque era

tan estrecha que no había un rayo de sol”, como él me comenta. No es coincidencia que justo en la fecha en que Pep nació en La Pilarica, en el número 21 de la calle d'En Robador, se rodó una película titulada “La calle sin sol”¹³. Una de las frases del tráiler de esta película es: “Hay lugares donde nunca sale el sol” ...

La entrevista con Pep es la primera que hago. Consciente de que estamos socialmente situadas, y de que situado y encarnado resultará nuestro conocimiento (Haraway, 1995), que el tono, la cadencia o la estructura condicionan y hasta construyen en cierto modo el resultado, que el lenguaje existe en contexto y que éste no ha de ser externo a la descripción (Duranti, 1997), asumo que la entrevista etnográfica tiene mucho de puesta en escena; puede ser conceptualizada como una “inmersión teatral” (Ferrándiz, 2011: 114) en donde entran en juego una pluralidad de claves comunicativas. No sólo lo que se recoge, sino lo que se omite. No sólo lo que se dice, sino lo que se guarda, se esconde y se silencia. La “comunicación no verbal”, lo que cuenta y calla el cuerpo, lo que hablan entre sí las miradas. Al igual que siempre se escribe contra, es decir, que toda inscripción conlleva una selección y una exclusión (una ex-cripción), que se escribe mientras se borran, se omiten, se ciegan o se enmudecen las palabras y las historias que no tienen cabida en el texto –escribimos desde un lugar, desde un recorte en el paisaje, con un límite, un tiempo y un horizonte, y la escritura es siempre más pequeña que el mundo–, se habla tanto para no decir como para decir algo.

Es este primer encuentro con Pep, la grabadora no puede capturar la emoción de este titiritero al recordar. A veces conmovido, otras veces divertido, lo mejor que me llevo de él no puede acabar, seguramente, en un aparato tecnológico. Su silueta delgada y nunca quieta, ni cuando está sentado en una silla, parece movida por los recuerdos, títere ella misma de una magia llamada memoria. Poniéndose y quitándose continuamente sus pequeñas gafas ovaladas, como si este gesto tuviera a que ver con su capacidad de explicarse mejor, Pep me cuenta de su infancia, caracterizada por “enfermedades”, “miedos”, pero también por “cuidados” y “diversiones”:

¹³ *La calle sin sol* es una película española de 1948 dirigida por Rafael Gil sobre guion de Rafael Gil y Miguel Mihura.

A los diez años tuve un severo ataque reumático que me recluyó en la cama durante un mes. Tenía las rodillas muy hinchadas. El tratamiento, a base de cataplasmas calientes aplicadas en las partes afectadas, fue bastante doloroso [...]

Pesadillas, insectos subiendo por las paredes, manchas de humedad de aspecto ominoso, miles de cucarachas, ratas, olor de ratas, el ruido de la puerta metálica del bar al cerrarse, mis maestros, mi abuela Consuelo...[...]

Mi enfermedad tuvo una parte positiva. Podía pasarme todo el santo día en la cama, con un montón de tebeos, libros y revistas. Aparte de los tebeos habituales, “Pulgarcito” y “D.T.T.”, tenía los que me compraban Celedonio o La Francisca, una prostituta bastante mayor que era como de la familia [...]

Nuestros juegos fueron los propios de La Pilarica: naipes, damas, dominó, ajedrez, billarín y fútbolín. En la trastienda tuvimos instalado durante un tiempo unos orietes, un juego fantástico importado de Aragón que era una variante del juego de la rana... (Pep, 15 de marzo 2012).

Conversar con él me permite entender que hay otra cara de la historia. Que hay una historia vivida que contrasta con aquella estratégicamente construida. La historia del Raval siempre ha sido vinculada a la prostitución y a la estigmatización, humillación y persecución a las que “las chicas de la calle” venían expuestas. Tal y como afirman diversos etnólogos e historiadores de la ciudad de Barcelona (Amades, 1934; Fabre & Huertas Claveria, 1976; Villar, 1996), el Raval, desde su constitución al otro lado de la muralla que se alzaba en la actual Rambla, siempre ha sido un barrio al margen (Aisa & Vidal, 2006), y servidor de la ciudad (Artigues Vidal et. al., 1980). Barrio que había que limpiar y barrio utilizado como chivo expiatorio de todos los males de Barcelona, el Raval tiene en su mismo nombre una historia de escamoteo.

El nombre “Raval” para referirse a esta parte de la ciudad de Barcelona, es un invento reciente y consecuencia de una decisión política tomada en los años ochenta para

limpiar la imagen del barrio, seguramente como primer paso para ponerlo en venta a inversores y turistas. Antes se le llamó siempre Distrito V, del que una parte era el Barrio Chino. Como bien afirman Subirats y Rius, refiriéndose a la historia del Barrio Chino:

Les paraules són símbols que reflecteixen una imatge, una valoració, una memòria històrica. Partim del fet que les dues formes toponímiques de descriure el barri no són neutres, sinó que reflecteixen imatges diferents, valoracions distintes i memòries històriques o situacions a la ciutat també divergents (Subirats y Rius, 2005: 8).

Por un lado, el Barrio Chino, desde los finales del siglo XVIII se ha caracterizado por ser un barrio obrero en el cual residen mayormente clases populares, y, por otro lado, también por su proximidad al puerto, ha estado marcado por el mito del barrio multiétnico, como zona habitada de forma exclusiva por personajes marginales y descriminalizados: prostitutas, toxicómanos, ladrones, camellos). Un barrio que había que reformar, cambiar, mejorar. Empezando por el mismo nombre: del Chino al Raval.

A este mito del Barrio Chino, que “servirá a las autoridades municipales políticas y económicas para elaborar y justificar los contundentes planes de intervención urbanística y punitiva hasta nuestros días (Fernández, 2014: 93) y que ha logrado que el barrio fuera representado como una zona afectada por la degradación social, contrastan las palabras de Pep que dignifican con entusiasmo aquel ambiente popular marcado por un tejido de solidaridad entre sus mismos habitantes. Sus descripciones coinciden con la misma percepción de la calle que tuve en mis primeros días: una calle llena de vida y autenticidad, donde lo urbano (Lefebvre, 1972; 1974) intenta sobrevivir a las leyes tiránicas del urbanismo. Reconozco los ecos de aquella atmósfera popular y sugestiva del Raval de los años cincuenta y sesenta propia de los recuerdos de la infancia de Pep transcurrida en el bar del número 21 de la calle d’En Robador. Ahora ya no hay La Pilarica, con sus clientes aragoneses que bailan la jota. Hay la peluquería B-Bod que vende productos de belleza para mujeres latinoamericanas, africanas, rumanas y españolas. Pero en las aceras, afuera de la tienda, delante de la vitrina, siguen allí las

que Pep llama “mujeres de toda la vida”.

3.2. Robador 23

Las veo cada día y cada noche de pie, o sentadas en sillas antiguas de madera, fuera de la peluquería. Fuerte es la tentación de acercarme a ellas e intercambiar unas palabras..., pero, ¿cuáles? La satisfacción de la primera entrevista a Pep cede el paso a la insatisfacción por no tener todavía, después de unas semanas de observación participante en calle d'En Robadors, ninguna conversación con las trabajadoras sexuales. No tengo idea de cómo interactuar con ellas de la forma más discreta y honesta posible. Es tan nuevo para mí este mundo que a veces me pregunto qué hago aquí... ¿Dónde estoy? Me hago la misma pregunta que se hace *L' Holandés errant*:

Obro els ulls,
desperto del malson de Mart,
torno a ser la Terra
morena de la serra
immergit no a la Mar del Nord
sinó en pradera ferma,
sembla un altre
inacabable malson
d'inaccessible retorn,
¿déu meu...on sóc?
[...]

(Horta, 2005: 67)

La condición de la antropóloga se parece mucho, a veces, a aquella del holandés errante mencionado en los versos del poeta y antropólogo Gerard Horta. Errar, perderse,

ilusionarse y desilusionarse. Y preguntarse el sentido de la presencia en el lugar donde estamos. “En este oficio, el investigador se atormenta (...) Sobre todo, uno se pregunta: ¿qué he venido a hacer aquí? ¿Qué espero? ¿Con qué fin?”, decía Lévi-Strauss (1955/1988: 475-476). Esas son las sensaciones que percibo en las primeras semanas en calle d'En Robador. Mucha confusión y perplejidad y un solo deseo, el mismo que lanza el holandés errante al final del poema: *permeteu-me el pas*.

Pasar, cruzar el umbral, entrar. Eso lo que más quiero en estos primeros días de trabajo de campo. Pero, ¿cómo? Comparto sus calles, estoy allí, paseo. Pero no es suficiente. Después de recorrer las aceras por varios días y pensar en cómo acercarme a las trabajadoras sexuales sin molestarlas mientras están trabajando, decido que la mejor opción es seguir la observación – que de momento se limita a una observación no obstrusiva - desde el interior de un local de aquella misma calle: el bar Robadors 23, uno de los pocos bares, junto a la Bata¹⁴, que podemos definir como “de ocio”, para distinguirlo del resto de los bares históricos de prostitución que se encuentran en la misma calle (Andalucía, Alegría, Filmax, El Coyote). En esta primera fase de “acercamiento al terreno” prefiero quedarme en el bar Robadors 23, para ir a los bares frecuentados por trabajadoras sexuales una vez que haya familiarizado con ellas. Es así que me convierto en cliente habitual de este antro oscuro compuesto por un pasillo largo y estrecho y una pequeña sala al fondo dedicada a los conciertos de flamenco, jazz o rumba.

Sentada en la barra con mi cuaderno y un bolígrafo, empiezo a observar lo que pasa detrás de los cristales y también converso con los clientes del bar. El horario de apertura del local, de las 19 horas a las 3 horas, determina el horario de mi estancia inicial en el campo. Puedo darme cuenta pronto de cómo cambia la calle d'En Robador del día a la noche. Ya a las 21 horas las tiendas de teléfonos y accesorios y de los pequeños supermercados empiezan a bajar las persianas y ya no viene nadie a dejar su bicicleta en el taller de reparaciones del número 11, en la parte estrecha de la calle. La antigua

¹⁴ La Bata de Boatiné, en el número 25 de calle d'En Robador, es el templo *queer* por excelencia del Raval. Solo hace falta tocar el timbre y un gran pene de fibra de vidrio con una butaca te da la bienvenida en un lugar que lucha por los derechos de las minorías sexuales.

puerta de madera de la Bodega Rubén es la primera que cierra, alrededor de la 1, mientras que el timbre de la Bata permite el ingreso al último antro de la calle donde poder amanecer.

Pasar el tiempo sentada en un taburete del Robador 23 me permite vivir la atmósfera nocturna de este trozo de Barcelona, conocer muchos personajes y conversar informalmente con ellos. Y empiezo a valorar aquellos encuentros verbales, intercambios e interacciones que acontecen en las esquinas y en los pliegues casuales de lo cotidiano, en situaciones imprevistas y más o menos espontáneas o, por el contrario, rutinarias y previsibles, lejos de la puntualidad de las entrevistas en profundidad, pero no menos pertinentes. Desde luego, la grabadora y la cámara de cine no se diferencian mucho. Aún cuando la registradora de voces no cohibe tanto a nuestros entrevistados como la lente del cineasta, atrapa por igual palabras, murmullos y silencios, ayudando a controlar lo dicho y lo decible. He ahí la importancia de combinar las entrevistas con aquello que Ferrándiz denomina *conversaciones desestructuradas*, es decir las interacciones ordinarias que surgen sobre la marcha, “dada la imposibilidad de mantener un ritmo de entrevistas más estructuradas sin violentar o forzar demasiado el campo social y las relaciones que vamos tejiendo” (Ferrándiz, 2008: 113). Es a través de estas conversaciones desestructuradas que puedo entrar a conocer el fondo inestable de la vida social de calle d'En Robador:

CISCU: ¿Quieres una birra más? Yo te invito.

LIVIA: Bueno...Está bien, gracias.

CISCU: ¿Qué haces aquí sola?

LIVIA: Me gusta estar aquí y escribir...

CISCU: ¿Eres periodista?

LIVIA: No, soy antropóloga.

CISCU: Ah, esto sería el estudio de las piedras y los fósiles, ¿no?

LIVIA: Bueno, en un cierto sentido la antropología urbana podría tener algo en común con tu definición, ya que el urbanismo quiere fosilizar lo urbano, pero nada, perdón, estoy hablando en voz alta. La antropología es más bien el estudio de las relaciones sociales.

CISCU: Ah, pero, ¿qué estás escribiendo?

LIVIA: Lo que veo, aquí y ahora, y lo que siento.

CISCU: Ah, eres una escritora entonces.

LIVIA: Bueno, sí, más o menos...Digamos que me interesa el tema del trabajo sexual y estoy escribiendo algo sobre esta calle.

CISCU: Ah, ok. Mira, igual lo que te cuento te interesa. Yo vivo aquí arriba y cada noche estoy aquí hasta que cierra el bar. Es mi trabajo. Y lo hago solo de noche, claro. Son tres años que vivo y trabajo en esta calle. Conozco todas las chicas que trabajan acá. En la noche hay más chicas marroquíes y nigerianas, en el día en cambio trabajan más las rumanas y búlgaras porque tienen novio y la noche salen con ellos. Hay una de 16 años de Rumania, mmm..., es muy guapa. Hay también en el día dos chicas españolas, pero no catalanas, que trabajan. Son madre e hija. Luego hay esta chica (me indica una chica que está fuera mientras nosotros estamos conversando en la barra), ¿la ves?

LIVIA: ¿La con el pelo largo y rubio?

CISCU: Sí. Una vez era la más guapa, ahora va a comprarse la heroína y está hecha mierda. Que malas las drogas, ¿no? Una pregunta, ¿por qué te interesa este tema? Podrías hacer un reportaje sobre las mujeres pakistanís

que están en casa y por ley no pueden salir. Para mí es más interesante.

LIVIA: ¿Tú eres de Pakistán?

CISCU: Sí. ¿Quieres otra cerveza antes que cierre el bar? Te la invito yo.

LIVIA: No, gracias, ya son las 2.30 y mejor voy a dormir.

CISCU: Ok, nos vemos otro día. Si quieres llamarme para una entrevista, no tengo problema, pero después de las 17 de la tarde, cuando me levanto para bajar a la calle a trabajar, ¿vale?

(22 de marzo de 2012).

Noche tras noche, la vida en aquel rincón de mundo ritmado por los tacones de las bailarinas de flamenco que acompañan los músicos en sus espectáculos nocturnos, y por los golpes de las cañas sobre la barra, empieza a ser algo familiar y yo empiezo a convertirme parte del local. Poco a poco, con paciencia y confianza, voy reconociendo en la comunidad nocturna de la calle d'En Robador, el hipergueto de Wacquant (1996), aquel espacio habitado por aquellos que, como Ciscu, intentan sobrevivir como pueden. Y también empiezo a reconocer los lazos de solidaridad que se forman entre los mismos "hiperguetizados", una solidaridad que bien explica Joan, el camarero del Robadors 23, en una entrevista tenida con él, después de haber escuchado las charlas que yo había tenido con Ciscu y con otros clientes y después haberse enterado que soy antropóloga:

Este bar está abierto hace ocho años. Desde el principio no sólo no había ningún problema con las mujeres que trabajan aquí, sino que siempre han sido una garantía de bienestar. Porque una calle llena de gente todo el día que además es la misma gente, es una calle donde no eres anónimo, donde si tienes un problema te van a ayudar, donde hay mucha más seguridad que en ninguna otra calle. En cualquier otra calle si alguien comete un delito contigo muy probablemente los pocos testigos no se van a implicar o muy probablemente nadie lo verá, mientras en esta calle hay un tejido de

solidaridad entre vecinos que se conocen y que se ven cada día por el hecho de que hay de veinte a cien personas cada día trabajando en la calle (Joan, 3 de abril de 2012).

La entrevista con Joan me ayuda a reflexionar sobre muchos temas. ¿La presencia de las trabajadoras sexuales sería entonces garantía de bienestar? La afirmación de Joan desmontaría con los tópicos más difundidos sobre el trabajo sexual, asociado en el imaginario común a degradación y peligro. Ha pasado casi un mes de mi llegada al campo y ya muchos preconceptos que yo misma tenía se han ido rompiendo. Inquietante sí que siento la calle d'En Robador, pero peligrosa hasta ahora no. Pienso en Foucault y en las políticas de control de la calle como forma de control de la sociedad entera (Foucault, 1978/2002). Según el filósofo francés, la presencia en los espacios públicos de todos aquellos sujetos que, a causa de su presunta peligrosidad, son excluidos y marginalizados, tiene una razón de control social, es decir tiene su importancia y sentido porque justifica la presencia de los encargados a mantener el orden, es decir las fuerzas policiales.

Con el bar cerrado y las persianas bajadas, Joan, pocas horas antes de abrir el bar, me habla de este mismo poder, de esta lógica perversa, “cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente” (Foucault, 1976/2005: 169), también en la calle d'En Robador. Quedamos muchas horas conversando, en la misma barra del bar donde paso todas mis noches. La fotografía de una revolucionaria rusa en la pared, cerca del poster de Mónica del Raval¹⁵, me llama la atención. Joan me comenta que son dos mujeres luchadoras, tanto la comunista que la trabajadora sexual. Es la hora de abrir el bar. Apago la grabadora y abro mi cuaderno de campo.

¹⁵ Mónica del Raval es una de las trabajadoras sexuales más populares del barrio, tanto que Francesc Betriu le dedicó en el 2009 una película: *Mónica del Raval*.

3.3. Rosa

Estoy sentada en la barra del Bar 23. Una caña a un lado y mi inseparable cuaderno de campo al otro. Son las 21:00 horas y no hay mucha gente todavía. Seguro en un ratito se llenará el local ya que los conciertos de flamenco de los Sarsalé suelen ser muy buenos. Ciscu está sentado en su mismo lugar, sonriente y regordete, para empezar otro día de trabajo. Joan, detrás de la barra, empieza él también su día laboral, aunque ya llegó hace unas horas al bar porque había quedado conmigo para conversar. De repente, me pregunta: “¿Quieres que te presente a una chica?”. Claro que quiero. Joan sale del bar y a los dos segundos entra una mujer bien vestida y perfumada. ¡No me lo puedo creer! Es la misma mujer que siempre veo, fuera de la tienda de peluquería, sentada en su sillón de madera y con que ya había intercambiado unas cuantas miradas. Se sienta a la barra y se presenta. Se llama Rosa. Pide una coca cola. Me explica que no bebe, ni fuma, ni se droga. Y que esto vale tanto en su trabajo como en cualquier otra ocasión. La tenue línea (tatuada permanentemente) del contorno del labio y las cejas, la sutileza de la nariz, el cuidado con que lleva recogida su rubia melena, parece contrastar con las curvas generosas de su cuerpo. Me enseña uno de sus tatuajes. El que tiene en el seno izquierdo, a la altura del corazón, lleva la inscripción “Juan”. Me cuenta que es el nombre de su primer amor, a quien conoció en Guayaquil, su ciudad de origen. El ruido de los tacones de la bailarina de flamenco, pisando el suelo, en el fondo del bar, llenan las pausas de una conversación que me había cogido desprevenida. Joan nos sonrío y nos sirve otra coca-cola y otra cerveza. Rosa y yo hablamos del todo un poco, del Barça, de flamenco, de cumbia, de comida... Finalmente, le cuento de mi proyecto y le pregunto si podemos vernos un día para una entrevista. Me contesta: “Si puedo ayudarte, ¿por qué no?”. La miro en los ojos y reconozco una mirada, la misma mirada rebelde y digna que me acompaña cada vez que cruzo la calle Sant Paciá para ir, desde mi casa en calle Riereta, hasta aquí, en calle d'En Robador. Es la mirada de la mujer

indígena pintada en la pared del Barrilonia¹⁶.

-diario de campo, 3 de abril de 2012-

La idea, nacida sin mucho pensarlo, de empezar la observación participante en una barra de bar, no podía ser más acertada, regalándome la posibilidad de conocer una de las muchas mujeres que, de lunes a lunes, de día y de noche, en invierno y en verano, se dividen los rincones de las calles d'En Robador, Sant Ramon y Sant Rafael de Barcelona, para ofrecer servicios sexuales recibiendo a cambio una decena de euros y unas cuantas multas. Al decir de Berreman: “Como en todo trabajo de campo, las elecciones no siempre fueron mías y los resultados fueron frecuentemente inesperados” (Berreman, 1962: 3). Y es así que, sin esperarlo, tengo una cita con una trabajadora sexual. Ha tenido que pasar un mes, pero al final ha llegado Rosa. Tengo apuntado su número de teléfono en el diario de campo y un apunte al lado: llamar antes de las 18 horas.

Después de unos días llamo. Rosa no contesta. Le envío un mensaje y tampoco contesta. La ilusión inicial deja sitio al desaliento. Y pienso en Bourdieu cuando habla de “los efectos que pueden producirse sin saberlo a raíz de esta especie de intrusión siempre un poco arbitraria que está en el origen del intercambio” (1993: 528). ¿Cómo entrometerme en la vida de Rosa sin molestarla? Decido esperar unos días y vuelvo a llamar. Por fin contesta y quedamos en vernos junto al Gato de Botero en la Rambla del Raval el día siguiente. Nuestra primera entrevista tiene lugar en el bar Fish and Chips, un bar de hamburguesas que se asoma a la Rambla del Raval. Elegimos este bar porque está cerca del lugar de trabajo de Rosa (calle d'En Robador). Nos sentamos en una mesita. En la pared un dibujo retrata Alicia en el país de la Maravilla. Así me siento yo, como Alicia, en un país de las maravillas. Su tranquilidad y su perfume de vainilla me ayudan a relajarme. La agradezco por haber venido y le pregunto si puedo utilizar la grabadora.

¹⁶ El Barrilonia ha sido okupado en el 2009 como espacio colectivo. Es un espacio que aglutina diferentes luchas, todas con una fuerte impronta anti-capitalista, anti-colonialista, anti-patriarcal, anti-sexista y transfeminista.

Me dice que sí y pongo *play*. Y es así que Rosa empieza a contarme su vida.

Rosa nació el 16 de enero de 1966, a pocos metros de la Calle 18 de Guayaquil, Ecuador. A los 17 años “se hizo puta” y siempre ha trabajado de esto. Lo que cambiaron fueron las ciudades: París, Roma, Berlín, Ámsterdam, Milán, Madrid y Barcelona, donde vive desde hace 10 años. La razón por la que empezó fue, como en la mayoría de los trabajos, económica. Pero siempre ha sido “puta libre”, es decir, “sin chulo”. Sus mejores amigas son dos mujeres que trabajan con ella en la calle d'En Robador: Graciela, de Uruguay, y Tania, de Brasil. Rosa vive en calle d'En Robador en una habitación que comparte con su perrita. Prefiere trabajar de noche, desde las 19 horas hasta cuando le “permite su coño”, usualmente hasta la madrugada. Y le gusta más cuando el Barça gana al fútbol, cuando se acaba el ramadán y cuando no llueve ni hace demasiado calor.

Bebiendo su coca-cola y arreglándose su melena rubia y larga, Rosa contesta muy amablemente a todas mis preguntas. Me explica que su vida cotidiana se mueve principalmente alrededor de su barrio. Su día, muchas veces, empieza y termina en la misma calle d'En Robador. Si sale del Raval es para ir al Portal del Ángel a hacer compras o a la cárcel Modelo, dos sábados al mes, para verse con su novio. Como la gran mayoría de trabajadoras sexuales de la calle, no trabaja en la habitación donde vive. Los servicios sexuales se practican en meublés gestionados, la mayoría de las veces, por ex trabajadoras sexuales convertidas en “mamis”, que se quedan 10 euros por cada chica que sube con un cliente. De esta forma, si un servicio sexual cuesta entre 15 euros y 20 euros, la trabajadora sexual se queda entre 5 euros y 10 euros, porque “ahora los clientes no son españoles como antes, son casi todos marroquíes, pakistaníes, negros, y te quieren dar 15 euros máximo si te va bien”.

Después de hablar sobre su vida cotidiana, Rosa me comenta de cómo se construyen preconceptos alrededor de las trabajadoras sexuales y de cómo “las putas salen en el periódico solo para ser mal vistas”. “No somos fenómenos, somos seres humanos” comenta, evidenciando el control mediático sobre de ellas para utilizarlas como chivo expiatorio para todos los males. Finalmente pone énfasis en la imposibilidad, para ella y

sus compañeras, de trabajar dignamente por causa de las consecuencias directas e inmediatas que ha tenido la entrada en vigor, en abril de 2012, de la modificación de los artículos relativos al trabajo sexual de la Ordenanza de mesures per fomentar i Garantir la Convivencia en el espacio público de Barcelona. Sus palabras desvelan la preocupación común a todas las trabajadoras sexuales de lo que les pueden pasar. “A ver si por ser puta de la calle no van a cortar la cabeza o a tirar piedras como Magdalena”. Esta es la frase que cierra una hora y media de charla informal con Rosa. Tomo la grabadora, pongo *stop* y quedamos en vernos para seguir.

3.4. El civismo como práctica violenta

3.4.1 La ordenanza

Desde aquel 10 de abril, fecha de la primera entrevista con Rosa, la calle d'En Robador ya no es calle d'En Robador para mí, es la calle de Rosa. Ya no voy directa al bar Robador 23, me paro afuera de la puerta y converso con ella.

Vestida siempre elegantemente y bien perfumada, Rosa me presenta a sus compañeras de aceras como “la escritora”. Nunca ha servido repetirle que soy antropóloga, para ella soy escritora. Empiezo a conversar con Graciela, de Uruguay, y con María, de Marruecos. Graciela parece ser de la misma edad que Rosa, mientras que María tiene pinta de no superar los treinta años. Las dos están sentadas en una silla, mientras que Rosa, a pesar de que haya una tercera silla vacía, está de pie. Me invita a sentarme y me siento, al lado de María. Le pregunto por la hora. Me contesta que son las 22 horas. Me siento un poco nerviosa. Estar sentada en una silla, al lado de tres mujeres que están allí para trabajar ofreciendo servicios sexuales, asume un valor simbólico. Estoy pensando en esto y justo se acerca un chico y me fija de arriba a abajo. Rosa pone las cosas en claro: “La señorita italiana no es una puta. Ella está aquí, sentada con nosotras, porque quiere escribir un libro. Su chocho no está disponible, cariño, lo siento. Pero el mío sí, si

interesas”. Después haber tenido esta divertida conversión, Rosa me pregunta si puedo ir a comprarle un bocata en el King Rooster, el local de comida fast food en frente. Entro, saludo el dueño del local - un señor de más o menos 50 años, de origen pakistaní supongo - y él me pregunta si quiero lo mismo de siempre: dos hamburguesas de ternera y patatas fritas. Le digo que sí y le pregunto cómo va todo. Me dice que mal, que le quieren cerrar el local porque los vecinos de la finca se han quejado por el olor de rustido y que el Ayuntamiento está realizando muchas inspecciones. Entra otra gente y ya se interrumpe la conversación. Pago y salgo con las dos hamburguesas. La silla donde estaba yo antes, está ocupada. Se ha sentado Abdoul, un chico de Senegal amigo de las chicas y vecino del barrio. Tiene en la mano un *iPhone* de donde sale música hip hop. De repente se levanta de la silla y empieza a bailar y cantar. Las chicas se ríen y le dicen que se vaya un poco más lejos para que puedan trabajar con tranquilidad. Él se va al otro lado de la calle, a pasos de hip hop. De repente llega un coche de la policía. No son ni las 24 horas. Salen dos tipos uniformados y empiezan a pedir, de forma agresiva, la documentación a las chicas y a mí también...

-diario de campo 8 de abril de 2012-

Confundida con una prostituta por unos clientes o confundida con prostituta por la Guardia Urbana: la calle d'En Robador se transforma en un teatro continuo de disfraces puesto que toda la vida social –vista en clave goffmaniana– se nos presenta cotidianamente como escena. Interaccionar entre estas significaciones simbólicas me hace reflexionar sobre la perversión de los dispositivos institucionales y también sobre el interaccionismo simbólico teorizado por Goffman (1963/1979). Las calles, en tanto que escenarios públicos, son escenarios políticos. Y es allí donde los dispositivos del poder juegan a atribuir el castigo según los roles (supuestos) de cada actor. Las ordenanzas del civismo, y las multas impuestas en su nombre, son un claro ejemplo de este abuso de poder.

Las políticas públicas se endurecen para que quienes se dedican al trabajo sexual callejero – en tanto actividad indeseable para el crecimiento urbanístico, económico y turístico de la ciudad– terminen desapareciendo de las calles. Su visibilidad, molesta. Sin embargo, dada la actual situación en Barcelona, ya no se emplean excusas para multar e intimidar a las trabajadoras del sexo, el objetivo ahora es directamente prohibir con legislaciones municipales una actividad que, paradójicamente, no está oficialmente regulada ni ilegalizada. Es decir, el estado no persigue, prohíbe ni favorece la prostitución siempre y cuando sea voluntaria. El Estado interviene, en cambio, cuando existen casos de proxenetismo, término que define la explotación económica de intercambio de servicios sexuales a cambio de dinero¹⁷. Sin embargo, existe una regulación de facto que se implementa, sobre todo, a través de intervenciones persecutorias y represivas por parte de los cuerpos y las fuerzas de seguridad.

Es así que los poderes públicos se valen de una serie de actuaciones policiales que, legítimamente, les permiten perseguir, controlar y reprimir a las trabajadoras sexuales. Un instrumento represivo son las ordenanzas. Es justamente en la época de mis primeras semanas en el campo, es decir en abril 2012, que entra en vigor la modificación de los artículos relativos al trabajo sexual de la *Ordenanza de mesures per fomentar i Garantir la Convivencia en el espacio público de Barcelona*. ¿Cuáles son los principales cambios respecto la Ordenanza del 2006 - que ya prohibía la oferta, la demanda, la negociación de los servicios sexuales retribuidos en la calle (además de su realización)? Son la supresión de la obligación por parte de la Guardia Urbana de avisar previamente los clientes y las trabajadoras y la “posibilidad” para las prostitutas de conmutar la multa participando en cursos de re-inserción laboral en Àbits (Agencia por el Abordaje Integral del Trabajo Sexual):

¹⁷ El delito de proxenetismo fue derogado por el Código penal de 1995. Volvió a ser tipificado como delito en la reforma de 2003 (art. 188.1) del Código penal, con la Ley Orgánica 11/2003 de penalización en materia de seguridad ciudadana, violencia doméstica e integración social de los extranjeros. Con su reintroducción en el 2003, pareciera que el bien jurídico que protege no es ya la libertad sexual, sino una arcaica moral sexual que tendría el papel de “moralizador simbólico” (Pons, 2004), ya que el sistema penal no persigue efectivamente este tipo de delito.

Article 39. - Normes de conducta:

1. D'acord amb les finalitats recollides a l'article anterior, es prohibeix d'oferir o acceptar, prestar serveis sexuals retribuïts a l'espai públic.
2. És especialment prohibit per aquesta Ordenança la sollicitud, demanda i negociació de serveis sexuals retribuïts a l'espai públic per part dels clients potencials.
3. Igualment, és especialment prohibida qualsevol conducta realitzada a l'espai públic que afavoreixi i promogui el consum de prostitució o altres formes d'explotació sexual, considerant recollides entre aquestes les conductes consistents en apropar els clients.
4. La realització de les activitats esmentades als apartats anteriors són especialment prohibides quan es realitzin en espais situats a menys de dos-cents metres de distància de centres docents o educatius en els que s'imparteixen ensenyaments del règim general del sistema educatiu.
5. Igualment, és especialment prohibit mantenir relacions sexuals mitjançant retribució a l'espai públic”.

Article 40.- Règim de sancions

1. Les conductes recollides a l'apartat 1 de l'article anterior tindran Article 39. - Normes de conducta:

1. D'acord amb les finalitats recollides a l'article anterior, es prohibeix d'oferir o acceptar, prestar serveis sexuals retribuïts a l'espai públic.
2. És especialment prohibit per aquesta Ordenança la sollicitud, demanda i negociació de serveis sexuals retribuïts a l'espai públic per part dels clients potencials.
3. Igualment, és especialment prohibida qualsevol conducta realitzada a l'espai públic que afavoreixi i promogui el consum de prostitució o altres formes d'explotació sexual, considerant recollides entre aquestes les conductes consistents en apropar els clients.
4. La realització de les activitats esmentades als apartats anteriors són especialment prohibides quan es realitzin en espais situats a menys de dos-cents metres de distància de centres docents o educatius en els que

s'imparteixen ensenyaments del règim general del sistema educatiu.

5. Igualment, és especialment prohibit mantenir relacions sexuals mitjançant retribució a l'espai públic”.

la consideració de lleus, i seran sancionables amb multa de 100 a 300 euros i quan es realitzin a l'espai públic a menys de 200 metres de distància de centres docents o educatius en els que s'imparteixen ensenyaments del règim general amb multa de 300,01 a 750 euros. S'informarà les persones que ofereixin o acceptin prestar serveis sexuals retribuïts dels programes i serveis que presta l'Agència per a l'Abordatge Integral del Treball Sexual (ABITS), i, si escau, de la possibilitat de substitució de la sanció econòmica per una mesura alternativa en els termes que estableixi el Decret al qual es refereix l'art. 28.2 de l'Ordenança reguladora del procediment sancionador i la normativa complementària.

2. Les conductes recollides en els apartats 2 i 3 de l'article anterior tindran la consideració de greus i seran sancionables amb multa de 1.000 a 1.200 euros, i quan tinguin lloc a menys de 200 metres de distància de centres docents o educatius en els que s'imparteixen ensenyaments del règim general amb multa de 1.200,01 a 1.500 euros.

3. Les conductes recollides a l'apartat 5 de l'article anterior tindran la consideració de molt greus, i seran sancionables amb multa de 1.500,01 a 3.000 euros.

Las normas de conductas sirven justamente para normativizar, bajo la lógica del “civismo”, las conductas en el espacio público, regulando las prácticas corporales de quienes viven del espacio público. Pertinentes en este sentido las palabras de Delgado:

El proceso de domesticación urbanística de los escenarios de la vida pública encuentra un complemento estratégico en la generalización de discursos políticos que, para intentar exorcizar las manifestaciones de lo inorgánico y los exudados visibles de la desigualdad social, hacen el elogio de los valores del civismo, una ideología que concibe la vida social como terreno de y para el consenso, en que ciudadanos libres e iguales acuerdan convivir

amablemente cumpliendo un conjunto de preceptos abstractos de buena conducta (Delgado, 2007: 17).

Este proceso de domesticación encuentra en los cuerpos de las “mujeres públicas” el lugar perfecto para manifestarse. Es a las “mujeres de la calle” a quien se dirige la ordenanza municipal. Además, es en las aceras donde de manera evidente actúa el proceso de estigmatización de la trabajadora sexual en contraposición a las mujeres castas, esposas fieles e hijas sumisas (Juliano, 2002). Las mujeres que trabajan en la calle, por el hecho de estar en la calle, rompen y desnaturalizan la clásica dicotomía hombre público/mujer privada, convirtiéndose en ejemplares raros, malos, incómodos y por lo tanto merecedores de castigo. Como recuerda Pheterson (1989; 1996), la lógica patriarcal (hija del sistema capitalista) no puede aceptar que las mujeres se conviertan en gestoras autónomas de su sexualidad y de su vida. Menos aún, no puede aceptar que lo hagan de forma visible, delante de un público, en un espacio público.

3.4.2. Limpiar, rehabilitar, reinsertar

Controlar, dominar, domesticar un barrio a través de las prácticas corporales de quien lo vive es una estrategia de vigilancia utilizada también en el Raval. Este mecanismo perverso opera quirúrgicamente en las arterias del barrio donde más late la vida, identificando los elementos infectos para extirparlos. Y cuando la sexualidad se transforma en dispositivo de control social, se evidencia aún más la contradicción de una sociedad que, por un lado, promueve el servicio sexual, y, por otro lado, victimiza, criminaliza e invisibiliza las trabajadoras sexuales de la calle. Por un lado invita a “posar-se guapos i guapes”¹⁸, y, por otro lado, se castiga las mujeres de la calle d’En Robador. Escuchar a Rosa hablar sobre la hipocresía del sistema patriarcal y capitalista, con ironía e indignación al mismo tiempo, resulta clave para comprender las dinámicas del control de la sexualidad (y de los cuerpos) en el espacio público:

¹⁸ La Campanya per a la Protecció i Millora del Paisatge Urbà “Barcelona, posa’t guapa”, es una iniciativa de l’Ajuntament de Barcelona promovida en los años ochenta con el objetivo de impulsar actuaciones de mantenimiento y rehabilitación del patrimonio de la ciudad.

LIVIA: ¿Cómo cambió la situación después de la Ordenanza?

ROSA: Mira, calle Robador es la calle de la prostitución y ahora quieren echarnos. Esta calle siempre ha sido nuestra. Los padres de los padres de estos payasos que ahora están gobernando venían a buscarnos. ¿Y ahora? Tampoco salir en la calle para tirar la basura nos dejan. ¿Qué pasa? Que, si yo por ejemplo bajo en la calle con la basura y veo un señor que conozco, por ejemplo, el que vive arriba, y me dice “hola”, yo que hago, ¿no lo saludo? Lo saludo, ¿no? Yo soy bien educada...Pero, ¿sabes qué pasa? Si hay la policía nos multan, ¿y por qué? ¿Por comportarse como personas normales que saludan y se respetan? [pausa]. En la calle hay mucho estrés...La policía molesta, de día y de noche. Les gusta fastidiar, ofender, asustar... Algunos tocan a las chicas, las empujan, las ofenden, las insultan. Es un maltrato físico y psicológico continuo. ¿Y sabes lo peor qué es? Que cuando a una la agreden, lo primer que se piensa es en llamar la policía, pero mira tú qué coincidencia: es la policía la que nos molesta...

LIVIA: ¿Y la Guardia Urbana multa mucho?

ROSA: Sí, muchísimo. Cada día pasan por acá y si te ven solo hablar con alguien o pasear te multan. ¿Entiendes? Te multan porque eres puta. Pero digo yo, ¿por qué me multan cuando voy a comprar el pan? No soy puta, trabajo como puta y eso es diferente. Todas somos mujeres, pero lo que pasa es que nosotras somos putas y vosotras putas gratis. Hacemos nosotras en la calle, lo mismo que hacen las mujeres en su casa... Pero ellas son decentes, señoras de orden. ¿Y cuándo se va su marido y ellas cogen y llaman a otro? ¿Quién es más puta digo yo? Hay una hipocresía de fondo.

LIVIA: Sí, tienes razón, hay mucha hipocresía...

ROSA: Bueno, pienso yo, ¿por qué con todos los problemas que hay van a pensar en molestar a nosotras? Más, nos critican, nos quieren echar como si

somos delincuentes. Dicen que quieren limpiar el barrio..., como si fuéramos basura. No somos fenómenos, algo raro; somos mujeres, ¿me entiendes? Como te lo explico, hay una ignorancia y una hipocresía muy grande. Los más hipócritas son los que gobiernan. Son gente ignorante, que no saben qué hacer con su vida, no saben cómo ocupar su mente y entonces, ¿qué hacen? Van a fastidiar a los más débiles. ¿Por qué no van a buscar algo importante? Mira la crisis, ¿por qué no van a fondo con eso? Cuando uno está bien preparado sabe que ley hacer para sacar un país fuera de la crisis, ¿me entiendes? Y estos no, son ignorantes, porque, mira, dicen que no hay trabajo, que todo está mal, y, ¿qué hacen ellos? Eliminar un trabajo más, el nuestro. Porque no somos dignas, dicen. ¡Qué hipocresía! Mira la Filmoteca...; decían que era el fin de la calle...

LIVIA: Sí, cuéntame eso de la Filmoteca. ¿Has visto un cambio con la llegada de la Filmoteca?

ROSA: Mira, escúchame lo que te digo... date cuenta que en el barrio hay una señora que dice que es la reina del Raval, Susana se llama o Mónica...no recuerdo...

LIVIA: Mónica.

ROSA: Mónica sí, la que va pintada toda así [hace gesto de pintarse los ojos] de día... ¿sabes?

LIVIA: Sí, sí, Mónica del Raval.

ROSA: Hace unas semanas dieron una película allí en la Filmoteca. Date cuenta, ese local que supuestamente iba a ser algo grande, mira, la llaman a ella. ¿Por qué la llaman a ella allí, sabiendo que es puta? ¿Dónde está la conexión, si no quieren conectar nada con las prostitutas, y después buscan las prostitutas para las payasadas? Dime tú... Que venga la Filmoteca...total,

¿que nos pueden hacer más? ¿El coño no nos lo pueden cerrar, ¿no? ¡Hasta que el coño sea sano sin gusano que entre el cristiano y el musulmán!

(9 de abril de 2012).

Justo después de esta conversación tenida con Rosa en la terraza del bar Filmax en la plaza Salvador Seguí, decido entrar en la Filmoteca. Un hombre uniformado de más o menos sesenta años está de pie en un rincón del vestíbulo. Me acerco y lo saludo. Le pregunto informaciones sobre los horarios de la Filmoteca y que opina sobre el trabajo sexual. Esta es su respuesta:

La prostitución en estas calles es algo de anormal. No se puede tolerar que, en Barcelona, ahora, haya prostitutas en las calles. Es algo indigno. También hay muchos conflictos por drogas, robos, y negocios ilegales. Esperamos que con la apertura de la Filmoteca la situación pueda mejorar (Vigilante de la Filmoteca, 10 de abril de 2012).

La situación de anormalidad asociada al trabajo sexual se convertiría así en algo indignante y comparable a la “drogas” y a los “robos”. Solamente una remodelación barrial, con la llegada también de la Filmoteca, sería la salvación a una situación “intolerable”. Esa es la convicción difundida también por los medios de comunicación. El trabajo sexual de la calle siempre se ha presentado en los periódicos, como por ejemplo “La Vanguardia” o “El País”, como una presencia “intolerable” en las calles del Raval. La única solución para eliminar el problema del “incivismo” y de la “prostitución” sería la rehabilitación de las calles consideradas infectas (calle d'En Robador y calle San Ramón) y transformarlas en “Àrea de Conservació i Rehabilitació”. Con la palabra rehabilitación se entendería así no solamente una acción de despojo de los espacios públicos, sino también una acción de despojo de los mismos cuerpos que viven aquellos mismos espacios o aquellas mismas calles. Bajo los verbos rehabilitar, reformar, remodelar, sanear, se esconderían así sus verdaderos significados: inhabilitar, destruir, descomponer, bombardear.

La conexión entre cuerpo y lugar se hace evidente en este proceso de control urbanístico de lo urbano (Lefebvre, 1972, 1974). Hay una intersección entre pieles y aceras que permite observar como la limpieza de lo urbano sería relacionada a la redención de este mismo. Redimir los sujetos peligrosos y diabólicos entonces sería la clave para redimir un barrio entero. Y una forma de redención sería la reinserción de individuos “salvajes” o “indóciles” en las reglas del sistema laboral que comportaría una mayor explotación de su fuerza-trabajo. Muy sugerentes en este sentido las palabras de una mujer que trabaja en el programa de inserción laboral promovido por la ya referida Agencia Àbits¹⁹:

LIVIA: ¿Cómo funciona el plan Àbits?

ANA: Trabajamos en proyectos dirigidos a mejorar las condiciones de vida de las trabajadoras sexuales de Barcelona, a partir de las preguntas de las mujeres. Son personas adultas y no les podemos obligar a nada...

LIVIA: ¿No hay chicas menores?

ANA: El ejercicio de la prostitución por parte de las menores de edad está prohibido, por lo tanto, cuando hemos tenido conocimiento de una menor lo hemos comunicamos a los *mossos d'esquadra* y a la dirección general de la atención a la infancia, pero con ellas no podemos trabajar como con las otras porque no son adultas y no es legal. (...) Entonces, decía que hay un equipo interdisciplinar que atiende las preguntas de las mujeres que vienen, tanto a nivel médico como psicológico. Hacemos formación a las mujeres para que entren en el mercado laboral formal. Nos parecía necesario que la ordenanza previera poder conmutar la multa con servicios para la comunidad, para dedicar unas horas a acciones altruistas, como cuidar personas mayores o borrar grafitis de las paredes...

¹⁹ Àbits (Abordaje integral del trabajo sexual) es un servicio municipal que, tal como se lee en la página web <http://w110.bcn.cat/portal/site/Dones/>, “ha estat creat per atendre de manera específica les dones que exerceixen la prostitució o que són víctimes d'explotació sexual”.

LIVIA: ¿Y cuantas multas pueden conmutar a través de este recurso?

ANA: Hasta cuatro multas al año.

(13 de abril de 2012).

Pero, ¿qué piensa Rosa del programa de reinserción laboral?

El curso que hago yo en al APIP²⁰ solo me hace perder tiempo y energía porque mira, tengo que estar allá todas las mañanas a las 9 y yo me voy a dormir a las 4 de la madrugada. Además, yo trabajé toda la vida en la calle, ¿cómo me puedo quedar yo encerrada en una casa con un viejo? Esto es un castigo. Yo no quiero limpiar el culo a nadie... (Rosa, 18 de abril de 2012).

Así me comenta Rosa, mientras conversamos en la acera de la calle d'En Robador. Pienso en la fuerza marginalizadora, estigmatizante y excluyente del programa de reinserción laboral y de las ordenanzas del civismo. No solamente no reconocen que el trabajo sexual es un trabajo, sino que ofrecen opciones laborales, como aquella de cuidadoras domésticas, que la remiten a una situación de vulnerabilidad. Castigadas, multadas o encerradas, las “malas” mujeres nunca se le ha permitido ser dueñas de sus propias decisiones. Pienso en estas cuestiones cuando se acerca un hombre que parece interesado en los servicios sexuales de Rosa. Me despido entonces de ella y quedamos en vernos pronto para ir a comer.

²⁰ APIP (Asociación para la Promoción e Inserción Profesional) es una asociación que se dedica a la promoción y la re-inserción profesional. Tal como se lee en la página web www.apip.com, “trabaja en el apoyo de personas en situación de pobreza y riesgo de exclusión social, especialmente personas discapacitadas”.



Ilustración 3.

La cara de una calavera que se encuentra en calle de las Egipcíaques en el Raval de Barcelona.

Fecha: 18 de abril de 2012. Fuente: propia.

CAPÍTULO IV.

CUERPOS PARA LA REDENCIÓN

Son las 15 horas de una tarde primaveral de finales de marzo. Acabo de salir del restaurante ecuatoriano de calle Hospital, restaurante de gestión familiar, donde Rosa suele ir. Ha sido un almuerzo rico, tanto a nivel gustativo como a nivel humano. Después del almuerzo, yo y Rosa nos despedimos. Rosa se encamina hacia su casa, en calle d'En Robador. Yo, gustando todavía un sabor que mezcla plátanos y confianzas, aguacate y recuerdos, carne asada y alegría, cruzo la acera y emboco calle Egipcíaques para ir a la universidad. Llegando al final de esta misma calle, justo arriba de la placa que le da el nombre, encuentro una cara esculpida: es la cara de una calavera. Inmediatamente pienso en las caras en piedra que representaban la cabeza de un demonio, de un sátiro, de una medusa o de una calavera y que la burguesía utilizaba en el Medioevo para identificar los burdeles en Barcelona. ¿Y si fuera también esta cara un símbolo para indicar que allí estaban las pecadoras, las malas, las diabólicas?

- diario de campo, 18 de abril de 2012 -

Fue gracias al hallazgo de la calavera esculpida en calle Egipcíaques en el Raval de Barcelona que empezó mi frecuentación al Archivo Histórico del Hospital de la Santa Creu en Barcelona, en busca de historias escondidas detrás de los nombres de las calles. Rescatar historias atornilladas en placas y recordar las vidas ocultadas al otro lado de las paredes donde estas mismas placas están atornilladas, es tarea ardua. Se trata de una “cruzada” contra el no-olvido, un intento de comprender de forma profunda las dinámicas políticas que animaron (y siguen animando) un barrio, sus calles, su gente. Se

trata de una tarea que nos ayuda a dignificar vidas borradas por la Historia, especialmente las de las personas sin nombre que Walter Benjamin quiso honrar. Investigar los mecanismos a través de los cuales la sociedad oculta, manipula, desconoce las historias de estos seres anónimos es tarea fundamental para analizar estas mismas vidas²¹. En este sentido, reconstruir por medio de documentos de archivo los mecanismos de disciplinamiento, castigo y control institucional que se desplegaban dentro del famoso convento-cárcel de calle de las Egipcíques en el Raval, se ha transformado en una urgencia política necesaria para sacar a la luz la “historia encarnada, incorporada como una segunda naturaleza y por lo tanto olvidada como historia” (Bourdieu, 1990/2006: 56).

Desde el 1409 hasta finales del siglo XVIII, el actual centro de investigación científica (CSIC), ubicado en el número 15 de calle Egipcíques, era conocido como Casa de Mujeres Arrepentidas o Monestir de les Donzelles. Se trataba de uno de los lugares de reclusión más importantes para las mujeres “mal inclinadas”, es decir aquellas que escapaban de normas de conducta aceptadas y naturalizadas por la sociedad: mujeres que vivían solas, mujeres maltratadas, mujeres huérfanas, mujeres lesbianas, mujeres que habían sido violadas y, por cierto, mujeres que ejercían la prostitución. El nombre de esta cárcel disfrazado de monasterio provenía de María Egipcíaca, la célebre pecadora de Alejandría que se retira al desierto después de haber ejercido toda la vida la prostitución. En esta “casa de acogida” también podían redimirse todas aquellas prostitutas que querían dejar la profesión, las cuales, en nombre de la Misericordia, tenían que pasar un año de expiación antes de re-integrarse a la vida cotidiana de la ciudad. A ellas, y a todas las mujeres recluidas, venían impuestas, de forma muy estricta, normas de conductas que estaban recogidas en Ordenanzas.

La imposición de prácticas normativas a los cuerpos siempre ha funcionado como mecanismo de control de todo el cuerpo social. Presentar y representar socialmente los cuerpos construyendo alrededor de ellos un imaginario de peligrosidad y miedo, es una

²¹ El epitafio escrito en la tumba de Walter Benjamin bien evidencia esta tarea: “Es tarea más ardua honrar la memoria de los seres anónimos que la de las personas célebres. La construcción histórica está consagrada a la memoria de quienes ha perdido el nombre”.

estrategia utilizada por la Ciencia y la Caridad para justificar el disciplinamiento de estos mismos cuerpos. Los dispositivos de poder que despliegan dinámicas de administración y regulación de los *habitus* corporales son reforzados y asegurados mediante la prevención de la desviación, es decir, mediante la vigilancia y el adoctrinamiento de la conducta. Ordenar, vigilar y castigar formas de sexualidad que escapan de las dicotomías de género naturalizadas ha sido una estrategia utilizada también, y, sobre todo, por las instituciones en la imposición del modelo sexual heteronormativo y en la consiguiente “regulación” del trabajo sexual. De esta manera, la rehabilitación, la reinserción, la integración de las trabajadoras sexuales bajo normas higiénicas y cívicas responde a una lógica judeo-cristiana de redención de sujetos desviados gracias a la docilización de sus propios cuerpos en nombre del Bien. De la misma forma que las *benditas almas del purgatorio*, también las trabajadoras sexuales tienen la posibilidad de redimirse y salvarse.

En este sentido, las *Ordenanzas de mesures per fomentar i Garantir la Convivencia* en el espacio público de Barcelona, promulgada en abril del 2012 y que contemplan la posibilidad para las prostitutas de conmutar la multa participando en cursos de *reinscripción* laboral en instituciones como Àbits (Agencia por el Abordaje Integral de Trabajo Sexual), no se alejan, respecto a intencionalidad y objetivos, a las *Ordinacions, ques de uhen observar y guardar en el Convent de las Donzellas*²² que venían impuestas a las reclusas del convento de las Egipcíacas. Si a finales del 1400 ya estaban obligadas a servir a las monjas dentro las paredes un convento y en el 1800 seguían encerradas en cárceles para mejor explotar su fuerza de trabajo en la fabricación forzosa de cestas de esparto, hoy, las malas mujeres están obligadas a trabajar en actividades - que quizás no les apetezcan - para conseguir su reinserción laboral.

La intención de este capítulo es focalizar la atención sobre la construcción y difusión de un imaginario de peligrosidad, suciedad e inmoralidad relacionado a todas aquellas mujeres que se rebelaban contra las reglas del sistema patriarcal: las mujeres solteras, las que habían dejado al marido, las que experimentaban una sexualidad no normativa

²² *Ordenanzas que se deben observar y respetar en el Convento de las Doncellas* (traducción al castellano). El texto está conservado en el Archivo Histórico del Hospital de la Santa Creu (Barcelona).

(las adúlteras, las trabajadoras sexuales, las lesbianas), las que estaban implicadas en las prácticas ilegales de aborto. Construir y difundir imaginarios denigrantes (asociados a la suciedad, al pecado, al peligro) sobre los cuerpos que no encajan con modelos heteronormativos, productivos y reproductivos de ciertas mujeres, era un mecanismo puesto en marcha por las instituciones, para justificar la violencia de género ejercida en espacios religiosos y asistenciales bajo el nombre de una ley “misericordiosa”.

De allí mi curiosidad en indagar, en un primer momento, las dinámicas puestas en marcha por el poder científico y religioso a la hora de clasificar, culpabilizar, controlar y castigar aquellos cuerpos considerados anormales, patológicos y peligrosos. De allí mis ganas de seguir frecuentando el Archivo Histórico del Hospital de la Santa Creu en Barcelona, para encontrar documentos históricos que me permitiesen trazar unas pinceladas históricas acerca del Convento de las Egipcíaques en el Raval (Barcelona), mejor conocido como Casa de Mujeres Arrepentidas o Monasterio de las Doncellas, para luego observar el papel de la ley en la corrección de los cuerpos de las recluidas y en el control de sus *habitus*²³. Tal poder disciplinador de cuerpos dóciles seguirá manipulando panópticamente sujetos “desviados” también cuando estos mismos serán trasladados del convento cárcel de calle Egipcíaques a la cárcel de mujeres La Galera²⁴. ¿Se quedaron quietas las presas o intentaron denunciar su situación? ¿Siguen sumisas las trabajadoras sexuales o manifiestan su disidencia? Estos interrogantes serán la cremallera que cierran este capítulo y que nos introducirán en el siguiente.

²³ Con el término *habitus* me refiero al “principio totalmente integrado de percepción y apreciación” que relacionándose con el mundo que lo determina crea aquella “complejidad ontológica” capaz de superar la dicotomía sujeto-objeto (Bourdieu y Wacquant, 1995: 26).

²⁴ La Galera era una de las tantas prisiones de mujeres que funcionó entre 1709 e inicios del siglo XX en Barcelona, y que se encontraba en el solar de la actual plaza Salvador Seguí, en el barrio del Raval, justo donde ahora se halla la Filmoteca.

4.1. La fabricación de cuerpos peligrosos

4.1.1. Ciencia y Caridad: la creación de la patología y de la culpa

Todas las relaciones sociales son relaciones de poder y los sujetos ritualizan mediante sus cuerpos dichas relaciones. Para Bourdieu (1982), tal como resumía Martine Segalen citándolo (2005: 54), el rito no sirve para pasar, sino para instituir, sancionar, santificar el nuevo orden establecido, dar a conocer y reconocer una diferencia. Para Mary Douglas en cambio son las prácticas de simbolización las que permiten a la sociedad reconocer los efectos de esta diferenciación:

Las ideas acerca de la separación, la purificación, la demarcación y el castigo de las transgresiones tienen por principal función la de imponer un sistema a la experiencia, desordenada por naturaleza. Sólo exagerando la diferencia entre adentro y afuera, encima y debajo, macho y hembra, a favor y en contra se crea la apariencia de un orden (Douglas, 1966: 36).

En las sociedades occidentales la atribución de la culpa es política y moral, y son las instituciones las que la difunden y la opinión pública la que la mantiene viva. Es en los cuerpos que la culpa se cristaliza, se normativiza, se institucionaliza, se naturaliza. “Allí donde el sistema social exige que algunas personas desempeñen papeles peligrosamente ambiguos, a tales personas se les atribuyen poderes incontrolados, inconscientes, peligrosos, desaprobados” (Douglas, 1966: 36). Sigue afirmando Douglas: “la acusación es de por sí un arma que sirve para aclarar y fortalecer la estructura. Permite que la culpa se adjudique a la fuente de confusión y ambigüedad” (Douglas, 1966: 145). En síntesis, la pulsión clasificadora puede ser considerada una estrategia para crear dicotomías, que generan inevitablemente anomalías. A nivel religioso tal clasificación sirve para la creación de la culpa, a nivel médico para la creación de la patología.

Crear entonces una frontera que dicotomiza individuos a través de sus mismos cuerpos parece remitir a la idea de frontera como acción negociable y nacida para dividir los grupos étnicos, tal como lo presenta Frederick Barth: “la existencia de la frontera como

límite sirve para contrastar la diferencia y resaltar la organización social de la diferencia cultural” (Barth, 1976: 29). La frontera genera inquietudes y angustia porque es caracterizada por un desequilibrio y por un desorden estructural. Imponer límites al cuerpo individual a través de la presión del cuerpo social forma parte de esta constante tensión entre el Yo y la Sociedad:

El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad. Existe pues un continuo intercambio entre los dos tipos de experiencia de modo que cada uno de ellos viene a reforzar las categorías del otro. Como resultado de esa interacción, el cuerpo en sí constituye un medio de expresión sujeto a muchas limitaciones (Douglas, 1970: 60).

A esta conversión del individuo y de la sociedad en dos cuerpos capaces de manifestar el contraste entre naturaleza y cultura, bien parece complementarse la perspectiva de Foucault. El filósofo francés concibe el cuerpo como producto histórico, texto leíble, blanco a través del cual las instituciones crean su poder. Según Foucault, los cuerpos y los elementos que los configuran, tales como su sexualidad, su color, su deseo y aún sus expresiones psicológicas e intelectuales, son el lugar por excelencia en el que el poder se inscribe, transformándose así en los portadores de cierto mensaje que es percibido como verdad, por haber sido naturalizado por el poder y convertido en certeza histórica. Así, el poder logra reconocerse y reconocer a su “otro” para de esta forma controlarlo, dominarlo, domesticarlo. Como bien argumenta Foucault:

Vigilancia, ejército, maniobras, anotaciones, colas, puestos, clasificaciones, exámenes, registros. Todo un conjunto para someter los cuerpos, para dominar las multiplicidades humanas y manipular sus fuerzas, se ha desarrollado en el curso de los últimos siglos en los hospitales, en el ejército, en las escuelas, en los colegios, en las fábricas: la disciplina (Foucault, 1975: 76).

En uno de sus más importantes libros, *Historia de la sexualidad*, el filósofo francés explica de qué manera el cuerpo sexuado es presentado en distintos discursos (el religioso, el científico o el psicoanalítico), como provisto de ciertas características naturales; características esenciales, inmutables. Esto da como resultado un discurso según el cual existe una sexualidad *normal*, natural que sostiene que toda diferencia, toda desviación de esta sexualidad normativa (la cual en realidad es creada, producida por las instituciones dueñas del poder y del conocimiento), debe ser percibida como aberración, un fenómeno antinatural que es necesario, en el mejor de los casos, corregir, y en el peor eliminar o expulsar.

La sexualidad se convierte entonces en marcadora de normalidad y canalizadora de castigo. Los cuerpos que no encajan en modelos productivos, reproductivos, heteronormativos, vienen normativizados a través del control y la violencia institucional. Han sido (y son todavía) la Ciencia y la Caridad las instituciones que más se encargaron de dictar normas sexuales y de hacerlas respetar duramente. Iglesia y Medicina, desde el momento en que se constituyeron como instituciones, han sido aliadas de los poderes judiciales y administrativos del Estado en la definición de lo bueno y lo malo, lo normal y lo anormal, lo sano y lo infecto, en una convergencia de intereses que ha tenido –y sigue teniendo– como objetivo central el control de la corporeidad femenina y, a través de ella, del entero cuerpo social. Monjas, curas y doctores, a través de una alianza que engordaba sus bolsillos, decidían cómo, cuándo, con quién y por qué tener relaciones sexuales. Como ilustra la obra de Picasso del 1897 que lleva como título *Ciencia y Caridad*, el cuerpo de la mujer se encuentra permanentemente encerrado entre dos cuerpos de control: el del médico, por un lado, y el de monja, por el otro.

La ciencia se ponía en manos de la burguesía para servir a sus intereses particulares, en la afectación de las conductas permitidas y las prohibidas, determinando también las conductas normales y las patológicas. Todo lo que escapaba de lógicas binarias, todo lo que no entraba en dicotomías preestablecidas, era sinónimo de perverso. Y cuando la ciencia no era capaz de explicar lo que sucedía, era la moral la que dictaba sentencia de lo que estaba bien y de lo que estaba mal, lo que nos puede salvar y lo que nos condena.

En palabras de Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar, “el perverso será a la vez un parásito (infección de la que tiene que protegerse la sociedad mediante medidas profilácticas), un criminal (objeto de castigo penal y de inspección forense) y un demente (objeto de tratamiento psiquiátrico), sin que estos términos se contradigan mutuamente” (1997: 242).

Como plantea Foucault, la existencia de controles sobre las disidencias sexuales permite la aparición de ademanes de rechazo a esos controles (Foucault, 1980: 124). Con mayor o menor ahínco, con más o menos caridad, el discurso médico condena las disidencias sexuales, o, mejor dicho, convierte en disidencias las prácticas sexuales no reproductivas y/o no heterosexuales, llamándolas perversas.

4.1.2. Higienismo, trabajo sexual y criminalidad

Esta alianza entre Ciencia y Caridad encontró en la doctrina higiénica el *humus* ideal para tener control sobre los *habitus* corporales, en nombre del Bien y del Higiene. El Higienismo nació en Barcelona a mitad del siglo XIX y encontró en los servicios llamados “Secciones de Higiene Especial” su encarnación. La doctrina higiénica conformó un proyecto intelectual de estudio de los aspectos meramente patológicos de la enfermedad, incorporando, en su vertiente social, un componente ético y moral intervencionista basado en la prevención o profilaxis, a partir de una escala de valores que implicaba un determinado comportamiento personal y social, acorde con el optimismo racionalista implícito en la doctrina higiénica. El Higienismo, dicho de otra forma, no se limitó sólo a teorizar sino a imponer normas éticas sanitarias, haciendo de la salud pública un control público. Pedro Felipe Monlau y Roca, uno de los más importantes difusores de la doctrina higienista, en uno de los párrafos más representativos del compendio legislativo que lleva el nombre de *Elementos de Higiene Pública o Arte de conservar la salud de los pueblos*, expone la lógica de la relación existente entre la Administración de Justicia y la Medicina a través de la Higiene, y a su vez pone de relieve tanto la solidez como la profunda implicación de los contenidos del paradigma higienista en todos los órdenes de la vida humana:

La Magistratura necesita a cada paso de las luces de la Medicina para la recta administración de justicia, tanto en lo civil como en lo criminal. Los nacimientos, el matrimonio, la preñez, los testamentos, las defunciones, el estado mental de las personas, el aborto, el infanticidio, el parto, las heridas y los envenenamientos, la violación, el suicidio, las inhumaciones y las exhumaciones, las enfermedades contagiadas y las hereditarias, las simuladas y las disimuladas, las pretextadas y las imputadas, todas éstas, y muchas más cosas, reclaman la intervención del Médico para el esclarecimiento y la fijación de los hechos y de las circunstancias sin cuyo conocimiento no cabe la buena administración de la justicia. Bienes y personas, fortunas y vidas, todo reclama la intervención y la asistencia de la Higiene y la Medicina (Monlau, 1862: 1201).

A estas disciplinas opresoras justificadas de la mano de la Higiene y la Moral, no podían escaparse también los cuerpos de las trabajadoras sexuales. El Higienismo no se limitó tan sólo a teorizar sobre la prostitución, sino que acometió, en la práctica, tanto el tratamiento de sus aspectos clínico-patológicos, como una cruzada moralizadora y dirigista del comportamiento a seguir, que, a modo de profilaxis, estaba destinada a prevenir y remediar sus consecuencias. El punto de contacto entre el trabajo sexual y el Higienismo, el campo de batalla donde se libró el arduo combate científico-moral contra aquella “lacra social”, fue la aparición de reglamentaciones específicas de control sanitario y vigilancia policial de la prostitución y, como consecuencia de estos reglamentos, la creación de las llamadas “Secciones de Higiene Especial”, bajo la responsabilidad civil y jurídica de los ayuntamientos y los gobiernos provinciales. La prostitución constituía uno de los mayores males sociales y las prostitutas eran consideradas como seres abyectos, impuros, peligrosos y más contaminantes que la basura misma:

El oficio de prostituta es tanto o más infame que el de verdugo. Es el oficio más asqueroso, más impuro y más pútrido que se conoce. Si en una calle te encuentras entre un montón de basura y una prostituta y es inevitable tener contacto con el uno o con la otra, tírate a la inmundicia. Un poco de agua

devolverá a tus vestidos la limpieza que antes tenían; pero nada hay capaz de quitar la mancha que en ti habrá impreso el contacto del vicio (Monlau, 1862: 923-924).

Así, en el 1862, el máximo exponente del Higienismo dibujaba la trabajadora sexual, es decir, como un ser más deplorable que un verdugo. Pocos años después, en el 1896 uno de los criminólogos más influyentes de la época escribía que “las mujeres criminales y las prostitutas se reconocen por la dimensión de su cráneo, mucho más inferior que el de las mujeres normales, y por poseer una boca prominente que recordaría al morro de los animales” (Lombroso, 1896: 56). Entre otras, las causas que llevan a la mujer a prostituirse serían, para el médico y criminólogo: la frigidez, el atavismo, la ociosidad, la poca inclinación al trabajo, la impudicia, la codicia, la locura moral. La prostitución no era un trabajo, era una condición de criminalidad que había que prevenir, exorcizar o eliminar. Para Lombroso las personas que delinquen sufren síntomas de anormalidad y peligrosidad, y llevan incorporado el estigma de la degeneración, siendo las mujeres que delinquen especialmente degeneradas ya que, no solamente violan las reglas legales, sino también las normas sociales de su condición femenina. Esto las convierte, según el criminólogo, en doblemente peligrosas y merecedoras de castigo.

Las teorías de Monlau y Lombroso tuvieron un papel muy importante en la construcción del imaginario difundido por médicos y católicos sobre las mujeres *degeneradas*. A pesar de ser terriblemente clasistas y sexistas, en la época representaron una *humanización* del trato que se daba a las delincuentes ya que justificaban su culpabilidad al referirla a una inexorable fuerza de la naturaleza. De esta forma, apareciendo natural el crimen, aparecía tan natural también la persecución, el encierro y la explotación de estas “degeneradas”. Bajo el nombre del Bien y de la Misericordia, por supuesto. Es así que las trabajadoras sexuales se convirtieron en chivos expiatorios para que Ciencia y Caridad pudieran desarrollar sus campañas contra las enfermedades y sus discursos sobre la buena conducta. Vicioso, sucio, peligroso, contaminante, el cuerpo de la prostituta resultaba una amenaza pública y, por eso, merecedor de castigo y persecución. Era necesario combatir este mal para el bien de la colectividad, tarea esta ejemplarmente llevada a cabo por las asociaciones católicas:

He de hablaros de una tristísima afección de la humanidad, para poderos exponer luego las escelencias del remedio que la cura; y espero que podré dárosla á conocer, como el médico que investiga toda la extension y profundidad de una herida, sin arrancar, no ya un ay, ni un gesto siquiera, al enfermo: yo espero que sin ofender vuestros oidos ni vuestras delicadas consciencias, podré hablaros de este mal social, para que admireis una grande obra de Dios, que es su remedio (Armengol y Cornet, 1881: 3-4).

Este fragmento, transcrito de una revista católica de Barcelona de 1881, manifiesta muy bien la alianza entre moral y ciencia en la destrucción de aquello que ambas instituciones considera(ba)n una de las enfermedades más vergonzosas que pudiera existir. Las prostitutas no son transmisoras de una enfermedad, sino que son ellas mismas una enfermedad que hay que extirpar, “seres que todo el mundo desprecia y mira con prevención, hasta un cierto punto justa” (Armengol y Cornet, 1881: 9).

4.2. La corrección de los cuerpos pecaminosos

4.2.1. La casa de las Egipcíacas: ¿cárcel o convento?

La imposición de dispositivos de control, reclusión y criminalización por parte de instituciones (sobre todo religiosas) a estas “dichosas criaturas”, ha sido una praxis muy difundida en Barcelona y no solo en la época del Higienismo. Desde el siglo XVII las instituciones barcelonesas han sido protagonistas de acciones de encierro de todos aquellos cuerpos contaminados, improductivos e indisciplinados:

Las ciudades se llenaban de una variopinta muchedumbre en la que se mezclaban enfermos, tullidos, desheredados y también campesinos empobrecidos o delincuentes, que temporalmente fingían invalidez o locura para recabar alguna limosna o escamotearse.[...] La perentoria necesidad de poner orden en tal desbarajuste supuso, por un lado, una intensificación del debate sobre la pobreza o el trabajo y por otro, el recogimiento en

instituciones, más o menos especializadas, de una buena parte de estos individuos. En esos lugares se intentaban cosas tan distintas como curar, salvar el alma o crear hábitos de trabajo. Precisamente por eso, fueron un laboratorio de incalculable valor para llegar a formulaciones sobre lo espacial o lo disciplinar (Fraile, 2005: 15).

La producción de capital y la explotación laboral de los cuerpos peligrosos y pecaminosos eran también los objetivos de las Casas de Misericordia que se multiplicaron especialmente en el barrio del Raval. No es casual que muchos de los conventos se transformaran en cárceles o fábricas: el control de la miseria venía naturalizado en nombre del bien común o del orden moral. La opresión impuesta por los católicos (en una conveniente alianza con burgueses y con médicos) sobre los cuerpos de todas aquellas mujeres que no practicaban una sexualidad dentro del matrimonio, operaba entonces en forma escondida en muchos monasterios en nombre del Bien y estaba justificada y normalizada por medio de leyes y ordenanzas.

En el solar donde actualmente se halla un instituto del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), el correspondiente al número 15 de la calle Egipcíaques de Barcelona, se encontraba una de estas casas de Misericordia: la Casa de Mujeres Arrepentidas o Monestir de les Donzelles. Tal como nos explica Benito Julià:

Fue fundado en 1409, aunque hay fuentes que dicen que fue un año después. Un cartujo de Mallorca, Francesc de Valldemosa, fue quien compró unas casas al lado de la calle d'en Canyet, hoy llamada Egipcíaques, para construir un centro asistencial bajo la advocación de Santa María Egipcíaca [...] Este centro tenía la finalidad de recoger a las mujeres públicas que quisieran abandonar su vida. También se recogían huérfanas, a las que se le imponía una serie de normas de conducta, comida, dormir, oración, como si se tratara de un auténtico espacio conventual (Benito, 2008: 17).

Las “revoltosas” (así eran llamadas por los católicos las mujeres encerradas en estos

espacios de control) tenían que expiar de sus tremendos pecados con el aislamiento y el trabajo forzado. No es casual que esa casa, así como muchos de los conventos, se convirtiera en una cárcel/fábrica. A principio del siglo XVIII el monasterio de las Egipcíacas se traslada a la calle Sant Pau y será cárcel de mujeres:

El grande edificio que se ve formando esquina con la de San Pablo es la Casa de la Galera o Penitenciaría de mujeres. Erigido en 1709. En 1800 se instaló una fábrica de hilado en cuyo trabajo se ocupaban las penadas. Es de suponer que de allí venía el nombre de Casa Galera, es decir, un lugar donde se castigaba con trabajos forzados a las condenadas (Balaguer y Tello, 1888: 242).

Estos centros de reclusión exclusivamente femeninos tenían una orientación marcadamente moralizadora cuyos objetivos estaban dirigidos a corregir la naturaleza “viciada” de las mujeres. Se constituye entonces como elemento indispensable para una nueva concepción del poder basada en la vigilancia disciplinaria. La penalidad y el castigo se convertían en instrumento para doblegar las voluntades de las presas y para dicotomizar sus subjetividades (Almeda, 2002: 47).

4.2.2. La ley como tecnología del género

Las mujeres que ejercían la prostitución en los burdeles o en las calles, las mujeres reclusas en los conventos y las mujeres encerradas en las cárceles tenían que respetar de forma muy estricta unas normas de conducta que estaban recogidas en Ordenanzas. Reglamentar el género a través de la ley significaba naturalizar las prácticas de control sobre los cuerpos femeninos. En el caso de las trabajadoras sexuales, Isabel Segura nos explica que la necesidad de intervenir, a través de la ley, sobre el aspecto físico de las mujeres tenía la finalidad de crear una dicotomía entre las buenas y las malas mujeres. En el Medioevo el trabajo sexual estaba permitido solamente dentro de los burdeles y una severa reglamentación decidía sobre el espacio, la indumentaria, la edad, los días en que se podía practicar y también el sueldo de las trabajadoras. Las ordenanzas

precisaban que solo podían practicar la prostitución “mujeres” que tenían desde los doce hasta los veinte años de edad y que éstas tenían que llevar un cinturón azul en el vestido blanco y portar la cabeza descubierta, es decir sin mantilla, cuando salían a la calle, calles en las cuales no podían ni comer ni beber (Segura, 1995).

A finales del siglo XIX e inicio del siglo XX, en pleno Higienismo, la severa aplicación de leyes a los cuerpos de cuantas se dedicaban a la prostitución, más allá de la función de distinguir las mujeres *decentes* de aquellas *viciosas*, servía también para reconocer y marcar las *infectas*, es decir las que tenían una enfermedad transmisible sexualmente. Hacer público el estado de salud de las trabajadoras sexuales era no solo una medida de precaución para el cliente, sino también una forma de humillación y acusación frente la sociedad entera. Elsa Plaza nos explica que, en Barcelona, a principios del siglo XX, “cada municipio solía contar con un reglamento de prostitución [...] que reglaba las relaciones entre las amas de prostíbulo, chicas, clientes y el Estado o las autoridades locales” (Plaza, 223: 2014). En el año 1913 se pretendió una nueva unificación de todas las reglamentaciones, unas *bases* en que se establecían las normas según las cuales se tenía que ejercer la prostitución (edad mínima, condiciones higiénicas de los burdeles, sueldo, etc.).

Estas bases seguían considerando la trabajadora sexual como peligro social y principal agente transmisor de enfermedades venéreas. Los médicos efectuaban controles semanales a los genitales de las mujeres con la única intención de encontrar enfermedades sexuales que pudieran ser transmitidas al cliente. A las chicas que se les diagnosticaba alguna enfermedad venérea se las enviaba al hospital de manera voluntaria, o a la fuerza si se rebelaban contra esta determinación. Las que optaban por la cura domiciliaria venían literalmente marcadas con nitrato de plata (una sustancia corrosiva que produce una mancha negra sobre la piel, la cual desaparece solo con el paso del tiempo) en una parte del cuerpo fácilmente visible al practicar un acto sexual (Plaza, 2014: 233). La “mercancía” infecta era así fácilmente reconocible. Nunca eran los clientes aquellos visitados, inspeccionados, controlados y marcados, ya que no se tenía en consideración la posibilidad de que pudiesen haber sido ellos los transmisores de la enfermedad (cuando la mayoría de las veces era así, ya que, al empezar la

actividad de la prostitución, tanto en burdeles como en las calles, las mujeres tenían que pasar por controles médicos para averiguar su estado de salud: solamente las mujeres sanas podían dedicarse a esta actividad).

En la Semana Santa y en todos los días religiosos la prostitución estaba prohibida y las trabajadoras del sexo debían ser recluidas en los conventos. Estas, junto con todas las otras mujeres huéspedes en los conventos/cárceles, tenían que obedecer a unas normas de conducta. Cada monasterio tenía sus reglas que *penetraban* los cuerpos de las mujeres. Las reclusas de la Casa de las Egipcíacas tenían que obedecer a unas normas recogidas en un texto de aproximadamente 1756, que llevaba como nombre *Ordinacions, ques deuen observar y guardar en el Convent de las Donzellas*. Así dictaba la primera norma:

En consideraciò, que totas las Donzellas del Convent, petitas, mitjanas, y grans, sens excepció alguna, que vuy son, y en lo esdevenidor seràn deuen dir, y anomenar Mare à la que vuy tenen senyalada per tal los molt Illustres Senyors Administradors; y a la que en lloch de la que vuy es, en avant anomenaràn; y com a tal Mare deuen totas las Donzellas ditas, del Convent tot lo major respecte, subjecciò, obediencia, y humilitat, fent sens replica tot lo que mane la Mare, que vuy es, y per temps serà, y en avant li succehirà, y que la Mare te plena authoritat per castigar y corretgir à totas, y à qualsevol de las ditas Donzellas sempre que ho considere convenient, y que li falten al respecte, obediencia, y demès, que queda dit, dehen tenirli; se segueix necessariament, que la Mare que vuy es, y las que li succehirán en est empleo tenen la precisa obligaciò de cuydar, tractar, y mirar ab igual amor, y cuydado à totas las Donzellas, sens apacionarse per ninguna en particular, tractantlas à totas ab afecte, corregintlas, y castigantlas com à Mare, y no com à Madrastra; de manera, que en la meteixa correcciò, y castich, conegan lo amor, y que tot se fa per son be, y profit²⁵.

²⁵ Hay que tener en consideración que todas las Doncellas del Convento, pequeñas, medianas y grandes, sin excepción ninguna, las que hoy están y las que en el futuro estarán, tienen que llamar y nombrar Madre a aquella que hoy tienen señalada como tal por los Ilustres Señores Administradores; y a aquella

La Madre tenía entonces plena autoridad para castigar y corregir a todas las mujeres porque a través del castigo y de la corrección pudieran conocer el amor. La Madre, junto con la Portera, la Compradora, las Maestras y el Señor Administrador, tenía el control absoluto sobre las doncellas: decidía con quien podían hablar; qué podían comer y en qué cantidad; a qué hora se tenían que despertar, a qué hora tenían que empezar y acabar el trabajo; qué ropa podían llevar y cómo tenían que limpiarse y arreglarse. De esta forma, el espacio disciplinario conventual regularizaba las que Mauss llamaba “técnicas corporales” y más adelante Foucault llamará “tecnologías de yo”.

La norma vigésima segunda, que establecía el tipo de ropa que tenían – y no tenían – que utilizar las doncellas, empieza así:

Serà de la obligaciò de la Mare, tenir grandissim cuydado, y vigilancia, en que totas las Donzellas grans, mitjanas, y petitas vajan uniformes en lo vestir, y calsar, y aixis per ninguna causa, ni raho, podrà permetrer, ni disimular, la mes minima singularitat, ni diferencia en ninguna²⁶.

Más adelante, en la página quince de las Ordenanzas, leemos que lo único permitido a las mujeres era llevar una túnica blanca, zapatos sin tacones y el pelo recogido. Estaba severamente prohibido para las reclusas utilizar cualquier tipo de capa que cubriera las espaldas, cualquier tipo de pañuelo sobre la cabeza, guantes, zapatos con tacones y ornamentos de plata. Era tarea de las mayores ayudar a vestir a las más pequeñas y vigilar que “no vajan descordadas, ni indecents”²⁷, peinarlas y asegurarse que se limpien. Las más grandes también tenían la obligación de comunicar a la Madre la indiligencia o la falta de obediencia de las pequeñas, para que procurase la Madre

que en lugar de la que hoy está, más adelante nombrarán; y a tal Madre deben todas dichas Doncellas del Convento, todo el mayor respeto, sujeción, obediencia, y lo más que quede dicho, deben tenerle; por lo tanto, la Madre actual y las que a ella sucederán en el empleo, reciben la precisa obligación de cuidar, tratar y mirar con igual amor y cuidado a todas las Doncellas, sin tomar afecto para ninguna en particular, tratándolas a todas con afecto, corrigiéndolas y castigándolas como Madre, y no como Madrastra; de manera que en la misma corrección y castigo conozcan el amor, y que todo se haga para su bien y provecho (traducción al castellano).

²⁶ Será de obligación de la Madre tener mucho cuidado y vigilancia a que todas las Doncellas grandes, medianas y pequeñas vayan uniformadas en el vestir y calzar y así, por ninguna causa ni razón se podrá permitir, ni disimular la más mínima singularidad ni diferencia en ninguna (traducción al castellano).

²⁷ No vayan desabrochadas, ni indecentes (traducción al castellano).

castigarlas.

La décima ordenanza establecía las horas en que las reclusas tenían que despertarse y las horas que podían dedicar a su cuidado personal antes de empezar a trabajar:

Serà de la obligació de la Mare cuydar, que totas las Donzellas se lleven dematí, tot lo any en las horas següents. En los mesos de Janer, y Febrer, á las sis horas, y mitja; En los mesos de Mars, y Abril á las sinch horas, y mitja. En los mesos de Maitg, Juny, Juriol, y Agost, à las sinch horas; En los mesos de Setembre, y Octubre à las sinch horas, y mitja; y en los mesos de Novembre, y Decembre à las sis horas, y mitja. Procurant, que totas se lleven ab la mes posible brevedat, perque en lo espay de tres quarts, pleguen tots los llits, se pentinen totas, se renten; y se troben totas en lo puesto, que tenen destinat per treballar²⁸.

La situación de las *doncellas* era la misma que la de las presas: sus conductas estaban constantemente vigiladas (era la figura de la Portera la de encarnar el límite desde un dentro y un afuera, controlando lo que entraba y salía del convento, prohibiendo la circulación de la mayoría del material, cartas sobre todo) para que las más obedientes pudiesen recibir premios, mientras que las malas pudiesen recibir castigos (la punición estaba relacionada con el trabajo y la alimentación: menos raciones de pan y más horas dedicadas a cocinar, tejer y limpiar para las que no obedecían). Según Foucault:

El espacio disciplinario tiende a dividirse en tantas parcelas como cuerpos o elementos que repartir hay. [...]. Se trata de establecer las presencias y las ausencias, de saber dónde y cómo encontrar a los individuos, instaurar las comunicaciones, interrumpir las que no lo son, poder en cada instante

²⁸ Será obligación de la Madre tener cuidado que todas las Doncellas se levanten por la mañana, todo el año en las siguientes horas: en los meses de Enero y Febrero a las seis horas y media; en los meses de Marzo y Abril a las cinco horas y media; en los meses de Mayo, Junio, Julio y Agosto a las cinco horas; en los meses de Septiembre y Octubre a las cinco horas y media; en los meses de Noviembre y Diciembre a las seis horas y media. Procurando que todas se levanten con la más posible brevedad, porque en el tiempo de tres cuartos de hora hagan la cama, se peinen y se limpien; y se encuentren todas en el lugar que tienen destinado para trabajar (traducción al castellano).

vigilar la conducta de cada cual, apreciarla, sancionarla, medir las cualidades o los méritos. Procedimiento, pues, para conocer, para dominar y para utilizar (Foucault, 1975: 131).

La violencia de género ejercida sobre cuerpos femeninos en los conventos y en las cárceles representaba una forma de violencia institucional que operaba bajo el nombre de Misericordia. Así como recuerda Martí:

En los uniformes se refleja la estructura y sus atributos: una estructura que puede ejercer violencia física (ejército, policía), regula creencias (religión), sistematiza procesos de enculturación (escuela), dictamina sobre cuestiones de salud (cuerpo sanitario) (Martí, 2012: 10-11).

4.2.3. La reclusión como remedio al contagio

Los cuerpos pecaminosos que la Iglesia quería redimir pertenecían a adolescentes, a madres, a trabajadoras. Pertenecían a mujeres que no se conformaban con las reglas del sistema patriarcal (mujeres solteras, que habían dejado al marido, trabajadoras sexuales, mujeres que ayudaban a parir o abortar) o simplemente que eran víctimas de este sistema (mujeres violadas, huérfanas, mujeres que para sobrevivir habían intentado algún robo). En todo caso se trataba de mujeres pobres cuyos cuerpos representaban una fuerza trabajo que había que utilizar y reciclar, blancos perfectos para el poder disciplinario productor de “cuerpos dóciles” (De Giorgi, 2002). Se trataba de cuerpos que tenían prohibido denunciar sus condiciones, que tenían prohibido estar en la calle, en el espacio público. Porque mirarlas podía generar el contagio del vicio.

Como ya he mencionado arriba, fue sobre todo con el Higienismo que el control de la vía pública se agudizó, como estrategia para prevenir el contagio del vicio. El objetivo de la doctrina higienista era controlar y racionalizar el espacio urbano y los aspectos de marginalidad que posibilitaban en él la existencia de una población compuesta por elementos peligrosos para el mantenimiento del orden social burgués. Vagabundos,

criminales y prostitutas conformaban esa parte de la población —susceptible de opresión y de vigilancia a partir de un estricto e injusto control social—, a la que no se consideraba como elemento racional del sistema, sino como un elemento marginal que permitía a los gobernantes prodigarse en una cruzada moral, destinada a perpetuar el poder omnímodo de la burguesía. Una sociedad burguesa urbana se estaba dotando entonces de sus diversos instrumentos de intervención y control del espacio social. La reglamentación de la prostitución en la época isabelina, en sus dos dimensiones (higiénica y policial) formaba claramente parte de este dispositivo social. Se trataba de una real operación de limpieza urbana paralela a la que también se realizaba entonces con los pobres y los “vagos” para construir nuevos espacios de sociabilidad urbana. En vez de encerrar a la prostituta en una casa de corrección o de expulsarla de la ciudad como se había venido haciendo desde tiempos atrás, se la recluía en una casa de prostitución limitando su libertad de circulación y controlando periódicamente su potencial capacidad de contagio.

La enfermedad tenía que ser castigada y todas las formas de acercamiento de las enfermas al resto de la sociedad, o, al revés, de la sociedad hacia ellas, tenía que ser castigado también. No solo se castigaban las reclusas. Se castigaba también a las personas que se acercaban o miraban a estas mujeres cuando, en el 1794, fueron trasladadas desde el convento de la calle Egipcíacas a la nueva cárcel situada en la esquina de la calle Sant Pau y calle d'En Robador. “Las 168 reclusas tenían que pasar de una cárcel a otra en completo secreto: tiendas cerradas y, además, si alguien venía sorprendido mirándolas, venía multado” (Suñé, 1945: 184). En este nuevo centro de reclusión llamado Galera las mujeres seguían siendo explotadas en términos laborales sin dotarles de condiciones higiénicas y alimentarias dignas, mientras el fruto del disciplinamiento de sus cuerpos engordaba alegremente los conventos:

Para reclusión y corrección de las mujeres no hay otro local en el día que la casa llamada de la Galera, proyectada en 1699 por la Audiencia antigua de esta ciudad, empezada en 1709 y engrandecida en los años posteriores, cuya cuadra más espaciosa y separada sirve para el último objeto. Su Junta de gobierno se compone del Sr. Regente de la Audiencia territorial y de los

ministros más antiguos de la Sala del Crimen. La Hacienda Nacional suministra medio pan de munición y dos sueldos catalanes diarios a cada reclusa por condena. Se ocupan las mugeres en preparar e hilar el algodón con diferentes máquinas, satisfaciéndoselas un tanto cada mes a tenor de los que trabajan, lo que sirve para vestirse y lavarse la ropa, y lo demás se destina a beneficio de la casa. Tiene cada reclusa una cama compuesta de bancos y tablas, gergón, sábana y manta. Si los padres, maridos o parientes instan la reclusión de alguna mujer mal inclinada, y lo acuerda la Junta, están obligados los interesados a suministrar cama, vestido y 3 sueldos diarios, además de los gastos indispensables de las enfermedades²⁹.

Más adelante, a principios del siglo XX, las mujeres aquí encerradas pasarán a la nueva cárcel de mujeres de la calle Reina Amàlia, donde murió, entre otras presas, Enriqueta Martí Ripoll, la protagonista de una de las leyendas urbanas que ocultan una cultura patriarcal y capitalista:

Su caso es paradigma de la moral y la miseria sexual, de la explotación laboral, de la ignorancia, de la desprotección total de la infancia y de las situaciones límites que se veían abocadas miles de mujeres de las clases más desfavorecidas, en el año 1912 (Plaza, 2014: 13).

Dibujar a las mujeres que escapaban a las normas de conducta aceptadas por la sociedad como delincuentes, criminales, demoníacas y peligrosas, era una estrategia para justificar su encierro y control. Enriqueta Martí no escapó a este destino. Conocida como La Vampira del Raval, La Bestia Humana, La Mala Dona, La Hiena, El Monstruo de Barcelona, fue acusada de secuestro y supuestos crímenes contra varios niños, de los que nunca se encontró ninguno de sus cadáveres. En realidad, Enriqueta era una mujer muy pobre que, para sobrevivir, ayudaba a abortar y a parir de forma clandestina. La prensa y la literatura de la época ayudaron a construir y difundir una leyenda que alimentaba la discriminación de género y la criminalización de la pobreza. La portada

²⁹ Este texto forma parte de la así llamada *Sucinta relación de las operaciones del Excmo. Ayuntamiento del 1821*, dentro de los Decretos emanados por el Ayuntamiento en aquellos años.

del libro publicado en 1912 del periodista Guillermo Núñez de Prado, *La secuestradora de niños. Una vida de crímenes*, nos muestra a una bruja que está a punto de cubrir, con una capa negra, a una inocente criatura. Sus manos grandes, sus uñas largas teñidas de sangre y los ojos desorbitados transmiten terror. La gran caldera junto a una calavera junto a la mujer acentúa aún más la figura de la asesina.

La calavera era un símbolo muy utilizado para representar a las *malas mujeres*, sobre todo a las trabajadoras sexuales, que eran las que más encarnaban el vicio, el pecado, la muerte. Bajo la lógica de la marginalización y persecución, los burdeles y las mujeres que allí trabajaban venían estigmatizadas con marcas y señales concretas. Caras esculpidas en piedras que representaban la cabeza de un demonio, un sátiro, una medusa o una calavera, venían puestas afuera de los burdeles como símbolo de pecado y lujuria (Benito, 2008). Las señales visibles de la exclusión social de las trabajadoras sexuales han acompañado sus cuerpos, sus lugares de trabajo, sus vidas. En este sentido, el papel de las leyes asume una importancia fundamental porque era justamente a través de las ordenanzas y reglamentaciones que se hacía visible la incorporación de la discriminación de género y de clase social.

Pero, ante estas normativas opresoras, los cuerpos de las mujeres víctimas de la violencia institucional no se han dejado someter por el peso de la ley, al revés, se han manifestado, han sido campo de batalla y portavoz de disidencia. Este fragmento de una carta³⁰ publicada en el número 16 de la revista *Salud y Fuerza*, del 1908, lo testimonia:

Digan lo que quieran las gentes preocupadas, nuestra profesión es análoga a la de todos los trabajadores. Nosotras nos esforzamos y nos consumimos produciendo amor para los que vienen a comprárnoslo, lo mismo que nuestras hermanas las llamadas virtuosas, se consumen cosiendo, tejiendo, frotando madera o metales o sufriendo la fatiga y la humillación del servicio doméstico. (...). Nuestra profesión sufre la concurrencia de las mujeres

³⁰ La carta entera se puede leer en el anexo I.

legítimas. La principal diferencia entre estas profesiones consiste en que nuestras concurrentes trafican al por mayor y nosotras al menudeo. Nosotras vendemos nuestra mercancía a todo el mundo; ellas la suministran a un contratista vitalicio, aunque sea tan repugnante siempre como nos lo parezca breve rato alguno de nuestros clientes. (...). Dicen que su mercancía es mejor que la nuestra; puede dudarse de ello al ver el número considerable de casados que vienen a pedirnos lo que probablemente su legítima no ha podido suministrarle. (...). ¡Unámonos para el buen combate! ¡Conquistemos para todas juntas alegría, seguridad, maternidad dulce y libremente consentida en los límites que indican la procedencia y la ciencia tutelares! ¡Que nuestros sucesores vean en medio de la abundancia maternal del afecto de todos para todos, del culto de todo lo que es verdadero y bello, el principio tan deseado de la era de felicidad universal! (Robin, 1908: 20).

Las “vendedoras de amor”, como se definen las trabajadoras sexuales autoras de esta carta, gritan la necesidad de luchar juntas, de unirse para el “buen combate” para que su trabajo sea reconocido y respetado. Estigmatizadas, castigadas, explotadas, las trabajadoras sexuales de ayer y de hoy se alían para desafiar el sistema patriarcal que las explota con sus máscaras (Moral, Medicina y Capital) y para denunciar los dispositivos de violencia simbólica o estructurada que, si a finales del Ochocientos y principio de Novecientos, se manifestaban bajo las normas del Higienismo, en el 2012 siguen perpetuando y reafirmando las mismas relaciones de poder bajo las ordenanzas del Civismo.

PARTE III.

CORPOGRAFÍAS RESISTENTES

ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO



Ilustración 4.

Tres trabajadoras sexuales con máscara miran una pancarta colgada por unos vecinos en un balcón de la calle Sant Ramon, durante la marcha de las Putas Indignadas en Barcelona. En la pancarta estas palabras: *¡¡Yo també soc puta!!*

Fecha: 26 de abril de 2012. Fuente: propia.

CAPÍTULO V.

CUERPOS, CALLES, FEMINISMOS Y PROTESTAS

Son las 13 horas de un día primaveral de abril. Unas seiscientas personas estamos reunidas en la calle Sant Ramon en Barcelona para empezar una marcha que nos llevará hasta la plaza Sant Jaume para reivindicar los derechos de las trabajadoras sexuales. La mayoría de las mujeres presentes son profesionales del sexo, que, con olla y cuchara en la mano, cantan y hacen ruido. Unas llevan máscaras de color verde o amarillo cubriendo su rostro; otras no. Ríen, gritan, se indignan, enseñando orgullosas sus pancartas coloradas que despliegan palabras como: “Me multan por lo que soy no por lo que hago”; “No limpie mis derechos, la calle también es nuestra”. En el medio de la plaza Pere Coromines, dos altavoces amplifican las necesidades del colectivo de Putas Indignadas. Dos mujeres toman el micrófono y leen, turnándose, una carta donde piden que vengam reconocidos los derechos de las trabajadoras sexuales. Se acerca más gente. Veo activistas de varios colectivos feministas y vecinas del Raval. Busco a Rosa, pero todavía no la encuentro. A mi lado derecho, de repente, un megáfono anuncia que está para empezar la marcha de las Putas Indignadas. Decido quedarme cerca de la mujer que tiene el megáfono. Muy alta, rubia platino, a cara descubierta, cabeza alta y mirada combativa, levanta su megáfono al cielo, sembrando sus palabras de lucha: ¡Queremos trabajar! ¡Queremos trabajar! ¡Queremos trabajar!

- diario de campo, 26 de abril de 2012 -

El día 26 de abril de 2012 las calles del Raval se llenan de protesta. El colectivo de

Putas Indignadas, junto a asociaciones como Genera³¹ y Àmbit Dona³² - entre otras – manifiestan su indignación frente a los efectos que tuvo la modificación de los artículos relativos al trabajo sexual de la *Ordenanza de mesures per fomentar i Garantir la Convivencia en el espacio público de Barcelona*, en aquel mismo mes. Uno de los cambios, recordamos, es ofrecer la “posibilidad” a las prostitutas de conmutar la multa participando en cursos de reinserción laboral en ABITS (Agencia por el Abordaje Integral del Trabajo Sexual).

Es en aquella calle y con aquellas mujeres que me doy cuenta de la necesidad de luchar juntas contra el patriarcado que, con sus normas y ordenanzas, modela las pautas de comportamiento de quienes no le obedecen, tanto en el espacio público como en el espacio privado. El objetivo de las ordenanzas es justamente el control y el castigo del cuerpo de las mujeres en el espacio público. El problema parece surgir cuando una mujer ocupa la calle y se muestra ante sí misma y ante el resto de la sociedad como dueña de su sexualidad.

La participación en la marcha de las Prostitutas Indignadas me permitió comprender que defender los derechos de las trabajadoras sexuales significa defender los derechos de cada mujer contra la explotación sexual, patriarcal y capitalista. Como comentó Dolores Juliano en una carta en apoyo a las trabajadoras sexuales:

Ellas más que nadie está sufriendo la vulneración de sus derechos: acoso policial, multas y violencia institucional se han transformado en el pan de cada día para estas mujeres. A ellas se les prohíbe lo que a toda persona se le permite: cerrar tratos en la vía pública, transitar o detenerse donde quieran, trabajar en lo que consiguen. Si la fuerza de una cadena es la de su eslabón más débil, la credibilidad del sistema legal de una sociedad depende del trato que da a sus sectores vulnerables. El ataque a los

³¹ Genera es una asociación integrada en la Plataforma Estatal por los Derechos en el Trabajo Sexual situada en el barrio del Raval, Barcelona (<http://genera.org.es/>).

³² Àmbit Dona (ÀMBIT Prevenció Associació per a la Salut i la Qualitat de Vida) es una fundación pro-derechos de las trabajadoras sexuales, situada en la calle Sant Rafael, Barcelona (<http://www.fambitprevencio.org/treball-sexual.php>).

derechos civiles de las prostitutas es un ataque a los derechos civiles de todos y todas. Apoyar sus reivindicaciones es un acto de ciudadanía responsable³³.

Compartir una experiencia de protesta con trabajadoras sexuales y feministas (no es raro que muchas trabajadoras sexuales acaben, gracias a su misma profesión, reconociéndose feministas) y luchar con ellas por los derechos a la libre disposición del propio cuerpo (derecho al aborto libre, a una atención integral de la salud en los servicios públicos sanitarios y de forma totalmente gratuita) me abrió interrogantes: ¿Qué mecanismos y estrategias ponen en marcha las trabajadoras sexuales para reivindicar sus derechos?, ¿Cómo la calle se convierte en lugar emblemático y escenario de protesta (colectivo e individual)?, ¿Qué vínculos hay entre trabajadoras sexuales y feministas?, ¿Para qué luchan las trabajadoras sexuales que ejercen su profesión “libremente” y como relacionan sus reivindicaciones con los derechos de las personas víctimas de trata?

Al tiempo que mis pies pisaban las calles del Raval y mi voz gritaba junto a la de las trabajadoras sexuales, estas inquietudes poco a poco iban desenredándose. La “participación observante” (Tedlock, 1991) me permitió encontrar pistas para comprender las relaciones que se instauran entre trabajo sexual, protesta, feminismo, espacio público. Lo que me propongo hacer en este capítulo es, de hecho, focalizar la atención sobre la agencia de las trabajadoras sexuales a la hora de instaurar tácticas incorporadas de organización, resistencia y disidencia en el espacio público. Observar cómo nace una protesta, la de las Putas Indignadas en particular, que se alimenta de la alianza de feministas y profesionales del sexo y que toma la calle para hacerse aún más visible. Asimismo, la intención es observar cómo esta intersección entre cuerpos, calles, feminismos y protesta, se despliega por el Raval, un barrio que alardea una *herstoria*³⁴ feminista de gran releve y que hospedó en sus calles el famoso espacio feminista

³³ Fragmento de la carta de Dolores Juliano en apoyo a las trabajadoras sexuales. Fuente: <http://prostitutasindignadas.wordpress.com>.

³⁴ En el primer capítulo “La etnografía como viaje”, en el párrafo “Aproximación herstórica: la importancia de recordar”, ya he hablado de la herstoria como concepto utilizado por las feministas desde las décadas de los sesenta, haciendo referencia a la crítica de la historia documentada para rescatar tanto las experiencias cotidianas de las mujeres, ya sean individuales o colectivas, como su incidencia en todos los ámbitos de la vida social, política, cultural o económica.

LaSal³⁵.

Ingredientes fundamentales para el proceso de análisis de esta intersección, han sido las conversaciones con Rosa, las conversaciones informales con algunas profesionales del sexo, los encuentros con feministas como Carla (de Genera) o Itsasne (de Feministas Indignadas), y, por acabar, pero no menos importantes, el testimonio de Elsa (feminista y fundadora de LaSal). Gracias a las palabras de estas personas, comprendí que las trabajadoras sexuales no son víctimas pasivas de los dispositivos puestos en marcha por la alianza entre patriarcado y urbanismo, entendí que las calles donde las mismas trabajadoras sexuales ejercen su profesión, son escenarios perfectos para manifestar una protesta compartida. Me quedó claro que no solo el trabajo sexual se alimenta del feminismo, si no también que el feminismo necesita a las trabajadoras del sexo para enriquecer su visión y su lucha. Y gracias sobre todo a la participación en la marcha de las Putas Indignadas me pude dar cuenta de cómo yo también, sin saberlo, era feminista. Es decir, fue allí, en el campo, gracias a las *putas*, que brotó mi conciencia feminista.

5.1. La marcha de las Prostitutas Indignadas

5.1.1. Desde la calle San Ramón hasta la calle Ferran

Empieza la marcha de la Putas Indignadas. Pasos, voces, gritos, aplausos, silbatos y risas son los ingredientes sonoros de esta marcha de protesta. Pancartas, carteles, máscaras y sobre todos los paraguas rojos, símbolo del trabajo sexual³⁶, son los

³⁵ El 6 de julio del 1977 un grupo de mujeres feministas abrieron, en calle de la Riereta n. 8, LaSal, primer bar-biblioteca feminista – y posteriormente editorial feminista- de Cataluña y espacio de referencia para la lucha feminista en Barcelona.

³⁶ El paraguas rojo fue utilizado por primera vez por trabajadoras sexuales y aliadas en Venecia, Italia, en 2001. El llamado Primer Congreso Mundial de Trabajadoras Sexuales fue una instalación de arte del artista esloveno Tadej Pogacar, ubicado dentro de la 49ª Bienal de Venecia, entre el 6 y el 8 de junio de 2001. Organizado en un espacio público en una carpa, en el “Pabellón de la Prostituta”, el evento contó con la participación de grupos e individuos de Taiwán, Tailandia, Camboya, Vietnam, Italia, Alemania, Estados Unidos y Australia. Presentaron la situación en el mercado y discutieron las estrategias para luchar por los derechos civiles de las trabajadoras sexuales. Organizaron proyecciones de video,

elementos visuales. Destruir el orden normalizado de la cotidianidad mediante un acto visible y espectacular que incluye la presencia de un público, es la esencia misma de cada ritual. Es entonces posible hablar de una ritualización (Segalen, 1998) de la protesta o performativización (Turner, 1969/2000; 1988) de la lucha que se manifiesta través de un desplazamiento multitudinario ruidoso y excéntrico sobre las calles de la ciudad.

Los colectivos que se derraman en las calles, por medio de la manifestación, “inciden, en efecto, en la relación entre sociedad civil, el Estado y su cuerpo de seguridad”, mediante una “confrontación simbólica ritualizada” (Della porta et. al., 2006: 118 y 166). Se trata, en este caso, de una confrontación, entre lo urbano y el urbanismo, entre trabajadoras sexuales y gobierno, entre las malas mujeres y la parte de la sociedad (la gran mayoría) que fabrican su estigma. Lo urbano “no es la ciudad, sino las prácticas que no dejan de recorrerla y de llenarla de recorridos” (Delgado, 2007: 119), que se incorporan en el espacio público, campo de articulaciones y desarticulaciones constantes de múltiples sociabilidades. Es este urbano que, el 26 de abril 2012, una vez más, levanta sus pancartas, grita sus lemas y ritualiza una lucha, utilizando elementos performativos. No es casual que la manifestación de las Putas Indignadas empiece con una canción:

LA MALA REPUTACIÓN

(Versión Chicas malas)

En mi barrio sin pretensión
tengo mala reputación
haga lo que haga es igual

exhibiciones, presentaciones, teatro de calle activista y publicaciones distribuidas. Una de las actividades fue la Marcha de Paraguas Rojos. Las trabajadoras sexuales marcharon por las calles de Venecia y usaron megáfonos y paraguas rojos, llamando la atención sobre las malas condiciones de trabajo y los abusos contra los derechos humanos que enfrentan. La marcha comenzó en la tienda del Pabellón y atravesó el centro de la ciudad. En 2005, el Comité Internacional para los Derechos de las Trabajadoras Sexuales en Europa (ICRSE) adoptó el paraguas rojo como símbolo de resistencia a la discriminación.

todo lo consideran mal
soy una mujer
una ciudadana
no me voy de aquí
no me da la gana

Al Gobierno no gusta que
una tenga su propia fe
y jamás te perdonaran
si no vas por donde ellos van
todos me miran mal
y este mi oficio habitual

En la calle con mi tacón
negociando de sol a sol
la ordenanza municipal
no me deja trabajar
por vender amor quieren detenerme
sembrando el terror dicen protegerme

Al Gobierno no gusta que
una tenga su propia fe
y jamás te perdonaran
si no vas por donde ellos van
todos me apuntan con el dedo
pero me buscan cuando van pedo
A las putas por trabajar
no nos paran de multar
pero a Millet y a los Borbones
no les tocan los cojones
esto sí que es una puta estafa
dejar el país hecho una piltrafa

Al gobierno no gusta que
una tenga su propia fe
y jamás te perdonaran
si no vas por donde ellos van.
De las calles nos quieren echar
y a los macro clubes beneficiar.

Se trata de una versión de *La Mauvese réputation* del cantante francés Georges Brassens. El cantar juntas se transforma en acto reivindicativo de denuncia contra el “Gobierno”³⁷ y sus políticas que “sembrando el terror dicen protegerme”. Evidente es la alusión al sistema legislativo que, bajo la excusa de proteger y ofrecer a las trabajadoras sexuales soluciones que solamente benefician a las instituciones, multa a las *sex workers*, violando sus derechos de decidir qué hacer con su propio cuerpo y con su propia vida. Vuelve también, así como recordaba Rosa unos días antes hablando de la Filmoteca³⁸, la cuestión de la doble moral: “Todos me apuntan con el dedo, pero me buscan cuando van pedo”. La visibilidad que implica el trabajo sexual callejero, ofreciendo servicios en la calle misma, expone las mujeres que se ocupan de dicha profesión al juicio de la entera sociedad, justamente porque se ven, están allí, en la calle, ante la mirada de cada transeúnte (Pheterson, 1989). Encerrarlas en prostíbulos, privándolas así de la complicidad que se crea en y gracias al espacio público, sería el objetivo de las políticas locales, que “de las calles” las “quieren echar”.

Una vez acabada la canción, la multitud presente en plaza Pere Corominés, con o sin máscara, pero toda unida por las mismas razones, empieza a enfilarse por la calle San Pau con el objetivo de seguir por las Ramblas de las Flores, tomar calle Ferran y llegar justo enfrente del Ayuntamiento. Me mezclo con esta amalgama de pieles y aceras. De repente llegan aplausos desde arriba: son las vecinas de calle Sant Ramon número 8 que, desde su balcón, manifiestan su solidaridad con las trabajadoras sexuales:

³⁷ Se trata del Gobierno de Xavier Trias i Vidal de Llobatera, alcalde en Barcelona desde el 2011 hasta el 2015.

³⁸ En la entrevista que tuve con Rosa el día 20 de abril, hablamos también de la hipocresía del sistema, visible en muchas estrategias gentrificadoras, como la construcción de la Filmoteca en el 2012. Un fragmento de esta entrevista se puede leer en el tercer capítulo de la presente tesis, *Hacia las arterias del Raval*.

Detrás de los espesos hilos verdes utilizados para tender la ropa, dos personas, un chico y una chica de treinta años aproximadamente, agitan sus cuerpos sonrientes detrás de una pancarta colgada en la reja de su balcón. En la tela blanca destacan a caracteres mayúsculos cuatro palabras: ¡¡Yo también soc puta!! Unas participantes de la marcha lanzan miradas de complicidad hacia el balcón. Tres chicas se paran y miran hacia el balcón ellas también. Las tres tienen mascararas en su cara. Una, la más alta, agarra con las manos su máscara verde por miedo de que se le caiga y se pueda reconocer su cara. También otra chica se sujeta su máscara color amarillo con su mano delgada y que lleva un anillo de oro en su dedo anular.

- diario de campo 26 de abril de 2012 -

Sigo en la marcha, siempre al lado del megáfono y de la mujer que lo lleva. “Deja pasear la puta que hay en ti”, grita con fuerza. La miro y, esperando el momento oportuno, le pregunto, como si no lo supiera, por qué se organizó esta manifestación. Ella así me contesta:

Vamos a protestar porque queremos ser tratadas con respeto. No somos fenómenos, somos personas y solo pedimos trabajar en paz. Cada día es más duro, pero seguimos luchando porque sabemos que las grandes revoluciones empiezan desde abajo, en la calle. Las calles son nuestras y tenemos el derecho de estar aquí y hacer lo que nos da la gana, también ofrecer servicios sexuales, ¿o no? (Lola, 26 de abril de 2012).

Las trabajadoras sexuales no resisten, protestan. Así también me lo dice Lola, con su voz alegre y con su mirada penetrante: “Vamos a protestar”. Me paro a pensar en la diferencia entre resistencia, disidencia y protesta. La noción de resistencia halla su origen en la física newtoniana: a toda acción (a toda fuerza) le corresponde una reacción de sentido contrario. Es así que para Scott (1990), por ejemplo, influido por la obra goffmaniana y cuyo trabajo fue clave en la difusión del concepto de resistencia, el

repertorio popular de chismes, chistes, cuentos, canciones, ritos, rumores o teatro funcionaba como canal de reacción, a través del cual los dominados insinuaban sus críticas a los dominantes a la vez que se protegían en el anonimato. Estas prácticas imperceptibles constituirían lo que Scott define con el término “infrapolítica”.

Lo que ocurre es que la metáfora newtoniana de la resistencia enmascara a menudo el talante creativo y productivo de dicha reacción, dejando en segundo plano la fuerza de la acción. De ahí una limitación, según mi parecer, del concepto “infrapolítica”: entender el discurso oculto como algo que se da cuando no hay posibilidad de la confrontación abierta, entenderlo más como una reacción y menos como una acción. Es así que muchos autores prefieren utilizar el concepto de disidencia (Appadurai, 2001; Graeber, 2008; 2004/2011; Ardití, 2012) ya que la palabra misma haría más referencia al concepto de desacuerdo. En esta línea se halla el concepto de “deserciones urbanas” de López Sánchez (1993), es decir, dispositivos desde abajo que empujan el desafío al orden establecido desde arriba.

A mi parecer, pero, sería la palabra protesta la más adecuada para analizar la acción de manifestar(se) en la calle, justamente porque reenvía al carácter visible de la acción, ya que viene del latino *pro* (ante) y *testari* (testificar). Comenta McAdam: “Los movimientos sociales específicos pueden también dar nacimiento a nuevos *marcos dominantes de protesta*: el conjunto de ideas que la legitiman y que llegan a ser compartidas por una variedad de movimientos sociales” (McAdam, 2001: 59). Dar sus testimonios ante todos, sería lo que hacen ahora las trabajadoras sexuales, marchando hasta el Ayuntamiento con sus camisetas rojas que enseñan la escrita “Yo también soy puta” y compartiendo ideologías y estrategias con otros colectivos.

5.1.2 Desde la calle Ferran hasta la plaza San Jaume

Siguiendo el megáfono y las reflexiones que me inspira el comentario de Lola, no me doy cuenta de que la marcha ya llegó a la calle Ferran. Decido parar para ver desde afuera este flujo de personas que se abrazan y se animan mutuamente. Levantan sus

carteles hechos con cartón donde se puede leer: “Más vale puta que hija de Puig”; “No es protección, es exclusión”; “No más violencia”; “¿Vienes a la Filmoteca? Te doy la bienvenida a mi barrio”; “No limpie mis derechos, la calle también es nuestra”. Detrás de un cartel que lleva esta última frase escrita, me parece reconocer la silueta de Rosa. Miro detrás del cartel y, efectivamente, es ella:

LIVIA: Hola reina, ¿qué tal?

ROSA: Bien, aquí estamos.

LIVIA: Cuanta gente, ¿verdad?

ROSA: Sí, lo bueno de la manifestación es que hay mucha gente que nos apoya. Muchas asociaciones y chicas lesbianas están con nosotras. Hay conexión con la gente, así todos ahora tienen una idea que el trabajo de la prostitución es un trabajo como otro trabajo. Además, la prostitución es un trabajo que existe en todo el mundo...Porque vaya donde vaya siempre va a encontrar la prostitución.

LIVIA: Y qué bueno que vas a cara descubierta...

ROSA: Claro mi amor, si mi familia y mi novio saben que soy puta, ¿por qué tengo que ponerme la máscara? Quiero que todos sepan que yo soy una prostituta indignada, madurita e indignada.

LIVIA: Y qué bien, ahí vas con el cartelito...

ROSA: Sí mi amor, la calle es nuestra, cuando trabajamos en la calle y cuando protestamos en la calle. Nos llaman las mujeres de las calles, pues, nosotras hoy somos más que nunca las mujeres, indignadas, de la calle [ríe]. Mira, siempre trabajamos en la calle y ahora en las calles vamos a decir que estas calles son nuestras (26 de abril de 2012).

“El cuerpo es al mismo tiempo arma, bala y blanco” (Wacquant, 2001/2004: 31). El cuerpo de Rosa y de muchas más mujeres, blancos de una violencia institucional que se materializa en ordenanzas, ocupan ahora las calles para ser balas contra la alianza entre urbanismo y patriarcado. A cara descubierta y pisando bien fuerte las aceras, Rosa denuncia una situación de estrés en que se encuentran todas las trabajadoras sexuales después de la modificación de la ordenanza. Me cuenta cómo muchas de sus compañeras de trabajo han empezado a sufrir enfermedades (sobre todo crisis de nervios y ataque de ansiedad) por la angustia y la precariedad por no tener condiciones dignas de trabajo:

Nos están haciendo la vida imposible. Dicen que el barrio está enfermo y que nosotras somos la causa. Pero es el Gobierno que nos está enfermado, ¿entiendes? Porque si nos multan por estar en la calle no podemos trabajar y, ¿de qué vamos a vivir? Aquí estoy para dar la cara, mi cara divina y mi cuerpo guapo, fuerte y sano. Además, hoy han venido también unos clientes y quiero que me vean guapa como siempre (Rosa, 16 de abril de 2012).

El testimonio de Rosa me hace reflexionar sobre un asunto: ¿Qué pasa con los hombres? Pocos de ellos están presentes hoy y la mayoría tienen máscara. Rosa me explica que los clientes han venido a la marcha, pero a cara cubierta, porque, le han dicho, no quieren ser reconocidos en los medios de comunicaciones. Han decidido venir porque, con la nueva ordenanza, ahora ellos también son multados por pedir servicios sexuales en la vía pública:

Mira, los que van de machos a contar a sus amigos que han estado con una puta, luego tienen vergüenza y se tapan la cara con una máscara [ríe]. No hay nada de malo si uno se va con una puta, pero sí, a ellos le da vergüenza porque no quieren que sus mujeres o sus novias se enteren que van con otra, gastando el dinero además [ríe] (Rosa, 26 de abril de 2012).

Me truena en la cabeza como un relámpago la frase de Carla Corso, trabajadora sexual italiana y activista pro-derechos: “Siempre he dicho que dentro de cada hombre hay una

especie de Doctor Jeckyll y Mister Hyde” (en Osborne, 1991: 123). Según un estudio llevado a cabo por la misma mujer³⁹, los clientes de las trabajadoras sexuales tienen miedo de mostrarse delante de la sociedad: “Los hombres quieren ser justificados como hombres pero no como clientes” (p.122). Y más adelante: “He pensado en los clientes a quienes se penaliza con un fuerte estigma social precisamente en cuanto tales, en cuanto clientes de prostitutas. Por eso se niegan a ser entrevistados y se esconden.” (ibidem). Tan fuerte es el estigma que la sociedad ha construido sobre el trabajo sexual que todo lo que gira alrededor de él, es merecedor de desprecio: los maridos o novios de las trabajadoras sexuales, los amigos o amigas, los clientes, y, por supuesto, los hijos o las hijas. El insulto más grande que se utiliza todavía en el siglo veinte uno es, de hecho, *hijo de puta*...Y esto lo saben bien todas las chicas que están ahora desfilando hacia el Ayuntamiento y que despliegan pancartas con la escrita “las putas insistimos que los políticos no son hijos nuestros”.

Entre conversaciones, lemas, silbatos y risas, hemos llegado a destino. Son las cuatro de la tarde y la pancarta que abre el cortejo con el lema *Prostitutas Indignadas. No prohíban mis derechos*, llega a la puerta del Ayuntamiento. Seis guardias están allí, vigilando. A pocos metros de ellas, unas mujeres leen el Manifiesto⁴⁰ de las Prostitutas Indignadas:

¡Las prostitutas de Barcelona estamos indignadas!

-Ya estamos cansadas de ser tratadas como criminales, perseguidas, acosadas, discriminadas. Ya estamos cansadas de no ser protegidas, de no ser respetadas.

-Ya estamos cansadas de que el Ayuntamiento de Barcelona no esconda por intereses económicos o morales. Que prefiera a sus turistas, a sus futbolistas,

³⁹Carla Corso en “Desde adentro: los clientes vistos por una prostituta”, comparte los resultados obtenidos gracias a 384 grabaciones a los clientes, que ella llama grabaciones “inconscientes”, porque recogidas sin que los clientes se dieran cuenta, por medio de una grabadora escondida debajo de la cama.

⁴⁰ El Manifiesto se puede leer en el blog <http://feministesindignades.blogspot.com> y en la revista *Punto G de Genera*, no. 6, 2012, p. 18.

a sus millonarios y a sus inmobiliarias que cambian nuestros barrios, nuestras calles nuestra forma de relacionarnos.

-La ordenanza de Barcelona ha significado para nosotras más violencia. No nos protege de la explotación sexual. Toda nuestra solidaridad para aquellas que están en situación de trata, que son y serán doblemente víctimas de la violencia.

-La ordenanza de Barcelona tampoco mejora la convivencia en la ciudad. Ya estamos cansadas de la hipocresía y de las excusas.

-Las prostitutas de Barcelona no somos basura que hay que limpiar. Reclamamos nuestros derechos, reclamamos nuestros cuerpos, reclamamos respeto, reclamamos cuidado, reclamamos poder entablar conversaciones, estar presentes y caminar por las calles de nuestra ciudad.

- ¡Las prostitutas de Barcelona no somos víctimas o criminales, somos ciudadanas y tenemos derechos!

- Las prostitutas de Barcelona no somos el problema, somos parte de las soluciones que construimos entre todas para un mundo más digno.

Este manifiesto explica de forma muy clara las razones de indignación de las trabajadoras sexuales de Barcelona, entre estas el derecho a caminar por la calle de la ciudad, de trabajar sin acosos y violencia, de conversar en el espacio público sin ser multadas. Vuelve, fortaleciéndose, la intersección entre trabajadora sexual y calle, entre mujer y espacio público. Asunto este que está empezando a ser explorado también en ciencias sociales, sobre todo gracias a estudios feministas que analizan esta intersección entre cuerpo y ciudad, entre carne y piedra, a través de una perspectiva propia. Proliferan estudios de arquitectas, urbanistas, geógrafas, antropólogas y sociólogas - como lo de Darke, 1998; Falu 2009; Lindon, 2005; Durán, 2002, entre otras - todos centrados en evidenciar la alianza de patriarcado y urbanismo en la configuración de

discursos y prácticas institucionales.

Aunque la cuestión de género no alcanza por sí sola para comprender completamente la red de significaciones en las que se basa una práctica, sin la inclusión de esta dimensión no podríamos acercarnos a esas prácticas y conocer esas redes de sentido. Como afirma Teresa del Valle: “Es necesario a mi entender establecer la conexión entre la conceptualización y praxis de la organización de la urbe, y la reflexión sobre la construcción del género que esta conlleva. En su intersección se plasman de forma real y simbólica las estructuras de poder y se descubren los esfuerzos de grupos minoritarios que luchan para cambiarlas” (Del Valle, 2000: 65).

Reflexiono entonces, pisando las baldosas de piedra de la calle Ferran y gritando con las trabajadoras sexuales que *la calle es nuestra*, sobre la urgencia de investigaciones feministas que aborden el urbanismo y el género según una perspectiva interseccional, capaz de analizar, en forma biunívoca, prácticas de violencia (patriarcal) y empoderamiento (feminista). Porque, como afirma Darke, “nuestras ciudades están embebidas de patriarcado, presente en la piedra, el ladrillo, el vidrio y el hormigón” (Darke, 1998: 116).

Ya se acabó la marcha, pero no se acabó el día de lucha y alianza. Me despido de Rosa que se encamina por la calle d'En Robador para volver al trabajo y me quedo en la plaza Sant Jaume. Una chica se acerca a Lola, “la chica del megáfono” y nos propone seguir conversando en un bar muy cerca. Me uno al grupo y acabamos en un bar popular justo detrás del Ayuntamiento. Hay muchas mujeres que ya están allí reunidas y reconozco muchas vecinas del Raval. Una chica lleva en su camiseta un broche donde está escrito *Genera*. Me acerco, me presento y le digo que me gustaría hablar con ella para saber cómo nació la campaña Putas Indignadas. Me dice que no hay problema y me da su contacto.

5.1.3. Génesis

El día siguiente de la manifestación escribo a Carla, la chica de Genera, para poder tener una entrevista con ella. Una semana después estoy tocando el timbre de esta asociación que trabaja en defensa de los derechos de las trabajadoras sexuales y que tiene su sede en calle San Pau, en el Raval. Me abre, subo las escaleras de este viejo edificio y Carla me espera en la puerta. El ambiente es muy acogedor. Dos sofás rojos en la entrada y, en el medio, una mesita blanca sobre la cual se pueden consultar los últimos números de la revista *Punto G de Genera*, una revista de información sobre el trabajo sexual editada por la misma asociación.

Carla me acompaña a un salón muy luminoso. Me llama la atención las estanterías llenas de libros sobre el trabajo sexual y feminismo. Empezamos la entrevista. A medida que fluye la conversación, comprendo como las trabajadoras del Raval decidieron organizarse para hacer frente al decreto ley que salió en abril del 2012:

(...) Un grupo de mujeres de la calle se acercaron a Genera para pedir apoyo en una movilización para reaccionar a un endurecimiento de las condiciones de aplicación de la ordenanza y de la fuerza represiva de la policía local de Barcelona. Se empieza a pensar en que formato se podría dar a esta voz: manifestación, comunicados, etc. Para decidir esto se organiza una asamblea aquí en la entidad de Genera donde se convocan las trabajadoras de la calle y mujeres de colectivos afines, como pueden ser Feministas Indignadas, Octubre Trans y otros colectivos pro-derechos, además de la Asamblea de Barrio de Raval, vecinas y vecinos, otras entidades como Àmbit dona, El Lloc de la Dona... Se intenta diseñar estrategias de respuesta para dar voz a estas necesidades tanto a largo plazo como a corto plazo, pensando en empezar por un golpe fuerte, una manifestación. La acción central de esa reunión gira en torno a la manifestación, que de hecho es la acción que piden las mujeres. Se piensa también en cómo organizarse a través de los medios de comunicación como twitter, blog, etc. (Carla, 3 de mayo de 2012)

La indignación de las Putas Indignadas evidencia la alianza entre asociaciones pro-derechos (como Genera y Àmbit Dona), colectivos feministas y las mismas trabajadoras sexuales. La campaña Putas Indignadas nace entonces gracias una relación de ida y vuelta, pregunta y respuesta, entre las trabajadoras del sexo por un lado y feministas y mujeres que trabajan en asociaciones pro-derechos por el otro, aun si cabe señalar que son las trabajadoras sexuales que se acercaron primariamente a las asociaciones. Una campaña, aquella de las Prostitutas Indignadas, que se alimenta de los medios de comunicación para crear redes en la red. La autogestión mediática es lo que caracteriza los movimientos sociales, desde Chiapas a plaza Catalunya:

Con las tecnologías de la información y la comunicación, las movilizaciones han logrado alterar la dependencia de la visibilidad mediática, desde los márgenes se resquebraja el poder de la voz única de televisores y periódicos. Los medios de difusión masiva han perdido la capacidad de definir y clausurar las narrativas hegemónicas a su antojo. A su vez, se ha desarrollado un activismo comunicativo autogestionado en redes. Todo movimiento es un laboratorio de producción simbólica que necesita comunicar. Actuar en las calles se ha vuelto equivalente a comunicar (Rovira, 2015: 19).

Las palabras de Guiomar Rovira se entrelazan con las de Carla, ayudándome a comprender la potencia de la manifestación en que había participado hace días. Se acaba la entrevista y Carla me regala unos ejemplares de la revista. Me despido y voy hacia la Rambla del Raval para irme a casa, en calle Riereta. Allí, empiezo a hojear las revistas y mi atención queda capturada por el extracto de una carta abierta de una puta indignada, enviada a Genera durante el mes de septiembre de 2011.

Por razones obvias que supongo entenderán, no firmaré con mi verdadero nombre este artículo. Espero que lo lean tratando de no juzgar, no necesito que nadie me absuelva, ni sienta lástima.

Soy una indignada más. Y soy puta. Sí, por razones que no vienen al caso, gano dinero follando. Pero no os engañéis conservo mi dignidad. Yo

solamente me prostituyo, hay quien lame culos por dinero a costa del bienestar colectivo. No es mi caso.

¿Hasta aquí todo bien? ¿Nadie se ha ofendido? Me alegro porque esta no es esa mi intención. Cuando una persona con buena educación, con posibilidades de acceso a otros trabajos, se hace puta tiene que aprender automáticamente un discurso de coherencia para defenderse de los prejuicios y apartarlos. Bien, supongamos que lo llevo más o menos bien a nivel emocional, que estar mintiendo a toda la familia todavía no me ha matado los nervios y que mantener sexo por dinero no me ha cambiado el carácter teniendo esta suerte, todavía soy capaz de ver algunas cosas y lo que veo es que este mundo se ha deshumanizado. Gente como vosotr@s (comenzaré a decir nosotr@s con permiso) podemos demostrar al mundo que falta cooperativismo y confianza. Las plazas llenas e Internet son pequeñas pruebas de la solidaridad colectiva que se está iniciando. ¡Y de momento funciona!

Continuemos con la difusión, conectándonos, lo estamos haciendo muy bien. Pero por favor, no perdamos el sentido común, apliquémoslo a nuestras relaciones personales, veremos que OTRO MUNDO ES POSIBLE. Espero que a poco a poco vayamos hacia una sociedad donde no te juzguen por lo que tienes, por lo que “eres”, sino por lo que puedes aportar al entorno común (Nuria, julio 2011)⁴¹.

Ella, como muchas otras trabajadoras del sexo, de forma más o menos anónima, había participado en las diferentes movilizaciones relacionadas con el 15M. Bajo el lema “De la indignación a la acción”, también las trabajadoras sexuales encontraron su terreno de alianza. “También es una lucha nuestra, por lo tanto, hay que unirla”, contestaron las Feministas Indignadas cuando recibieron la invitación a participar a la asamblea que se organizó en Genera en apoyo a las *sex workers*. Así me explica Itsasne, una de las feministas indignadas, que contacté unos días después de haber hablado con Carla:

⁴¹ Fragmento de “Carta abierta de una puta indignada” en *Punto G de Genera*, no. 5, 2011, p. 10.

Desde Genera nos enviaron un mail y tres de nosotras fuimos. En la asamblea había gente relacionada al barrio y unas prostitutas. Una de las compañeras ayudó mucho con el blog de Prostitutas Indignadas que fue muy útil para dar visibilidad. Se creó el nombre y era bastante acertado: nosotras también somos ciudadanas y somos indignadas por todo este empeoramiento de las leyes [...] Al final todas nos sentimos tocadas porque en las sociedad machista y patriarcal en la que vivimos, los roles de género - femenino y masculino - están muy marcados y atribuidos por formas de ser, de actuar, de pensar, de moverse, de vestirse. Nosotras jugamos con esta antinomia: o eres la mujer esposa buenísima o eres la puta. Entonces ser una puta no es trabajar por dinero, sino si salimos y expresamos nuestra sexualidad abiertamente tenemos el calificativo de puta, cuando el hombre sería un macho. Hay un estigma de la persona que se sale de estas reglas que es la irreverente, la descarada, la que más es dueña de su vida y de su cuerpo, por lo tanto, parece que también es una lucha nuestra, por lo tanto, hay que unirla (Itsasne, 15 de mayo de 2012).

El feminismo no ha dejado de proponerse y vivirse como práctica comunitaria, como forma de cuidado mutuo, como red de fuerzas distintas. Itsasne, hablando del surgimiento del feminismo indignado, pone de relieve este mismo aspecto, insistiendo en la importancia de los medios de comunicación como vehículos de lucha:

En Barcelona se fue consolidando y creando de forma espontánea un espacio físico y temporal al que venían mujeres, tanto mujeres curiosas que no se autodenominaban hasta entonces feministas, como mujeres de otros colectivos ya organizadas como feministas. Y poco a poco se fue conformando este grupo que no se sabía muy bien hacia dónde iba, pero había una comisión, la comisión de Feministas Indignadas. Al principio había unas pocas que hablaban, dinamizaban, que tenían menos vergüenza, más experiencia, pero desde el principio fue algo de bastante horizontal donde cada una se encargaba de una cosa. Por ejemplo, una chica que tenía mucha experiencia en hacer blogs, nos ayudó un montón, porque eso fue lo

que divulgó el movimiento. Se fue creando el blog, un grupo más estable, muchas nos conocíamos, otras no, y se iban consolidando los lazos, las amistades. Hemos hecho un montón de cosas juntas: días de activismo contra la violencia de género, talleres de sensibilización en los barrios en temas de trabajo sexual, transfeminismos, reforma laboral y cómo eso afecta a la mujer, derecho al propio cuerpo, etc. (...) Las Feministas Indignadas nos caracterizamos por ser bastante diversas; no éramos cuatro amigas que no nos conocíamos y nos hemos juntados, todas afines y con las ideas clarísimas, sino que habían mujeres de diferentes feminismos, edades (la más joven es de veinticinco años y la mayor de setenta y pico), o sea hay un montón de diferencias y eso creo es lo que hace rico y hace que la gente se sienta cómoda (Itsasne, 15 de mayo de 2012).

El derecho de hacer lo que una mujer quiere con su propio cuerpo deviene entonces factor que une a los colectivos en cuestión y los empuja a organizarse frente leyes que violan sus derechos en tanto que personas, mujeres, migrantes. Las ordenanzas municipales que tratan de regular el ejercicio de la actividad sexual mercantil en el espacio público es uno de los instrumentos de control de las mujeres a través de sus cuerpos. El cuerpo de las mujeres se convierte entonces en un cuerpo político porque a través de él, el sistema heteropatriarcal construye un determinado modelo de relaciones de género, en el que, mediante sus múltiples redes, trata de controlar otras tantas dimensiones: políticas, económicas, demográficas:

La sociedad domina el placer y nuestra forma de sexualidad. Nos mete el miedo en el cuerpo desde pequeñas: obedecer, sentarse con las piernas bien cerradas; Y así, una niña crece con la convicción de que lo justo es lo que te inculcan. Nos quitan el gusto de jugar con nuestro cuerpo, de seguirlo (Itsasne, 15 de mayo de 2012).

“Mi cuerpo es mío”. Eso era otro lema de la manifestación del 26 de abril. Gracias a la participación a la acción de protesta de las trabajadoras sexuales y a los testimonios de Rosa, Lola, Carla e Itsasne, me doy cuenta de que yo también comparto esta lucha por

los derechos a la libre disposición del propio cuerpo (derecho a abortar, derecho a cambiar de género, derecho a ofrecer servicios sexuales; etc.) y que, por lo tanto, yo también soy feminista (pro-derechos).

5.2. Mi cuerpo es mío

5.2.1. Trabajos sexuales y feminismos: ¿experiencias divergentes o complementarias?

Después de haber compartido con las trabajadoras sexuales las calles y su protesta, muchos de los preconceptos que la sociedad me había intentado imprimir en la cabeza, se iban derribando. Todas las trabajadoras sexuales con que he hablado hasta ahora, tanto en la manifestación como en calle d'En Robador, son personas que han venido a Barcelona, sabiendo a lo que venían, y sin voluntad de dejar sus trabajos. Lo que quieren es poderlo practicar de forma digna y luchar para su regularización e independencia de la industria del sexo. Comprendo también que las trabajadoras sexuales no están solas y que son apoyadas por muchas asociaciones pro-derechos y anti-abolicionistas también. No todas las asociaciones trabajan con el objetivo de que ellas abandonen su trabajo; hay muchas que, escuchando las exigencias de las prostitutas, trabajan para que sus reclamaciones se cumplan.

Tener el derecho a hacer con nuestro propio cuerpo lo que queremos, es uno de los puntos básicos en que se fundan la filosofía y la acción feminista. Entonces, ¿por qué todavía hay feministas que no aceptan la lucha por los derechos laborales de las profesionales del sexo? El trabajo sexual es, desde hace décadas, uno de los temas más importantes del feminismo y uno de los que más ha contribuido a dividirlo en dos mitades, aparentemente irreconciliables. La postura abolicionista se apoya en la premisa de que la prostitución es incompatible con la dignidad humana, siendo las trabajadoras sexuales mujeres prostituidas por el sistema machista y capitalista. En el mundo ideal de las feministas abolicionistas la prostitución no existiría, ya que, en efecto, la prostitución sería una versión más de las modalidades en que se manifiesta y asegura el

principio de autoridad patriarcal, sin diferir, en su fundamento, de otras formas en las que se hace ostensible el ejercicio de la supremacía o el poder. La mutilación genital femenina, la violencia relacionada con la dote, la autorización legal atribuida a los maridos para castigar física o psicológicamente a las mujeres, las violaciones masivas en tiempos de guerra, al igual que la prostitución, constituyen una muestra del catálogo que permiten evidenciar el lugar que le corresponde ocupar a las mujeres. Entre las feministas abolicionistas, destacan las teorías de Pateman y Mackinnon. Para MacKinnon (1989), no hay diferencia entre prostitución y trata, no existe la prostitución voluntaria y bajo ningún concepto puede pensarse a la prostitución como trabajo sexual. Para Pateman (1995), en la prostitución no se compra un servicio sexual sino a la mujer misma, dando la oportunidad de practicar un juego de poder machista.

Por otro lado, está el movimiento pro-derechos y abolicionista de la industria del sexo, según el cual las trabajadoras del sexo deberían tener plena autonomía para llevar a cabo su negocio, siendo la prostitución un trabajo que debe ser reconocido como tal para poder así regularizarlo y dignificarlo. Desde el principio de los años ochenta, Dolores Juliano y Raquel Osborne, entre otras, empezaron a cuestionar la postura abolicionista en el Estado español y la tan extendida convicción de que las trabajadoras sexuales son todas ellas obligadas a ejercer esta profesión, sin reconocerlas como sujetos involucrados en sus decisiones laborales. Este enfoque tiene sus raíces en la crítica feminista de los modelos familistas y reproductivos de los años setenta para los que el concepto de *sex worker* sirve para reivindicar la libertad sexual de las mujeres y poner en discusión las relaciones sexo-afectivas dentro del matrimonio heterosexual⁴².

Afortunadamente, la postura pro-derechos, enfocada en el reconocimiento de los derechos laborales de cuantas ejercen la prostitución, sigue haciéndose sitio cada vez más dentro del movimiento feminista. Las mismas trabajadoras sexuales luchan desde el feminismo reconociéndose putas y feministas a la vez, insistiendo en que prostitución no es sinónimo de trata y que hay que unirse para acabar con esta última. En el Manifiesto de las Prostitutas Indignadas, como vimos poco antes, podemos leer:

⁴² Esta temática será profundida en el siguiente párrafo, De *Jo també sóc adúltera* a *Jo també sóc puta*.

-Exigimos el reconocimiento de los derechos de las trabajadoras sexuales y que se respeten sus demandas y las formas de organización y gestión que ellas decidan. Rechazamos que se las persiga legal y policialmente.

-Rechazamos la trata con finalidades de explotación laboral y/o sexual.

Efectivamente, como recuerda Osborne:

“[...] Las prostitutas plantean las mismas cuestiones que las feministas (y que el conjunto de mujeres): aspiran al derecho al trabajo, a recibir protección contra la violencia, a una vida sexual en la forma en que cada una prefiera, y estas son cuestiones importantes para el feminismo, así que la lucha es la misma” (Osborne, 1991: 89).

Es cierto que la trata de mujeres representa una realidad muy compleja, y que es tarea del feminismo luchar para que se acabe. Es cierto que en el trabajo sexual hay formas que reproducen el sistema capitalista. Pero su reproducción no habita en el trabajo en sí, sino en el mecanismo de explotación en que está incardinado. Liberar a las profesionales de esta condición es un objetivo que concierne a todas las mujeres explotadas por el sistema. Por eso la cuestión de la prostitución no tendría que dividir franjas si no acercarlas en una lucha colectiva. Como recuerda Dolores Juliano (2002), “la prostitución se construye como una necesidad social, más que porque satisfaga incontables necesidades sexuales, por motivos pedagógicos. La desvalorización socialmente construida y la indefensión ante todo tipo de agresiones, que afecta a las sexo-servidoras, es el espejo que se pone ante las mujeres insertadas en el sistema, para mostrarles el precio que pueden pagar ante cualquier atisbo de rebeldía” (p. 97).

La lucha de las trabajadoras sexuales es por lo tanto una lucha que interpela cada mujer. Recuerdo, respecto a este asunto, las palabras de Rosa durante una charla tenida con ella justo el día antes de la marcha de las Prostitutas Indignadas del 26 de abril de 2012:

Mañana estáis invitadas también vosotras que no sois putas, o, mejor dicho,

vosotras que sois putas gratis. Mira, se supone que eres tú que decides con quien acostarte, ¿o no? Y eres tú que también eliges si cobrar o no cobrar. Pues, para nosotras es lo mismo. Nosotras decidimos con quien acostarnos y decidimos si cobrar o no cobrar. Si a mí un cliente no me gusta, le digo que no. Y si uno me gusta mucho y puede pasar que me enamore de él, luego ya no le cobro, ¿me entiendes? Mi cuerpo es mío y hago lo que me da la gana con él. Yo decido si un día quiero ir a trabajar o no, yo decido sobre mi cuerpo porque decidir sobre el propio cuerpo es decidir sobre nuestra propia vida (Rosa, 25 de abril de 2012).

Género, sexualidad y trabajo sexual están relacionados entre sí como elementos de un proceso fluido y siempre cambiante que encuentran en los cuerpos su campo de batalla, su lugar interseccional, su terreno en disputa. De ahí la necesidad de caminar juntas, feministas y trabajadoras sexuales, para quizás darse cuenta de que las mismas trabajadoras sexuales pueden, también ellas, ser feministas.

5.2.2. De *Jo també sóc adúltera* a *Jo també sóc puta*

¿Cómo se posicionan las feministas frente los derechos de las trabajadoras sexuales en los años Setenta en Barcelona? ¿Cómo reivindican el derecho de ejercer prácticas sexuales que escapan de los modelos familistas y reproductivos? Estas y más preguntas me nacen en los días siguientes de mi entrevista con Carla e Ixasne. Siento la necesidad de conocer la realidad social en que empezó a brotar la visión pro-derechos de las trabajadoras sexuales que abrió otra visión respecto a aquella, dominante hasta entonces, abolicionista del trabajo sexual. Decido escribir un mail a Ca la Dona⁴³, un espacio feminista de Barcelona, para ver si alguna mujer que había vivido la lucha feminista en Barcelona en aquellos años, estaría dispuesta a brindarme su testimonio. Después de unas semanas me encuentro con Elsa, una mujer argentina, feminista, ilustradora y escritora. Elsa llegó en Barcelona en el 1975 y desde el principio militó en

⁴³ Ca la Dona es un espacio feminista de encuentro y relación entre varios colectivos que nace en junio 1988 y tiene su sede en calle Ripoll en Barcelona.

el Raval, en particular en la Vocalía de Mujeres del Distrito Quinto. Estamos en mi casa, en calle Riereta, las dos sentadas en un sofá y con la grabadora encendida:

A finales de los Sesenta las mujeres empiezan a tomar conciencia de su propio malestar y salen a la calle para reivindicar necesidades colectivas como una escuela pública, un semáforo. La Vocalía de Mujeres estaba caracterizada por ser heterogénea: había gitanas, jóvenes universitarias, amas de casa, obreras, intelectuales, etc. que no eran específicamente feministas y que, pero unían su lucha con las feministas intelectuales o del partido comunista. Todas luchábamos para, de una manera o de otra, alimentar una conciencia de nuestra propia sexualidad y otros aspectos que las mujeres tenían que saber y que no sabían, como el por qué tenemos la regla por ejemplo (...) Es en este momento que nacen campañas como “Yo también sóc adúltera”, “Abortament liure y gratuit” o “Anticonceptivo para no abortar y aborto para no morir”. Nos encontrábamos en el mismo problema: no queríamos quedar embarazadas cada vez que íbamos con un hombre, ¿sabes? Imagina que para conseguir anti-conceptivos teníamos que ir en Francia... (Elsa, 2 de junio de 2012).

Crear espacios de encuentro para dialogar sobre la sexualidad y sobre el propio cuerpo, era de fundamental importancia para pensar, y poner en marcha, estrategias de resistencia contra las normas que el patriarcado imponían en los cuerpos femeninos. La conversación con Elsa pone luz en muchos aspectos que han caracterizados la *herstoria* barcelonesa de los Setenta. Es justo a mitad de esta década que nacen, por ejemplo, los primeros grupos de autoconciencia feminista (GAF) como formas de denuncia de la discriminación misógina del régimen franquista y del arquetipo femenino entendido como ángel del hogar. Las reuniones se hacían en la casa de unas mujeres (en forma clandestina) para criticar el pensamiento franquista y el discurso del nacional-catolicismo según lo cual las mujeres tenían un inapelable destino biológico y cristiano determinado por la maternidad obligatoria y la dedicación a la familia.

El régimen jurídico regulaba todos los aspectos sociales y personales de las mujeres,

tanto de las casadas que de las solteras. Para tener una cuenta en el banco o un carnet de conducir, las mujeres tenían que pedir permiso al marido. Los GAF asumieron entonces una importancia fundamental porque permitían a las mujeres juntarse y compartir su situación. Las primeras reuniones se hacían en casa de María José Ragué⁴⁴, una mujer escritora que recién había llegado de Estados Unidos transportando la atmósfera feminista norteamericana en Cataluña, resultaron fundamentales para la consolidación de la reivindicación feminista, no solo porque, como dice una de las participantes, “va crear això que en deiem amistat entre les dones, que era solidaritat perquè no erem amigues, va crear la confiança” (Nash, 2007: 35) si no porque, dentro de esta confianza empezaba a hacerse fuerte la convicción de que el empoderamiento femenino tenía que empezar y pasar por el derecho al propio cuerpo, al propio deseo y placer. Debido al tabú sobre la sexualidad femenina y a su estigmatización social, compartir informaciones sobre los métodos anticonceptivos y las zonas de placer sexual femenino fue algo indispensable y empoderador para estas mujeres ya que, como decía una de ellas, “en un 70 por ciento del tiempo se hablaba de sexo” (ibidem).

Gracias a las palabras de Elsa y a las lecturas de textos sobre el papel de las mujeres en los años Setenta⁴⁵, comprendo también que la lucha feminista no se limitaba solamente al ámbito de lo privado, sino que inundaba también las calles. Fuera del ámbito doméstico, la revolución feminista empezaba a hacerse sentir también en las universidades, en el movimiento obrero y en las Asociaciones de Vecinos⁴⁶ para luego salir a las calles y manifestar(se). A pesar de la euforia que caracterizaba a las mujeres en esta época, no fueron para ellas tiempos fáciles. Venían castigadas y condenadas a causa de sus participaciones en huelgas y manifestaciones y de sus formas de expresión demasiado libertarias que rompían con el moralismo nacional católico de la dictadura. Bibliotecarias, fotógrafas y cantantes⁴⁷ que tenían la tarea de guardianas de la memoria

⁴⁴ Entre las participantes había, entre otras, Mireia Bofill, Anna Chamedrano, Victoria Combalia, Anna Diaz Plaja, Mary Nash, Magda Navarro y Elvira Siuranes.

⁴⁵ Véase sobre todo el texto ya citado Nash, Mary (2007). *Donde en transició. De la resistència política a la legitimitat feminista: les dones en a Barcelona de la Transició*. Barcelona: Ayuntamiento de Barcelona.

⁴⁶ La acción reivindicativa vecinal fue impulsada en gran medida por mujeres que ocupaban las calles para conseguir servicios públicos básicos, como calles asfaltadas e iluminadas, semáforos, transporte público, guarderías y viviendas dignas.

⁴⁷ Entre otras: Colita, Guillermina Motta, Laura Tremosa, Ana Maria Moix, Teresa Gimpera, Isabel Arnau, Pilar Aymerich.

histórica, visual y artística eran consideradas peligrosas y por eso perseguidas.

El 1976 es un año clave para la historia del feminismo catalán: las mujeres llenan el Paraninfo de la Universidad de Barcelona para reflexionar sobre el significado de ser mujer y sobre cómo construir *feminismos*. Intelectuales, universitarias, estudiantes, activistas, trabajadoras, amas de casa, sindicalistas, obreras de fábricas, partidos políticos de la izquierda revolucionaria se encontraron unos días para discutir sobre varios argumentos. Mujer y trabajo; mujer y barrio; mujer y familia; mujer y educación; mujer y medios de comunicación; mujer y política y por fin mujer y sexualidad fueron algunos de las ponencias que caracterizaron el extraordinario acontecimiento. Se tuvo por fin la posibilidad de afrontar sin pudor y vergüenza temas tabú como por ejemplo el uso libre de anticonceptivos, la práctica sexual no destinada a la procreación, el lesbianismo y la legalización del aborto. En el programa aprobado por las mujeres en aquellas Jornades Catalanes de la Dona⁴⁸, exactamente en el punto diez, las mujeres reivindican el “derecho a la libre disposición del propio cuerpo” y defienden la “abolición de la ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social que persiguen conductas como la homosexualidad, la prostitución, etc.”

La prostitución estaba dentro de los delitos de las mujeres, así como el aborto y la colaboración a su práctica, el uso del anticonceptivo, el adulterio, la homosexualidad. Un eje de las campañas feministas fue entonces la movilización en las cárceles de mujeres, como la concentración ante la prisión del Trinitat⁴⁹ donde muchas habían sido detenidas por los “delitos de la mujer”. El ochenta por cien de las mujeres encarceladas fueron condenadas por las leyes sexistas, el treinta por cien por aborto o colaboración en esta práctica; el cincuenta por ciento por adulterio, prostitución y homosexualidad. La campaña “Jo també soc adúltera” nació justamente para manifestar la indignación por el artículo 449 del código penal, que sancionaba con pena de prisión menor de hasta seis años cualquiera mujer por el hecho de tener relaciones sexuales fuera del matrimonio. Esta identificación de las mujeres como adúlteras crea una conciencia de rechazo

⁴⁸ Véase anexo II.

⁴⁹ Esta cárcel, inaugurada en 1963, originalmente era una prisión para “rehabilitar” a las mujeres represaliadas durante el franquismo; desde los años 80 servía como una prisión para jóvenes. Fue dirigida por las “Cruzadas evangélicas de Cristo Rey” hasta los años Ochenta.

colectivo solidario de todas las mujeres. La lucha de las mujeres adúlteras se había convertido en la lucha de todas.

Me paro un momento a pensar sobre la continuidad entre la campaña *Jo també soc adúltera* y la campaña *Jo també soc puta*. Ofrecer servicios sexuales implica reivindicar prácticas sexuales que escapan de modelos reproductivos y heteronormativos. La puta, igual que la adúltera, sería de tal manera la encarnación de una mujer que no está respetando los códigos patriarcales según los cuales la mujer tiene que tener relaciones sexuales dentro de una relación de pareja, conforme a los “dictamen” de la sociedad heteronormativa. La actividad sexual de ambas mujeres, una actividad sexual fuera del matrimonio y no destinada a la procreación, venía castigada en los años Setenta considerando delito tanto el adulterio que la prostitución y encarcelando dichas mujeres en las cárceles. Pasan los años, pero sigue el castigo: se multan a las trabajadoras sexuales y se utiliza el sustantivo “puta” para estigmatizar las mujeres “adúlteras” y cuantas no siguen las normas sexuales impuestas por el patriarcado.

Estas reflexiones se apoderan de mí y mientras tanto Elsa me está explicando de como el encontrarse y el compartir las preocupaciones y los problemas entre mujeres fue la base de la reivindicación feminista. De fundamental importancia se hacían, me cuenta, los lugares de dialogo e intercambio, como por ejemplo el bar-biblioteca LaSal:

Justo en esta misma calle en donde vives tú, exactamente en calle Riereta número 8, donde ahora se encuentra el restaurante Guixot, fundamos en el 1977 el único bar feminista de Catalunya, luego devenido editorial y librería: LASAL. Era un espacio distinto, tú entrabas y te encontrabas con un local acogedor, donde había compañeras de todos los diferentes grupos que conformaban el feminismo catalán. Tenía las paredes pintadas de violeta, lámparas con puntillas, manteles con florecitas. Yo no tenía trabajo así me ofrecieron trabajar allí. A mi mucho no me gustaba la barra. Nunca bebía mucho entonces no quería estar en la barra. Cocinar me gustaba más porque podía escuchar la radio. Estaba en la cocina con Luisa Forte, poeta

militante feminista andaluza y nos la pasábamos genial. Allí fui conociendo Mari Jordan, Carmen Casas, María Cinta Montagut (poeta catalana muy reconocida), Marta Pessarrodona (traductora muy conocida que hizo un curso sobre literatura de Virgilia Wolf) y las otras mujeres que un día deciden montar un espacio donde las chicas podían estar tranquilas, conversando, bebiendo, leyendo. Había también una biblioteca que llevé por un tiempo. Era una especie de centro cultural, un lugar de intercambio de ideas donde se hacían recitales de poesía y talleres diferentes: de antropología, de danza, de mecánica también porque había un chico que era mecánico del barrio que se ofreció a dar cursos de mecánica. [...] El 1978 la creación de LaSal, Edicions de las Dones, la primera editorial feminista a Catalunya, fue otra ocasión para afirmar la cultura feminista a Barcelona. Estaba situada en frente del bar la LaSal, en la calle Riereta número 13 y era un espacio de creación toda en femenino que ayudo a difundir la realidad de la literatura femenina en el mundo editorial. En el mayo del 1977 ya se había inaugurado la Llibreria de les Dones, la primera librería feminista a España, en la calle Lladó. En la calle Bernardí número 9 la peluquería LaMar funcionaba también como lugar de encuentro de mujeres... Todos estos lugares fueron muy importantes porque proporcionaban espacios para que mujeres se sintieran unidas por el mismo objetivo: luchar para mejorar la condición de la mujer en una sociedad patriarcal. Para mí el feminismo fue el no sentirme nunca extranjera. Yo sentí que estábamos en comunión de ideales, de cariño, de cultura y por eso no me sentía inmigrante, me sentía del lugar en que era. Nunca me sentía sola, mis amigas feministas eran mis hermanas, la familia que yo elegí (Elsa, 2 de junio de 2012).

Las palabras de Elsa me conducen atrás en el tiempo e imagino cómo era la atmósfera de los colectivos feministas en los años Setenta en Barcelona, no solo en las calles, sino también en estos espacios de empoderamiento como LaSal, que, ironía de la suerte, se encuentra justo en la calle donde vivo, calle Riereta. Acabada la entrevista, la agradezco por el tiempo brindado y me ofrezco en acompañarla hasta la Rambla del Raval. Caminamos juntas, hablando de cómo ha cambiado el barrio del Raval respecto los años

de su militancia. Nos despedimos, quedamos en vernos pronto para seguir hablando del tema y ella me invita a conocer su casa, en el barrio del Guinardó, en Barcelona.

De repente escucho aquel estridente sonido del megáfono cuando hace interferencia con los altavoces. Luego un aplauso y coros de voces que repiten juntas: “Queremos trabajar, queremos trabajar”. Me encamino hacia el punto desde el cual, intuyo, llegan estas voces: calle d'En Robador. Y me encuentro con varias personas comiendo y tomando vermut alrededor de una mesita de madera, justo en frente a lo que era el Ateneu del Xino, en el número 25 de calle d'En Robador. Son trabajadoras sexuales, vecinas, activistas, feministas de la asociación Genera o Àmbit Dona, transeúntes que pasan, piden si la comida y el vermut son gratis, y se quedan. Reconozco Graciela y la voy a saludar. Lleva un vestido blanco, tal vez de lino. Me invita a un vermut. Observo sus uñas, son bien cuidadas con un esmalte color rosa pastel. Mi atención se para en un anillo de oro en el dedo anular de la mano izquierda. Me surge espontánea y estúpidamente una pregunta: ¿Estás casada? Graciela me contesta que no, que aquel anillo se lo había regalado su ex novio de Italia. “Por esto me caes tan bien, ¿sabes? Los italianos son buena gente”, y ríe. El olor de croquetas dispuestas en unas bandejas en el pica-pica que las Putas Indignadas han preparado para dar visibilidad a su lucha, me abre el estómago. Graciela me dice que es todo gratis y que aproveche. También me comenta que se había acabado, justo antes de que yo viniera, un discurso en defensa de los derechos de las trabajadoras de la calle, hecho público por Janet, la portavoz de las Putas Indignadas. Una niña de más o menos 5 años se mete entre yo y la mesa y con su manita intenta agarrar un trozo de tortilla. Me aparto para dejarle espacio. “Mama”, grita, “¿pillo un trozo para ti también?”. “No mi amor”, le contesta una mujer. Mirada profunda, pelo negro y recogido al lado con una flor roja, piel lucida y morena, con un vestido elegante, rojo y negro, esta mujer destaca por su belleza y su postura. Tal vez sea mexicana, por el acento y los rasgos. Graciela me cuenta que “es puta ella también”, y también actriz.

He caído sin darme cuenta en el puti-vermut, un vermut que organizan cada primer viernes del mes las trabajadoras sexuales del Raval en las mismas calles en que trabajan para manifestar, con alegría, comida y vermut, sus indignas condiciones de trabajo, sujetas constantemente a acosos policiales. Esta vez, pero, el puti-vermut cae en sábado. Y esto porque es el 2 de junio, Día Internacional de La Trabajadora sexual. Graciela me cuenta el origen de la celebración. El 2 de junio de 1975, más de cien trabajadoras sexuales ocuparon la iglesia Saint-Nizier en la localidad francesa de Lyon frente una vergonzosa negativa del gobierno a entablar diálogo con ellas. El objetivo de la ocupación era llamar la atención sobre su situación de vulnerabilidad debida a los abusos continuos por parte de la policía, como, por ejemplo, multas y encarcelamientos. *Chicas alegres en la casa del señor* era el título del texto enviado a la prensa donde explicaban su acción, una ocupación pacífica que se propagó, inesperadamente, a otras ciudades francesas.

Desde entonces, el 2 de junio se ha convertido en el día internacional de las trabajadoras sexuales. Manifestaciones, charlas, performances y todo tipo de acciones reivindicativas visten de lucha muchas ciudades del mundo con el objetivo de reivindicar los derechos de un colectivo de personas que, a pesar del profundo estigma que la hipocresía del patriarcado y la misericordia de tantas instituciones imprimen en sus cuerpos, sigue luchando con orgullo y alegría. Como hoy hacen las trabajadoras sexuales del Raval con este puti-vermut.

Entre todas las mujeres que allí están luchando, no podía faltar Rosa. Siempre bien maquillada, con un escote que deja ver una mariposa tatuada y con dos pendientes de plumas, su mirada es lista y divertida a la vez. Cuando se da cuenta de que estoy allí, así me da la bienvenida:

ROSA: Ha llegado la italiana...

LIVIA: ¿Qué tal Rosa?

ROSA: Muy bien amor.

LIVIA: ¿Ya acabaste tu vermut?

ROSA: Ahí, ya te dije que no tomo yo. Ni fumo ni bebo. Soy una señora de bien [ríe]. Yo solo como lo que cocina la Pepa.

LIVIA: ¿Quién es la Pepa?

ROSA: Es la mujer que nos llena la barriga cada domingo con sus platos. ¿Qué hace esto domingo?

LIVIA: No sé.

ROSA: Vente a comer a casa, aquí arriba. Así conoces el palacio de Dueña Rosa. Pero nada de entrevistas, ¿eh? Solo vienes a comer y charlamos normal. ¿Ok?

LIVIA: Perfecto, gracias.

ROSA: Molti baci, molto bene. Ciao ciao. Ci vediamo domenica bella italiana [ríe] (2 de junio de 2012).



Ilustración 5.

El altar que tiene Rosa en su habitación, con al centro el Santo Niño vestido de rojo.

Fecha: 16 de septiembre de 2012. Fuente: propia.

CAPÍTULO VI.

ENTRE LAS PAREDES DOMÉSTICAS

Toco el timbre al número 25 de calle d'En Robador. Escucho una voz: “Oh, ¡ya está aquí la italiana!”. Es Rosa, que, desde una ventana que da a la calle, me da la bienvenida. “Sube”, me dice. Abro la puerta de la finca y empiezo a subir por las escaleras. Las paredes del edificio, roídas por la humedad, me hacen sentir en casa, pues la finca donde vivo tiene las mismas características. Humedad, ruido, ratas, guiris, cucarachas y jeringuillas..., por lo menos uno de estos elementos se encuentra en la mayoría de las escaleras de los pisos del Raval. Rosa ya está allí, esperándome en la puerta del entresuelo. Lleva una bata color verde agua. Me saluda, me besa y me dice de seguirla hasta su habitación: “Bienvenida al palacio de doña Rosa, mi amor. La comida todavía no está lista, así que mejor esperamos en mi habitación”. Después de caminar por un pasillo estrecho, al final entramos en su cuarto. “Ponte cómoda en la cama, ya ves que no tengo sillas, jajaja”. Y así me siento en la cama y ella también. El ventilador está encendido con la hélice girando a tope mientras la mega pantalla de la televisión emite a todo volumen una telenovela. Rosa me dice que es su telenovela preferida y que se llama “Cuidado con el ángel”. Un caniche blanco que estaba en el suelo jugando con una lata de *Aquarius*, sube con nosotras en la cama. En la mesilla de noche de Rosa, unos pintalabios y una botella de perfume *Chanel n° 5*. Unas manecillas del reloj colgado en la pared caminan sobre la cara de Zacarías Ferreira indicando las 15:23 horas. Por la puerta entreabierta de la habitación entra un aroma a coco. Rosa me comenta que Pepa, su compañera de piso, está preparando una receta de Ecuador: arroz con pescado y leche de coco. Al lado derecho de la cama, justo pegado al armario, hay una mesita que llama mi atención por los objetos que tiene: tres velas rojas se alternan a unas estampas religiosas. En un rincón de la mesita, dos estatuas pequeñas de cerámica: una de la Virgen María y otra de un ángel. Detrás de ellos, una

biblia y una caja de cerillas Tres Estrellas. En el medio de la mesita, sonriente y con los brazos levantados, está una estatua del Niño Jesús, que lleva un vestido de tela roja con una capa bordada. De repente, una voz: “Está listo, podéis venir”. Es Pepa, la compañera de piso de Rosa, que nos llama para ir al salón y compartir la comida...

- diario de campo, 13 de junio de 2012 -

Más de una vez, en las clases que recibí en el Máster de Antropología en la UB, he escuchado decir que una etnógrafa logra ganarse la confianza de una informante cuando recibe una invitación a su casa para comer. Ahora bien, la primera charla con Rosa había tenido lugar el 3 de abril de 2012. Fueron necesarios dos meses de trabajo de campo diario en calle d'En Robador, muchas llamadas no contestadas, acudimientos a citas a las que ella no se presentaba, y sobre todo mucha paciencia para ganar su confianza. Pero, al final, logré recibir una invitación a su casa que abrió el paso a una relación de “una cierta amistad”, así la definió Rosa, que dura hasta el día de hoy. La confianza instaurada con esta vecina⁵⁰, ha sido la clave para dialogar y compartir, también en el espacio íntimo entre las paredes domésticas, narrativas de resistencia y relatos de lucha.

Relato y relación tienen algo en común. Lo demuestra la etimología misma de las palabras, ambas compuestas por las unidades sintácticas re (nuevamente) y lat (llevar). Relatar y relación significan “volver a llevar unos hechos personales al conocimiento de alguien”, excavar en la dimensión íntima, recordarla y ofrecerla a alguien, convirtiendo en públicos elementos privados. Por eso se puede decir que el relato es relación. Justamente por esa misma función de puente entre una dimensión micro (individual y privada) y macro (social y colectiva), el relato resulta una importante y enriquecedora herramienta también para la investigación etnográfica. No existe entonces una realidad pre-construida: las personas con sus historias y las investigadoras con sus preguntas

⁵⁰ En la época en que desarrollé mi trabajo de campo, Rosa vivía en calle d'En Robador, que dista tres minutos caminando de la calle donde vivía yo en aquel entonces: la calle Riereta. Rosa, antes de todo, era entonces mi vecina.

crean una realidad, la viven y la recuerdan desde un punto de vista muy particular, subjetivo. Los relatos abren grietas que nos conducen más allá de lo que vemos, de lo superficial, de lo obvio, de lo que Bourdieu llama “sentido común”, invitándonos a descubrir las tramas entre lo personal y lo colectivo.

Los encuentros que tuvieron lugar en mi casa, en calle Riereta, y en casa de Rosa, en calle d'En Robador, han logrado romper las barreras entre lo personal y lo público, llevando ambas, etnógrafa e informantes a un proceso de desnudamiento y acercamiento gradual. Fue durante estas citas que me empezaron a rondar por la cabeza unas preguntas: ¿Cómo Rosa construye sus formas de resistencia en el espacio privado? ¿Cómo vive su día a día? ¿Cuáles son sus miedos, preocupaciones, ilusiones? ¿Cómo sus hábitos pueden hablarme de la situación más general en que se encuentran sus compañeras trabajadoras sexuales? ¿Cómo desde el feminismo es posible comprender la importancia de la esfera privada como motor de alianza y solidaridad? ¿Cómo se refuerzan los vínculos entre etnógrafa y colaboradora dentro de la esfera doméstica? Según Shulamith Firestone el feminismo sería un movimiento social pionero en la combinación de lo personal y lo político:

The feminist movement is the first to combine effectively the “personal” with the “political”. It is developing a new way of relating, a new political style, one that will eventually reconcile the personal –always the feminine prerogative– with the public, with the “world outside”, to restore that world to its motions and literally to its senses. (Firestone, 1972: 38)

Si la vida personal no es ajena al mundo social, entonces identificar esa relación entre individual y colectivo nos lleva a desdibujar las líneas fronterizas entre lo privado y lo público y a experimentar formas de resistencia en ámbitos previamente no politizados. Uno de los lemas feministas dice que “la lucha contra el patriarcado empieza en casa”. Es decir, el feminismo atraviesa todos los espacios, hasta la dimensión privada de las paredes domésticas que históricamente ha sido vista como no política (Ahmed, 2017). Y es así que, en este capítulo, la calle cede el paso a la casa como lugar privilegiado donde reforzar lazos de confianza y compartir prácticas de complicidad con Rosa.

Es dentro de las paredes domesticas que la narración se convierte en instrumento de empoderamiento, la alegría en chispa de resiliencia, el ritual estético en dispositivo performático, la confianza en forma de autocuidado. Esto es entonces lo que me propongo en este capítulo: captar cuales armas de resistencia, Rosa y yo, construimos dentro de las paredes domésticas. Por esto intentaré bucear entre las grietas de lo que Rosa me cuenta, para interpretar lo dicho, pero también, sobre todo, lo no-dicho, lo mascullado, lo murmurado, lo reído y lo sollozado. Intentaré naufragar en la cotidianidad de la Otra, para interrogarme sobre los significados de los objetos dispuestos en su cuarto, sobre el nombre de su perrito, sobre su cantante preferido, sobre los programas de televisión que mira, sobre sus inquietudes y sus sueños. Empezar por los detalles de la vida cotidiana, para, quizás, ver incorporado lo social y, como reflexiona Gramsci en una carta escrita desde la cárcel el 19 de noviembre de 1928, para reivindicar, también a través de la etnografía, la comprensión de las relaciones personales antes que de paradigmas universales:

Leo mucho, libros y revistas; mucho, sobre la vida intelectual que se puede llevar recluido. Pero he perdido mucho del gusto de la lectura. Los libros y las revistas dan sólo ideas generales, pinceladas sobre corrientes generales de la vida en el mundo - más o menos bien logradas -, pero no pueden dar la impresión inmediata, directa, viva de la vida de Pedro, de Pablo, de Juan, de simples personas reales. Sin entender a éstos no se puede entender aquello que está universalizado o generalizado (Gramsci, 1928/2010: 222).

6. En mi casa

6.1. ¡Esto es el infierno!

La invitación a comer que me hizo Rosa generó las premisas para una relación de confianza y reciprocidad. Es así que después de aquella deliciosa comida a base de arroz de pescado y leche de coco, no puedo no devolver la invitación. Pienso inmediatamente en Marcel Mauss y en su teoría del don. En *Ensayo sobre el don* establece la distinción

entre el intercambio comercial, interesado, y el sistema de don, en el que reinan la nobleza y el honor. En el sistema de don, el desinterés del donante es la condición de su prestigio. Por esto, una de las finalidades del *potlatch* sería justamente equilibrar los roles y evitar las jerarquías y las relaciones de poder (Mauss, 1925/2003).

Entonces, reflexiono, devolver la invitación de Rosa a comer, ¿sería un acto de desinterés por mi parte? O, en tanto que etnógrafa, ¿este acto no estaría más bien centrado en la ilusión de conseguir más informaciones? ¿Pueden ser las etnógrafas realmente desinteresadas con sus informantes o nunca pueden desprenderse de su tarea de cazadora de datos etnográficos? ¿Se puede considerar una relación de amistad la que se instaura entre etnógrafa e informante? ¿Cómo interpreto las palabras de Rosa cuando ella define nuestra relación basada en “una cierta amistad”? ¿Es posible superar la jerarquía incrustada en el rol de la académica/investigadora/etnógrafa?

Las dudas sobre cual tendría que ser la “correcta” relación entre etnógrafa e informante, sobre la distancia que habría que mantener para lograr una cierta objetividad y no confundir los roles, junto a más cuestiones en torno a cómo tendría que ser una “buena etnógrafa”, se apoderan de mí. Recuerdo las palabras que Rosa misma me había dicho la noche de nuestro primer encuentro en la barra del bar Robador 23: “Si puedo ayudarte, ¿por qué no?”. Y pienso que, al fin y al cabo, usando la metáfora del héroe proppiano⁵¹, Rosa y todas las otras personas que encuentro en este viaje llamado etnografía, son mis ayudantes o, mejor dicho, mis colaboradoras. Me quedo entonces con una actitud de agradecimiento por la disponibilidad que Rosa me brinda y con el deseo de acercarme siempre más a ella y a sus historias.

Es así que, pocos días después de aquel encuentro en su casa, sin preocupaciones o sentimiento de incomodidad, decido llamar por teléfono a Rosa para invitarla a comer en mi casa un plato de ñoquis. Rosa acepta con gusto y me propone de ir a verla a APIP, el centro Ocupacional - Fundación APIP, una asociación que se dedica a la promoción y

⁵¹ En el primer capítulo, *La etnografía como viaje*, hago referencia a la obra de Vladimir Propp, *Morfología del cuento* (1928/2004), para proponer una similitud entre etnografía y viaje, entre etnógrafa y heroína, entre informantes y ayudantes.

la reinserción profesional⁵², que está al número 18-22 de la misma calle donde vivo yo, Riereta. La idea es esperarla allí cuando salga del curso, a las 14 horas, y, juntas, ir a mi casa a comer. En el día establecido, allí estoy:

Cruzo la puerta abierta que conduce al núcleo de edificios conocido también como Can 60. Una vecina del Raval me había contado que así lo llaman porque “18, 20 y 22 suman 60”. Se trata de un vestigio de un extinguido Raval industrial. En los bajos encontramos la asociación APIP, mientras que, en los pisos superiores, se halla el espacio de danza experimental La Poderosa, la asociación Caopeira Canigó y varios talleres de artistas, desde ceramistas o fotógrafos. Camino por el patio de estas fincas que saben cien por cien a Raval: paredes degradadas, atmósfera bohemia y olor de humedad. Arriba de una pila de bicicletas coloradas dejadas en el suelo sin orden, veo un cartel con escrito APIP. No entiendo como en medio de tanto arte le hayan dado espacio a una entidad que se ocupa de rehabilitar las trabajadoras sexuales gracias a cursos de esteticistas, cuidadoras de personas mayores o atención al cliente. Me quedo afuera de la puerta de la asociación. Salen unas mujeres que ya había visto en calle d'En Robador. Y sale también María, la chica de Marruecos, que reconozco a pesar de que se ha teñido el pelo de rubio. La saludo en árabe y le comento que queda muy bien con su nuevo *look*. Llega Rosa. Con el pelo recogido con un moño alto y con su mirada picara, mira a María y le dice: “A ver donde me lleva la italiana a comer el ñoco⁵³. Esperamos que en su casa haya alguien guapo de verdad”. Se ríen la dos.

- diario de campo, 26 de junio de 2012 -

⁵² Rosa ya me había hablado de la asociación APIP en una entrevista con fecha 16/4/2012.

⁵³ En el idioma italiano, “gnocco” (que sería el equivalente del castellano “ñoquis”) se refiere al bollo de patatas, típico de la comida italiana. Al mismo tiempo es una expresión informal y callejera para indicar un chico guapo o una chica guapa. Podríamos decir que “gnocco” sería el equivalente de “chico muy guapo” en castellano. Rosa, ya que había vivido bastante tiempo en Italia (en Milán y en Roma) ejerciendo el trabajo sexual, conoce el significado del término “gnocco” y “gnocca” y utiliza estos términos en castellano (ñoco y ñoca) para jugar con su doble sentido.

Llegamos a mi casa, al número 11 de calle Riereta. Después de cruzar la puerta principal de la finca, empezamos a subir las escaleras. El fuerte olor de humedad que sale de las paredes desconchadas, nos da la bienvenida. La expresión de Rosa, entre pasmada y sorprendida, llega a su climax cuando, a nuestro lado derecho, un ratoncito corre asustado hacia la calle:

¡Esto es el infierno! Tú vives en la casa del diablo [tono solemne y teatral].
¿Qué hace una Madame Rococó como yo en este lugar infecto lleno de ratones? [risas]. Esto es el infierno, esto es el infierno...Oh, Santa María del Carmen, mira la escritora donde me lleva [moviendo la cabeza] (Rosa, 26 de junio 2012).

Cuando finalmente entramos en mi domicilio, un entresuelo que está justo arriba del tramo de escaleras, Rosa no puede retener su maravilla:

¿Y tú serías una intelectual? ¿Una mujer que estudia en la universidad? Mira tú cocina: a ver si encuentro trozos de techo en los ñoquis [ríe]. Esto está que se hundeeeee. Oh no me lo puedo creer. ¿Una antropóloga has dicho que eres? [ríe] (Rosa, 26 de junio de 2012).

Invito Rosa en el salón, la parte menos oscura del piso, donde algo de luz entra, y la invito a sentarse en el sofá. Pongo un mantel en la mesita y voy arreglando todo para la comida. Caliento los ñoquis con salsa de tomate y carne que ya había preparado por la mañana y se los sirvo a Rosa. Mirando alrededor, así me comenta:

Pero, ¿dónde tienes tu televisión? ¿No tienes televisión tú? ¡Ay! Tanto estudio tanto estudio ¿y no puedes comprarte una televisión? Oy, oy... ¿Y no miras telenovelas tú? ¿Y cómo te enteras de lo que pasa en el mundo? ¿No miras las noticias? Ay, la italiana (Rosa, 26 de junio de 2012).

Empiezo a reflexionar sobre los comentarios de Rosa. Todos transmiten su estupor al enterarse que - utilizando una terminología bourdieuana - mi capital económico es

inversamente proporcional a mi capital cultural. El hecho de no tener una televisión como ella, o de vivir en un entresuelo en no muy buenas condiciones de habitabilidad (con poca luz natural, con mucha humedad y con vista a un patio que se había convertido en el basurero de la finca), son elementos que desestabilizan el imaginario que Rosa se había construido sobre de mí, sobre la “escritora”, “intelectual”, “antropóloga” que está investigando sobre el trabajo sexual en el Raval.

Recuerdo la teoría del campo de Bourdieu (1978; 1980; 1990) que considera la sociedad como un tablero de ajedrez. Los pequeños cuadros serían, para el sociólogo francés, los espacios (campos) en los que se dan unas relaciones específicas de poder donde juegan los diferentes ámbitos (capitales) de lo social, desde lo económico, lo cultural, lo político, lo jurídico hasta lo simbólico. Cada campo representaría una estructura específica que tiene unos límites que pueden ser nítidos o borrosos dependiendo de su independencia o interrelación con otros campos. Ahora bien, invitar Rosa en mi casa habría significado una transición entre campos: desde el barrio hacia la casa. El dejar una dimensión pública para entrar en una privada, habría generado otro tipo de confrontación con Rosa, justamente porque se habrían hecho evidentes diferentes capitales. Podríamos decir que nuestras posiciones en el campo domestico no son tan opuestas. Diferentes ocupaciones (ella trabajadora sexual, yo investigadora) y diferentes procedencias (ella sudamericana, yo italiana), pero ambas, en esto momento, compartimos las mismas condiciones de degrado que supone vivir en el Raval y, al mismo tiempo, el mismo amor para nuestro barrio, alimentado por el capital social que Rosa y yo hemos ido acumulando en los años:

ROSA: Mmm, ¿has hecho tu estos ñoquis?

LIVIA: Sí. ¿Te gustan?

ROSA: Sí, me gustan. Muchas gracias por la invitación.

LIVIA: Gracias a ti por venir. Sabes, este piso es un poco viejo y tiene sus problemas, pero me gusta porque es la primera vez que vivo sola, y en

Barcelona vivir sola es imposible. Me ofrecieron este piso y decidí probar. Además, me gusta vivir en este barrio. Vivo cerca de la universidad, tengo mis amistades aquí... ¿Y a ti te gusta vivir en el Raval?

ROSA: Claro que me gusta vivir en el Raval. Es un barrio popular, me entiendes. Aquí tengo mis amigas, mi peluquería, mis clientes. Aquí todos nos conocemos y nos ayudamos como podemos. Somos una familia. Además, es barato el alquiler aquí. Lo único malo es la policía... Pero nosotras seguimos como reinas en la calle. Somos guapas. Somos ñocas. ¡Viva el ñoco y la ñoca! [ríe].

(26 de junio de 2012).

La comida sigue, condimentada de mucha alegría. Miro a Rosa cómodamente sentada en mi sofá, hablando sobre la condición de precariedad y acoso que vive por parte de la policía, pero riéndose. Sus ojos color almendra se hacen aún más vivaces cuando ríe, aunque dejan entrever preocupación y un cierto desaliento. Me pide un abanico. Le digo que si quiere puede utilizar uno de los libros que están al lado del sofá para ventilarse un poco. Casualmente, toma *Cotidianas*, un poemario de Mario Benedetti. Y escuchando las risas de Rosa, me recuerdo de unos versos de su última poesía que he leído:

Defender la alegría como una trinchera,
defenderla del escándalo y la rutina,
de la miseria y los miserables
de las ausencias transitorias
y las definitivas.

defender la alegría como un principio
defenderla del pasmo y las pesadillas
de los neutrales y de los neutrones
de las dulces infamias
y los graves diagnósticos

defender la alegría como una bandera
defenderla del rayo y la melancolía
de los ingenuos y de los canallas
de la retórica y los paros cardiacos
de las endemias y las academias

defender la alegría como un destino
defenderla del fuego y de los bomberos
de los suicidas y los homicidas
de las vacaciones y del agobio
de la obligación de estar alegres

defender la alegría como una certeza
defenderla del óxido y la roña
de la famosa pátina del tiempo
del relente y del oportunismo
de los proxenetas de la risa

defender la alegría como un derecho
defenderla de dios y del invierno
de las mayúsculas y de la muerte
de los apellidos y las lástimas
del azar
y también de la alegría.

(Benedetti, 1979: 62-63)

6.1.2. Hay que reírse del miedo que la vida tendría que darnos.

En su origen el *humor* es algo que se encarna en el cuerpo, tal y como lo refleja el término latino humor: “Humor significa líquido, humedad, agua, lo más consustancial al cuerpo humano y a la vida, que no tiene forma en sí misma, sino que es la forma del recipiente que lo contiene” (Bernárdez, 2001: 16-17). La risa, entonces, es un fenómeno corporal. Así hablaba Descartes en *Las pasiones del alma*:

La risa consiste en el hecho de que la sangre, que procede del orificio derecho del corazón por la vena arterial, hincha los pulmones repentina y repetidamente, obligando al aire que contienen a constreñirse y a salir de ellos impetuosamente por la tráquea, donde forma una expresión inarticulada y explosiva, y los pulmones, al expandirse igualmente conforme sale el aire, ponen en movimiento todos los músculos del diafragma desde el pecho al cuello, con lo que causan el movimiento en los músculos faciales, que tienen cierta relación con ellos. Esa acción del rostro con esa voz explosiva e inarticulada es lo que llamamos risa (Descartes, 1649/2006: 23-24).

La risa sería entonces, según Descartes, una explosión expresada con el cuerpo. Pero es necesario ir más allá de esta visión puramente racionalista – quizás en dirección opuesta – para entender la risa como arma subjetiva de empoderamiento, necesaria para no implosionar y para no rendirse frente una situación de precariedad y vulnerabilidad como la que vive Rosa junto a todas las trabajadoras sexuales del Raval. Las risas rompen las barreras entre lo profano y lo sagrado, entre lo popular y lo formal, lo carnal y lo espiritual, el orden y el caos y entre la tradición y la innovación, creando códigos compartidos. Reírse de sí misma y auto ironizar son estrategias que sirven para revolver una condición: de víctima a luchadora. Son herramientas de agencia y empoderamiento utilizadas también por los colectivos estigmatizados para huir de la representación estereotipada de víctimas o marginados sociales (Allué, 2008).

Saliendo de la perspectiva racionalista y naturalista que las entienden como procesos

puramente fisiológicos, las risas son instrumentos canalizadores de relaciones, son relaciones. Productos de construcciones sociales y culturales, se expresan a través de códigos compartidos, creando un lenguaje común. Como diría Alison Jaggar, “la experiencia individual es simultáneamente experiencia social” (1992: 151). Reírse se convierte en herramienta de resistencia y, podríamos decir, de contra-poder. Pero solo con una condición: hay que reírse juntas. Y es así que, también en el segundo encuentro que tengo con Rosa en mi casa, las risas llenan muchos gigabytes de la memoria de mi grabadora:

ROSA: Mira, todo vá fatal..., pero fatal fatal fatal. Ahora multan más los tíos..., así se asustan y nosotras quedamos sin zukizuki fuki-fuki, chupar, follar [con tono sexy] ¿Me entiendes? Y sin dinero... ¿qué hago yo? Si no tengo para pagar la habitación, la dueña me echa a la calle y no es posible que una Madame Rococó [arreglándose el pelo] como yo esté en la calle, ¿no? Pero si la situación va empeorar mucho, lo tengo clarísimo..., o me voy en mi país como ya te dije, ¿no?, ¿te acuerdas que te lo dije?

LIVIA: Si, sí, me acuerdo... [con atención].

ROSA: O si no pienso ofrecer servicios con mi cuerpo, con mi chocho, a otras ciudades, no sé, Madrid, Canarias o Málaga...Aparte, pienso viajar, pero, como te dije, es solo pensar porque si no tengo dinero para pagar la habitación tampoco tengo para viajar, ¿no? Pero pensar está bien, ayuda a estar con la cabeza fresca...Así es Livia María del Carmen... [toma la lata de *Aquarius* que estaba en la mesita de noche y bebe un poco].

LIVIA: Pues, volviendo al tema de las calles...Cuéntame más...Como está la situación en las calles...

ROSA: [interrumpiéndome] Sí, sí, soy puta pero no tonta, que no hace falta que me repitas las cosas un millón de veces...Ay, italianos, italianos [con tono de broma]... Qué pesados... [ríe]. Ahora entiendo por qué en tu

casa no tienes la televisión. ¿A qué te sirve? Tu eres capaz de hablar también a las paredes [ríe]. La calle, en la calle hay mucho estrés. La policía molesta, de día de noche. Le gusta fastidiar, ¿Me entiendes? Más que la policía, fastidian los vecinos. Antes no, pasaban, saludaban: Hola, ¿qué tal reina? Ahora no, los nuevos vecinos no nos quieren...Un barrio digno dicen, *volem un barri digno* se dice ¿no?

LIVIA: Sí, volem un barri digne...

ROSA: Pero todos somos dignos, ¿no? No es que se uno es ladrón es menos digno de un abogado...Mira, yo hago este trabajo hace treinta años..., pero no es que por eso soy menos digna que tú, ¿no?

LIVIA: No...

ROSA: Así es Livia María del Carmen...

LIVIA: No sé cómo haces a estar siempre de buen humor a pesar de todo...

ROSA: Es algo que aprendí con mi trabajo. Si quieres que un cliente venga hacia ti, hay que ir siempre sonriendo... ¿Quién quiere acostarse con una puta triste? Más allá de esto, para cualquier trabajo y si quieres que la vida te vaya bien, hay que tener buena cara y hay que esforzarse un poco de estar con el ánimo arriba, si no te agarra la depresión, ¿me entiendes? Y no podemos estar de bajón. Porque mira, si quieres que la vida te sonría, tu primero tienes que sonreír a la vida [hace una gran sonrisa]. Y te diré más cosas, Madame Chince, ...

LIVIA: ¿Por qué me llamas Madame Chince? [interrumpiendo].

ROSA: Porque tú, como yo, vivimos en el medio de ratones, cucarachas y cinches, pero no por eso dejamos de ser señoras, madamas [ríe].

LIVIA: [ríe].

ROSA: Entonces, ¿qué te estaba diciendo? Tú siempre a interrumpir [ríe]. Que hay que reír siempre, y sobre todo reírse de una misma, no tomarse muy en serio porque un día te puede ir bien y otro día mal y si no sabes tomarte la vida con ironía, ¿qué haces el día que te va todo mal?, ¿Te suicidas? Mira, los políticos y estos que crean las multas, quieren que tengamos miedo...Pero, ¿sabes que te digo? Que yo no voy a la calle a llorar. Yo me río. Porque hay que reírse del miedo que la vida tendría que darnos.

(12 de julio de 2012).

Rosa mira su reloj y me dice que ya es tarde y que se tiene que ir. Después de dos horas de charla y risas acompañadas de helado de limón, Rosa ya tiene que volver a su casa para arreglarse antes de bajar a la calle y empezar a trabajar. Antes de irse, mira en su bolso y saca un preservativo. “Los dan gratis en APIP”, comenta. “Te lo regalo para tus noches de fuky fuky zuky zuky, jajaja”. Luego, se pone sus sandalias que había dejado en el recibidor. La agradezco, riéndome, y nos despedimos en esta tarde de verano calurosa. Antes de irse, me dice si podemos quedar mejor en su casa para la próxima entrevista, así ella se siente más cómoda para hacer la siesta o para arreglarse antes de su trabajo. Le digo que sí y la agradezco nuevamente por su tiempo y por su alegría. “Acompáñame hasta la calle, Madame Chinche, no será que me coma algún ratón...Uhhhh”. Bajamos juntas las pocas escaleras que conducen a la calle y allí nos despedimos. “¿Qué haces encerrada en casa?”, comenta Rosa, “Sal a las fiestas⁵⁴ y baila un poco de flamenco...Y recuérdate de Rosita y de mi regalo si te llevas alguien esta noche jajaja”.

⁵⁴ Rosa se refiere a las fiestas populares del Raval, que cada año se celebran el segundo fin de semana de julio.

6.2. En casa de Rosa

6.2.1. Por amor, me había convertido en puta gratis.

*Hola como va te espero en mi casa p la entrevista
mañana vente si quieres después de la comida vesos*

Este es el mensaje que me envía Rosa a mi móvil algunos días después. Me pongo muy contenta. Las primeras semanas de trabajo de campo tenía que llamar varias veces para tener un encuentro con Rosa, ahora, en cambio, es ella que me comunica su disponibilidad para quedar en su casa para una entrevista. La mañana siguiente me levanto pensando en que temáticas tratar con ella. Creo que ya ha llegado el momento de ir un poco más en profundidad y, si las circunstancias se prestan, ir caminando por sendas más personales e intentar ir más allá de lo que parece una constante en las entrevistas con esta mujer: la situación de brutalidad policial presente en las calles del Raval, ejercida hacia las trabajadoras sexuales y hacia el barrio entero.

Como algo y salgo para acudir a tiempo a la cita con Rosa. Son las 16 horas del 21 de julio de 2012. El cemento de la calle Riereta arde. Observo unos turistas (parecen ser franceses por el acento) que se han atrevido a cruzar la Rambla de las Flores y que (no) se confunden con la multitud de gente que sale de la mezquita ubicada en la esquina entre la calle Riereta y la calle Sant Pacià. Tomo la calle San Rafael. Al lado derecho, una decena de chicos – sobre todo de precedencia india o pakistaní – juegan a pelota en el descampado recuperado por los vecinos y transformado en campo de básquet y de fútbol. Pongo la mirada hacia el otro lado de la calle y me doy cuenta que las ventanas del centro social Barrilonia⁵⁵ están tapiadas. ¿Qué pasa? La melodía de una guitarra que entona “Gracias a la vida” de Violeta Parra me conduce hacia la Rambla del Raval. Sentadas en el suelo, en círculo, hay una quincena de personas de edad comprendida entre veinte y treinta y cinco años. Algunas comen, otras cantan. Me acerco a Lucía, la

⁵⁵ Ye he recordado en el tercer capítulo que el Barrilonia había sido okupado en el 2009 como espacio colectivo. El espacio aglutinaba diferentes luchas, todas con una fuerte impronta anti-capitalista, anti-colonialista, anti-patriarcal, anti-sexista y transfeminista. En la planta baja se organizaban actividades abiertas al barrio como charlas informativas y talleres (de dibujo, percusiones, danza, etc).

chica que está repartiendo la comida y que conozco, y le pregunto qué ha pasado. “Date la vuelta”, me dice, “Nos han desalojado”. Miro hacia atrás y la entrada del centro ocupado Barrilonia, así como todas las puertas de sus balcones, están tapiadas.

El Barrilonia: otro caso más que evidencia una lógica capitalista que se apodera de cada rincón de lucha popular autogestionada. Tapiando resistencias colectivas, la alianza entre urbanismo y capitalismo oscurece los últimos intentos de ocupación también en el barrio del Raval. Me gustaría quedarme para apoyar las vecinas de Barrilonia. Recuerdo con nostalgia las interminables charlas sobre el Raval, la revuelta zapatista, el colonialismo...Pero no puedo entretenerme para no llegar tarde a la cita con Rosa. Me despido de Lucía y camino hacia la calle d'En Robador.

Esta es la segunda vez que voy a visitar Rosa en su casa. Me recibe Pepa, su compañera de piso, una mujer de más o menos cincuenta y cinco años, con expresión alegre y gafas grandes. “Rosa está haciendo la siesta, ahora voy a despertarla”, así comenta. He llegado demasiado pronto, pienso. Pero ya viene Rosa. Con una bata casi transparente y la expresión de quien todavía está durmiendo, me hace una señal de ir a su habitación. “Déjame dormir un ratito más. Tu tumbate si quieres conmigo y haz tu siesta también”. Me quito las chanclas y me tumbo, mientras ella sigue durmiendo. Me siento entre agradecida y perturbada. No puedo dormir y así saco mi libreta y me pongo a observar:

Cuarto de Rosa. Día 21 de julio, horas 16.30. La televisión – muy grande - está encendida en modo silencioso. Eso me permite escuchar un trasfondo de voces y risas proveniente de la cocina, entre las que reconozco la voz alegre y sonora de la Pepa. Se despierta el perrito de Rosa, que estaba durmiendo también en un rincón, debajo de una vieja silla de madera. Me fijo en los objetos que tiene encima de la televisión. En el medio una estatuilla que representa el Coliseum romano. A los dos lados dos fotos, colocadas dentro de dos marcos en plata. En una está Rosa, llevando un vestido negro elegante y adherente, dos pendientes de perlas blancas y su melena rubia recogida. Parece estar participando a un concurso de belleza. Lo deduzco porque cerca de ella, en la foto, aparece una chica con una

banda en la que se lee “Miss amistad”. En la otra foto está un joven, alto y robusto. Por sus rasgos parece ser de Europa del este...

-diario de campo, 21 de julio de 2102 -

Se despierta Rosa y cierro mi cuaderno de notas de campo. Ella se levanta de la cama y empieza a cantar:

ROSA: Y que hago yo sin tus lindos labios y que hago yo si no escucho tu voz [cantando].

LIVIA: ¿De quién es esta canción?

ROSA: ¿Eh? Esta canción es de Zacarías Ferreira, sí mi amor [acariciando su perrito].

LIVIA: ¿Cómo se llama tu perrito?

ROSA: Chanel

LIVIA: Ah, cómo la botella de perfume que tiene en tu mesita de noche...

ROSA: Cómo eres de atenta [con cara sorprendida]. Él es mi niño. Ya es un poco mayor, pero siempre mi niño.

LIVIA: Se ve muy tranquilo... ¿Dormiste bien Rosa?

ROSA: Sí, mi amor

LIVIA: ¿Y qué soñaste?

ROSA: Ay, qué preguntas, no me acuerdo...Pero si tenemos que hablar de sueños, pues te cuento de un sueño que tengo cuando estoy despierta, no cuando estoy dormida [riéndose y bostezando]. A veces sueño que soy una persona algo importante de aquí, de España, del gobierno...Entonces sueño de hacer muchas cosas para las trabajadoras del sexo. Primeramente, las ubicaría en un sitio, buscaría en donde estén bien ubicadas, que no sean acosadas por la policía ni nada, ¿me entiendes? Como existe por ejemplo en Holanda, Alemania, que hay vitrinas... Hay sitios como en Suiza donde las chicas trabajan, pagan su seguridad social y por esto no son molestadas. ¿A condición? Legalizaría la prostitución...

LIVIA: ¿Me puedes contar un poco cuando era en Holanda como era?

ROSA: En Holanda era diferente, porque en Holanda hay vitrinas, diremos escaparates. Se trabaja por turnos allí. Desde las siete de la mañana hasta la siete de la noche yo hacía. Me ganaba cien florines cuando eran florines. Entonces la policía no te molesta para nada, tú estás en tu escaparate, así, sexy, vienen los clientes que te solicitan. Luego tu abres tu vitrina, tu puerta donde hay una cortina, la corres y trabajas dentro con el cliente. Entonces hay tranquilidad, las mujeres no las molestan para nada, ¿Por qué? Porque están pagando impuestos. Eso es mi sueño.

LIVIA: Gracias por compartirlo, Rosa. Una cosa, cambiando de tema, ¿Quién es el chico de la foto?

ROSA: Mi novio.

LIVIA: Ah, es verdad, ya me habías comentado que tienes novio...

ROSA: Sí, tengo novio...Es de Rumania y tiene 26 años. Ahora no podemos vernos mucho porque está en la Modelo. Voy dos sábados al mes a verlo. Dicen que en enero del próximo año va a salir...A ver si es verdad.

Yo le envió dinero y espero salga pronto. ¿Ahora entiendes por qué estoy preocupada y te hablo siempre de la policía? Porque el dinero que gano lo doy a mi madre, en Ecuador, que está enferma, y a mi novio, que está en la cárcel. ¿Cómo hago yo a ayudar mis seres queridos si me multan todo el rato?

LIVIA: Entiendo...Y dime, ¿cómo conociste a tu novio?

ROSA: Estaba trabajando en la calle, aquí abajo. Él me saludaba, pero nunca me había preguntado por un servicio. Yo le miraba con mis ojos bien pintados, así [me mira con seducción]..., pero nunca subía conmigo a la habitación. Un día me lo encontré en una fiesta aquí en casa y fuimos directamente a la cama. Nunca le pedí nada. Qué tonta, ¿no? Es verdad que cuando nos gusta alguien perdemos la razón, ¿no? Por amor me había convertido en puta gratis [risas].

(21 de julio de 2012).

Escucho Rosa hablar de su novio, emocionándose, y me pongo a pensar en las relaciones amorosas dentro del trabajo sexual. Su testimonio me enseña que, contrariamente al imaginario naturalizado de la prostitución, las trabajadoras sexuales pueden construir prácticas de cuidado y afecto, dentro o fuera de su oficio. Contrariamente a la visión moralista que alimenta las ideologías del feminismo abolicionista, el binomio trabajo sexual/amor dejaría entonces de ser una dicotomía. Las trabajadoras sexuales que ejercen su profesión en forma autónoma - es decir, sin “chulo” – son personas que tienen una red de relaciones afectivas como otras mujeres. Pueden tener amigas, novios, maridos, hijos...Y, claramente, pueden crear lazos de amistad/afecto/amor también con sus clientes, como puede pasar en cualquier otro trabajo.

Recuerdo las palabras de Montse Neira, trabajadora sexual en Barcelona y autora de

Una mala mujer. Durante una de sus presentaciones del libro⁵⁶, había subrayado la importancia de comparar el sexo sin dinero con el sexo con dinero y pensar que la única diferencia es el dinero. Ella decía que los hombres buscan sexo por placer o amor, fuera y dentro del trabajo sexual y así como dos personas se pueden enamorar fuera del trabajo sexual, también hay prostitutas que pueden enamorarse de clientes (y al revés). El trabajo sexual se convierte en un campo donde pueden desarrollarse relaciones de amor y de sexualidad similares a las que ocurren fuera del trabajo sexual.

Empiezo a darme cuenta que amor y trabajo sexual no solamente no viajan en binarios paralelos, sino que, cruzándose, activan la comprensión de nuevas formas del amor respecto a las que la sociedad patriarcal nos impone. Es necesario, en este sentido, repensar, también desde las ciencias sociales, no solamente el trabajo sexual, sino también el amor. En este sentido cabe señalar que, si el amor ha sido objeto de estudio en muchas disciplinas (literatura, arte, música, sobre todo), en las ciencias sociales todavía parece ser un campo poco explorado. Dejarle un aura de misterio e intangibilidad podría ser, quizás, una estrategia para reforzar la visión romántica que se ha construido alrededor de él, como algo mágico e irracional. Dentro de esta urgencia de un análisis feminista sobre el fenómeno del amor, esenciales son las aportaciones de Mari Luz Esteban. Para ella el amor no sería solamente un instrumento marcador de las violencias de género, sino también una forma de interacción y comunicación:

En general, se asume el amor como un fenómeno multidimensional donde se entrecruzan diversos elementos y niveles de la “realidad” social. Es decir, se entiende que el amor incorpora aspectos emocionales, afectivos, discursivos, pero también sociológicos, socioculturales y económicos. Partiendo de esta multidimensionalidad, encontramos interpretaciones del amor como ideología que sirve como instrumento de opresión de las mujeres o, al mismo tiempo, como hijo de las emociones, por esto vehículo corporal y social a la vez: por un lado, tendríamos ese amor que es por definición un mecanismo cultural poderosísimo de construcción de subordinaciones y sometimientos de género

⁵⁶ Se trata de la presentación de *Una mala mujer*, que tuvo lugar en el Corte Inglés el día 23/2/2012.

pero también de clase, de etnia...; pero por otro, el amor sería un fenómeno complejo que involucra directamente el cuerpo, articula pensamiento, emoción y acción, e invita a la reciprocidad pero al mismo tiempo puede llegar (acaso) a superarla; el amor, por tanto, como una forma de interacción entre los humanos, una forma de inmanencia que a veces se prolonga en el tiempo, una expansión voluptuosa que incita al placer y la comunicación (Esteban, 2011: 33).

Placer, amor, cuerpo, emociones..., todos elementos que encontramos también en el trabajo sexual y/o en la vida de las sex workers. Así como escribe Montse Neira en su libro:

Hay hombres con los que me he dejado llevar, perdiendo totalmente los sentidos. Han podido disfrutar de mi cuerpo caliente, de esa piel que quema, de esa respiración agitada: me han oído gritarles pidiéndoles más. Con otros he tenido y tengo una relación en la que se combina el sexo y el afecto y, a veces, simplemente compañía, hablar y escuchar. (Neira, 2012: 92).

Mis reflexiones sobre este asunto se van enredando hasta que escucho la voz de Rosa:

ROSA: La italiana ha caído en hipnosis [ríe] ¿Estás?

LIVIA: Sí, perdona, estaba pensando...

ROSA: Ah, estas intelectuales [ríe].

(21 de julio de 2012).

Seguimos hablando sobre su novio y sus ganas de que salga de la cárcel pronto; sobre sus amigas y la complicidad que se instaura entre trabajadoras sexuales; sobre sus compañeras de piso y sobre las fiestas que organizan en casa; sobre su madre, sus hermanos y la nostalgia; sobre su perrito Chanel y lo importante que es para ella...De repente tocan a la puerta de la habitación de Rosa. Es Tania, su otra compañera de piso.

Tiene entre las manos unas prendas de colores muy vivos y nos pide consejo sobre cuales ponerse para irse a trabajar. Ella también, como Rosa, pasa sus tardes y sus noches en la calle d'En Robador. Rosa también tiene que arreglarse para ir a trabajar. Nos despedimos entonces y me pregunta si un día puedo ir a visitarla más tarde para ayudarla a arreglarse antes de bajar a la calle. Y es así que, al cabo de unas semanas, allí estoy otra vez.

6.2.2. Me siento como Shakira bailando el Waka Waka

Ya casi he llegado a casa de Rosa. Son las 18 horas de la tarde y todavía hace mucho calor. Decido pararme en algún bar para tomar algo refrescante. El primer bar que encuentro saliendo de la calle Sant Rafael es el bar Alegría, al número 29 de calle d'En Robador. No podía tener un nombre más acertado. En cuanto entro, la música de la jukebox me da la bienvenida. Reconozco la voz de Peret cantando “Es preferible reír que llorar”. Tres mujeres, muy probablemente españolas, que ya había visto trabajar en la calle d'En Robador junto con Rosa, bailan y se ríen cerca de la barra. En una mesita de madera, dos señores de más o menos sesenta años, están tomando una mediana y tocan sus palmas al ritmo de la rumba catalana. Son todas caras conocidas, protagonistas de esta calle, santa y puta a la vez.

El bar Alegría es conocido como “bar de putas”⁵⁷, es decir como lugar donde las trabajadoras sexuales pactan servicios sexuales estando cómodamente sentadas en la mesita del bar en lugar de estar de pie en la calle y estar entonces expuestas a las inclemencias del tiempo, a los chorros de agua de las furgonetas de BCNeta y a las multas de las guardias urbanas. Tengo que decir que si al principio de la investigación me sentía incomoda entrar en bares como estos, ahora ya no tengo de qué preocuparme: tanto los clientes habituales de la calle como las trabajadoras sexuales ya saben que soy “la amiga de Rosa”, “la intelectual”, y que camino arriba y abajo de esta calle con mi libreta en la mano para escribir un libro.

⁵⁷ Los otros bares de prostitución que se encuentran en calle d'En Robador son el bar Andalucía, el bar Filmex y el Coyote.

Llega la señora Montse, la mujer que gestiona el bar, y pido un quinto. Poniendo los pies en el suelo lleno de serrines y a ritmo de música, me acuerdo de la primera vez que vine a esta calle... Un oscilar entre el miedo de que me pudiera pasar algo malo y la curiosidad. No imaginaba, en cambio, que en poco tiempo hubiera podido encariñarme tanto de una calle, de esta calle y de toda la gente que la hace digna. Entra un señor anciano, pelo blanco y hombros curvados. Lo había visto en la manifestación de las Putas Indignadas el 26 de abril. Él, cómo cliente habitual de esta calle, está en contra de la Ordenanza del Civismo que, a partir del 2012, multa también a los clientes. Nos saludamos con un “Hola, ¿qué tal?”, y me empieza a hablar:

CLIENTE: ¿No estas con Rosa hoy?

LIVIA: Sí, ahora justo voy con ella. Solo que tenía sed y vine por aquí.

CLIENTE: ¡Bien hecho! Mira que ambientazo hay aquí. ¿Sabes por qué vengo aquí? [acercándose a las mujeres que bailan].

LIVIA: No.

CLIENTE: ¡Porque estas chicas me encantan! Si estoy triste las busco y pasan todas mis penas. Además, soy viudo y no quiero encontrar otra esposa. Entonces lo que me queda para no morir de tristeza es estar con ellas... [baila con las mujeres].

(8 de agosto de 2012).

Acabo mi quinto y pago. Saludo a mis vecinas de barrio y voy a tocar a la puerta de Rosa para compartir sus momentos ritualísticos de preparación antes del trabajo. Rosa me espera en la puerta con el pelo mojado y con una gran sonrisa. Cuando le doy un beso en la mejilla para saludarla, al acercarme a su rostro, un olor de vainilla y de fresa me recuerdan los aromas de unos bombones. Entro y estos aromas quedan sofocados por un olor de pescado frito que viene desde la cocina. Vamos hacia su habitación. Rosa me pregunta cómo estoy y si le puedo estirar el pelo con la plancha:

LIVIA: ¿Con este calor quieres usar la plancha?

ROSA: Claro que sí, siempre hay que bajar a la calle bien arregladita, de verano, invierno, otoño y primavera [ríe].

ROSA: Ah, pues, hacemos así, tú me planchas y yo te cuento cosas para tu libro antes de bajar en la calle. Así no perdemos tiempo, ¿ok?

LIVIA: Sí...

ROSA: Entonces a las siete de la noche bajo. Antes, como a la seis, me ducho y empiezo a arreglarme...

LIVIA: ¿Y con qué te duchas?

ROSA: ¡Con leche! Con agua, ¿no? ¿Con qué crees que me ducho? [risas].

LIVIA: [risas].

ROSA: Me ducho con mi jabón que huele a fresa y vainilla... Luego me siento aquí [delante de un espejo y cerca de su mesita de noche, donde tiene todos sus productos de belleza] y empiezo a maquillarme, me pongo bien guapa. Luego me seco, me pongo crema en todo el cuerpo. Y me pongo la ropa con la que voy a trabajar, mi blusita, mi faldita... Después me peino... Depende, a veces me pongo el pelo suelto, a veces me hago un moño. ¡¡¡¡Ay, me estás quemando!!!! [quitándose la mano de su pelo]

LIVIA: ¡¡¡Lo siento!!!

ROSA: Ya, espera, hago yo sola, quizás es mejor [ríe y acaba de plancharse el último mechón que faltaba]. Entonces, luego me acerco [se acerca a su mesita de noche] y elijo el perfume... Hago así: tin tin tin tin tin [toca con el

dedo los distintos frasquitos de perfume] y lo que sale me pongo.

LIVIA: [risas].

ROSA: [risas]. Tengo Chanel, Dolce Gabbana, el perfume de Shakira, el de Rihanna, ...

LIVIA: ¿Quién es Rihanna?

ROSA: ¿Cómo? ¿No sabes quién es Rhianna? Ah, es verdad, tú no tienes televisión. Mira yo, que soy puta, que televisión tan grande tengo [me enseña su televisión con su inmensa pantalla que sigue encendida en la primera cadena, siempre en modo silencio].

LIVIA: Dime, ¿dónde compras estos perfumes?

ROSA: En la perfumería Julia, en Portal del Ángel. También voy a Bershka, a H&M, Pimkie... Bueno, no, Pimkie no, porque hay muchas cosas de colores y parezco un payaso si me visto así... Me gusta ir a comprarme la ropa y vestirme toda sexy...Yo he nacido en Calle 18 en Guayaquil, una calle donde hay mucho trabajo sexual, como sería aquí calle d'En Robador, ¿me entiendes? Y naciendo en un barrio de puterío, desde pequeña miraba las mujeres guapas y sexys con curiosidad y ganas de acercarse a este mundo...

LIVIA: Entiendo...Y cuéntame, ¿Tú te sientes sexy? ¿Cómo te sientes con tu cuerpo?

ROSA: Yo con mi cuerpo me siento muy bien...Me siento como una doncella...Me siento como Shakira bailando el Waka Waka... [empieza a cantar la canción].

ROSA: ¿De qué color quieres el esmalte?

LIVIA: Transparente, gracias, nunca me pongo estas cosas.

ROSA: ¡¡No tengo transparente!! Ay, Livia María del Carmen, ¿cómo que no pones estas cosas? Rojo te le lo doy, rojo, a ver si encuentras novio [ríe].
(8/8/2012).

Observo el rostro de Rosa, bien maquillado. Las pestañas postizas y la línea tatuada de las cejas ponen en releve la mirada, mientras que el contorno de los labios tatuado permanentemente, acentúa la forma de su boca. Fundamental, en el trabajo sexual, es seducir. Aparecer. Dejarse mirar y mirar. Y eso sobre todo cuando se trata de mostrarse en el espacio público, delante de muchos transeúntes, todos potenciales clientes. La provocación que las mujeres realizan para atraer a sus clientes es aquel juego erótico de la casi-desnudez; del ver no-ver; del enseñar y ocultar.

Me pongo a pensar que la visualidad y el performance parece ser entonces elementos constitutivos del trabajo sexual. El ritual estético de preparación antes de bajar a la calle, separaría y relacionaría entonces la esfera de lo privado de la de lo público. En la primera caerían todos los elementos más personales e íntimos, aquellos que no son necesariamente conocidos por los clientes, como el verdadero nombre, la edad, el propio aspecto, etc.; mientras que en la segunda dimensión se encuentran los elementos performativos: el nombre de trabajo, el aspecto seductor y sexy, etc.

Hay similitudes entre el rito y la acción del teatro y del juego, que en el idioma inglés son también similitudes etimológicas (*to play* significa jugar y también recitar). El rito es una acción performática y por eso dotada de poder epifánico. El dramatizar los cambios de la sociedad gracias a la inversión de las reglas establecidas parece tener las mismas dinámicas teatrales de la inversión del cotidiano y del ingreso a un espacio extra-cotidiano (Turner, 1969/2000). ¿Los rituales estéticos incorporados por las trabajadoras sexuales, no serían entonces, en este sentido, una expresión performativizada que marca el paso entre una dimensión cotidiana y una extra-

cotidiana, entre la concepción naturalizada de la “buena” mujer (madre, ama de casa, esposa) y aquella de la “mala” mujer? ¿No podrían entenderse los rituales de preparación, según esta perspectiva, prácticas de empoderamiento que desafían el estigma mismo de la mala mujer, justamente porque lo refuerzan y lo lleva a su máxima potencia mediante un acto que se manifiesta desde y para el cuerpo? ¿El erotismo y la seducción se transformarían entonces en armas de resistencia y agencia?

La palabra agencia deriva del verbo latino ago, agis, agere que significa hacer. El concepto de la agencia desafía la hegemonía de lo normativo encontrando su potencia en la práctica transformadora que desvela una continuidad entre colectivo y subjetivo, o, mejor dicho, entre colectividad y subjetividad. El cuerpo, y también el cuerpo de la trabajadora sexual, sería entonces canalizador de agencia, espacio de ritual, lugar donde las relaciones culturales y sociales viven (Esteban, 2004; Le Breton, 1990/2002; Csordas; 1994).

Me miro las manos. Ya se ha secado el esmalte que me ha puesto Rosa. Y ya Rosa está lista para bajar a la calle: un vestido ajustado color negro y con un grande escote, unas sandalias con tacones y un abanico color rojo, Rosa está lista para ir a trabajar. Un pintalabios rosa brillante en los labios, los ojos bien maquillados con sombra de ojos verde y unos pendientes de perlas: la “mala” mujer ya entra en acción, allí, abajo, en la calle.

6.2.3. Rezo para que me vengan más clientes y menos multas.

¿No son innumerables los que han tenido que experimentar el mundo exterior como un conjunto de incidentes destructores de esferas? ¿No es el exterior perforante, arrollador, desguarneciente siempre más impasible y fuerte que cualquier construcción del mundo interior? (Sloterdijk, 2011:142).

También para las trabajadoras sexuales el afuera estaría constituido por la calle. Espacio

de trabajo (es en las aceras que pactan sus servicios sexuales con los clientes), de encuentro y de resistencia, la calle, puede, pero, transformarse también en espacio amenazador, escenario de la violencia policial que se expresa con multas y acosos. Frente a una realidad hostil, la casa constituiría entonces una esfera, un espacio de protección, “de simpatía, de afinación y participación” (Sloterdijk, 2003: 9) ante el exterior.

Los encuentros en casa de Rosa me hacen reflexionar justamente sobre este asunto, sobre la casa como autocobijo. Es allí, dentro de las paredes hogareñas, que ella construye prácticas ritualísticas y estrategias de autocuidado para resistir a un exterior muchas a veces amenazador y estigmatizador. Así, dialogamos una tarde en su casa:

LIVIA: Cuéntame un poco de tu altar...

ROSA: Lo que está vestido de rojo es el Santo Niño. Para Navidad y Día de Reyes, en Guayaquil, ponemos pesebres en nuestras casas y un Niño Dios o Santo Niño, como quieras llamarlo. El Niño duerme desnudo en la cuna hasta el día 24 de diciembre cuando lo cubrimos con un vestido. Normalmente este Niño [indicando el Santo Niño de su altar] se pone en Navidad y luego, pasadas las fiestas, se quita. Pero yo lo tengo aquí en mi altar todos los días del año porque quiero que me cuide todos los días del año.

LIVIA: ¿Eres católica?

ROSA: Yo soy muy católica...Cada tarde, después de haberme arreglado y antes de bajar a la calle, me pongo a rezar con mis santitos.

LIVIA: Antes de bajar a la calle te pones a rezar... ¿para qué?

ROSA: Para que el Santo Niño me cuide y para que no me pase nada en la calle y poder así volver en mi casa tal como bajé [con voz conmovida], ¿me

entiendes?

LIVIA: Sí, te entiendo...Pero, ¿te refieres a que no te pase nada con los clientes?

ROSA: Jaja. Que va. Rezo para que me vengan más clientes y menos multas [ríe y llora a la vez].

(16 de septiembre de 2012).

Rosa toma la caja de cerillas, enciende una y prende una vela roja que está al lado de una estatuilla de la Virgen María. Se para delante de su altar, mirando el Niño Jesús, con sus brazos abiertos y su vestido de tela roja. Murmura algo con voz baja, como si fuera una oración, y cierra los ojos unos instantes. La observo y me pregunto: ¿Cómo conciliar la crítica a la moral católica con un altar dedicado a la Virgen María?, ¿Por qué el rezar se transforma en una práctica de resistencia o de autocuidado?

En la página veintisiete de *Lo sagrado y lo profano* el filósofo Mircea Eliade así dice:

[...] La revelación de un espacio sagrado permite obtener “un punto fijo”, orientarse en la homogeneidad caótica, “fundar el Mundo” y vivir realmente. Por el contrario, la experiencia profana mantiene la homogeneidad y, por consiguiente, la relatividad del espacio. Toda orientación verdadera desaparece, pues “el punto fijo” no goza ya de un estatuto ontológico único: aparece y desaparece según las necesidades cotidianas. A decir verdad, ya no hay “Mundo”, sino tan sólo fragmentos de un universo roto, la masa amorfa de una infinidad de lugares más o menos neutros en los que se mueve el hombre bajo el imperio de las obligaciones de toda existencia integrada en una sociedad industrial (Eliade, 1956/1988: 27).

Quizás la acción ritualizada de rezar serviría a Rosa para encontrar un punto fijo dentro del caos y la fe constituiría una forma de autoprotección ante un afuera caótico y

profanado por la presencia de cuantos reparten multas, acosos e insultos. Según el diccionario de la Real Academia Española, profanar significa:

1. Tratar sin respeto algo que se considere sagrado
2. Dañar la honra de una persona o cosa con palabras o hechos
3. Deslucir, desdorar, deshorrar, prostituir, hacer uso indigno

Ahora bien, miro el Santo Niño y pienso en que Rosa reza cada día para poder trabajar tranquila sin recibir multas y humillaciones, para poder dar dinero a su madre enferma y a su novio en la cárcel. ¿Quiénes entonces estarían deshonorando y prostituyendo la calle? ¿Las trabajadoras sexuales o las guardias urbanas? ¿Quiénes dañarían la honra de una persona con palabras o hechos? ¿Quiénes no respetarían algo tan sagrado como el trabajo mismo? ¿Dónde está lo sagrado y donde está lo profano?

Mucho se podría reflexionar sobre este asunto y muchas preguntas podrían convertirse en hipótesis para otras investigaciones. Ahora solamente quiero poner la atención en una aparente paradoja: la persecución de las trabajadoras sexuales bajo la lógica del bien sería una estrategia para justificar la misma persecución y sus expresiones de violencia. Es decir, construir y difundir un imaginario de peligrosidad, suciedad e inmoralidad alrededor de las trabajadoras sexuales, serviría a las políticas urbanísticas, empapadas de patriarcado, para operar en las arterias del Raval y extirpar estos sujetos considerados infectos. Bien lo cuenta Fernández en la introducción de su obra, *Matar al Chino*:

[...] Una epistemología del bien que serviría a las diferentes culturas de control vendría a establecer unos criterios de distinción entre lo que es verdadero o falso con relación al bien, a partir de su utilidad para llevar a cabo efectivamente las sucesivas intervenciones urbanísticas – y sobre lo urbano - del Raval (Fernández, 2014: 22).

“Perché il bene, a volte, è solo il modo in cui si fa chiamare chi è più forte”. Me retruena en la cabeza esta frase de la canción *A Trenta miglia di mare* de Assalti Frontali, un grupo italiano de rap militante. Traducida sería algo así: “Porque el bien, a veces, es

solamente la manera en que suele hacerse llamar quien se cree más fuerte”. Y pienso en Nietzsche, en su genealogía de la moral, en el rechazo de la moral y del bien como única condición de libertad, expresada finalmente por la figura del niño⁵⁸...

Ya son las 19.30 horas. Rosa tiene que ir a trabajar. Nos despedimos y me voy hacia la puerta de entrada. En el salón me encuentro con una decena de personas. Unas conversan, otras bailan a ritmo de salsa y cumbia. Parece una fiesta. La Pepa está preparando un cubata y me invita a uno. Lo acepto con gusto y me quedo un poco a bailar. A parte de la Pepa, Tania y la niña de cinco años que ya había visto al puti-vermut, las otras caras son nuevas. Dos chicos, que parecen magrebíes y tener aproximadamente treinta años, están jugando a un juego de mesa en un rincón. Una señora brasileña está haciendo unas trenzas a una chica, también ella de Brasil. Escuchando su conversación en portugués, deduzco que la chica es trabajadora sexual y que dentro de poco bajará a la calle. Pican a la puerta y entran más personas y más latas de cervezas. Acabo mi cubata, bailo un poco con la niña que parece muy divertida, y me voy. En la calle d’En Robador se escucha la canción *Ai se eu te pego!* de Michel Telò, salir desde la ventana de aquel salón. La fiesta sigue, o, mejor dicho, empieza.

⁵⁸ El camello, el león y el niño serían, para Nietzsche, los tres estadios del espíritu humano concebido por Zaratustra. Solamente en el último estadio el superhombre llegaría a una condición de libertad porque habría dejado el peso y las obligaciones de la moral cristiana del camello y, así mismo, la rebeldía feroz del león, para convertirse en niño creador y libre. Véase Nietzsche, Friedrich (1891/2011). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.

PARTE IV.
CORPOGRAFÍAS
ENTRE FUEGO Y LLAMAS



Ilustración 6.

Demolición de la casa okupada Barrilonia en calle Sant Rafael en el Raval de Barcelona.

Fecha: 5 de octubre de 2014. Fuente: propia.

CAPÍTULO VII.

DESCARNACIONES

Calle d'En Robador. Horas 17.30. Hay muy poca gente por las aceras en esta tarde de verano. El Robador 23 está cerrado. El King Rooster de la esquina también. Y el bar cerca de la mezquita también. Advierto un clima tenso y no me siento nada cómoda. Me fijo en los abanicos de las chicas: el movimiento continuo e hipnótico con el que los agitan entre sus manos parece una forma de descargar la preocupación que ellas mismas advierten. De repente, el ruido de la sirena de un coche patrulla captura las miradas de trabajadoras sexuales, clientes de los bares que han salido afuera a ver qué pasa, chatarreros, paseantes y cuantas transitan o disfrutan de esta calle. El coche frena de forma repentina y bajan los *mossos d'esquadra*. Son cinco y se lanzan como misiles dentro de los bares y en las aceras pidiendo documentación indiscriminadamente....

- diario de campo, 5 de julio de 2013 -

“Lo más profundo es la piel”. Así recitaba Paul Valery (1932/1988: 16). Es en las hendiduras de la piel donde la violencia de la legalidad se pone en acción dejando sus marcas indelebles. Es en los surcos estriados de la carne donde el control patriarcal exhibe obscenamente su supuesto poder. Es en las entrañas de las callejuelas llenas de intersticios donde irrumpe la avidez de excavadoras y grúas. El urbanismo se alía con el patriarcado para decidir cómo operar sobre la carne, como descarnar calles y cuerpos. Me parece bastante acertado utilizar el término *descarnación* para remitirme a esta acción que consiste en quitar la piel, marginalizar la carne, castigar el deseo y que encuentra en la urbe su escenario privilegiado de acción.

En la medida en que pasaban los meses en el campo, he podido darme cuenta de las dinámicas de descarnación de sectores de lo urbano de mano del capitalismo. Este desmembramiento corporal y espacial, que se manifiesta con furor en el Raval, es antes que todo un desmembramiento social, o, mejor dicho, un desmembramiento de lo social. Las políticas urbanísticas vienen activadas justamente con el objetivo de abortar, estigmatizándolas, cada forma de socialización. En palabras de Horta: “La rabia estigmatizadora se desata en el Raval con una voluntad purificadora de consecuencias imprevisibles” (Horta, 2010: 232).

Ser testimonio en primera persona de muchos actos de violencias puestos en marcha por urbanismo y patriarcado hacia quienes no encajan en las lógicas binarias del género y en las normas heteronormativas de la sexualidad en el Raval, me ofreció la ocasión para reflexionar sobre estas cuestiones: ¿Cómo operan los dispositivos de descarnación, es decir de discriminación, exclusión y violencia, hacia los cuerpos de las trabajadoras sexuales y hacia las calles donde ellas mismas trabajan? ¿Bajo cual apariencia y bajo cual objetivo se desplegarían dichos dispositivos? ¿Qué relaciones de poder sostienen o cuestionan el mapa urbano de la sexualidad? ¿Qué sistemas punitivos controlan la sexualidad? ¿Cómo la ley instauro la organización jerárquica de un orden espacial sobre la sexualidad en el Raval? ¿Cómo se manifiesta la transferencia entre calle y cuerpo en términos de estigma y violencias? ¿De qué artefacto monstruoso haría parte la brutalidad policial que se despliega en el Raval a través de acosos, agresiones, detenciones, redadas, homicidios?

Fue el estar allí, en el campo, que me permitió comprender la interseccionalidad entre violencia urbana y violencia de género que opera sobre cuerpos *indeseados* y calles *infectas*. Fue el ser testigo y, sin querer, causa de la multa que la Guardia Urbana interpuso a Rosa en calle d'En Robador. Fue el observar las porras agitadas en el aire por la policía para alejar las vecinas y ocultar así la brutalidad que acababan de ejercer en la calle Aurora aquel 5 de octubre del 2013. Fue el conversar con Tania en la bodega Rubén sobre la preocupación que ella y sus compañeras tienen de hablar con alguien en la calle por miedo a ser multadas. Fue el escuchar el relato de Joan sobre la redada de la policía en el bar donde trabaja, el Robador 23, y en la Bata de Boatiné, el 28 de junio

del 2013.

Esta es entonces la intención del capítulo: crear un paralelismo entre calle (violada) y cuerpo (violado) en sus propios derechos. Reconocer aquel estigma marcado a fuego sobre cuerpos que no encajan con las normas heteropatriarcales y sobre calles que no siguen la dictadura de la línea recta. ¿No es acaso el cuerpo terreno de intervención a la par que la ciudad? “Está en juego, como siempre” nos dice la arquitecta Ana Falú, “el cuerpo de las mujeres, ese territorio para ser ocupado, ese territorio-cuerpo concebido como una mercancía apropiable, percibida como disponible” (2009: 29). Un cuerpo-territorio (y un territorio-cuerpo) perverso, diabólico, caótico, neurótico y neurálgico, destinado a confesarse frente las amenazas inquisitorias del Patriarcado y del Urbanismo.

7.1. La incorporación de un triple estigma

7.1.1 Trabajadora sexual

Calle d'En Robador, 17.16 horas. También en este día, como ayer, advierto un clima tenso. No escucho risas, no veo sonrisas. Me acerco a Rosa. Le pregunto por qué ayer no estaba en su trocito de acera, allí, frente al número 25 de calle d'En Robador. Me dice que ayer había bajado tarde porque había ido a ver su novio en la cárcel y, una vez en casa, la tristeza se adueñó de ella: “Tenía que salir en enero y ahora estamos en julio...Ya he perdido la esperanza de que mi novio salga. Maldita cárcel”. Intento animarla y le doy un regalo que le había traído de Italia. Me agradece y está a punto de abrirlo cuando de repente aparecen. Son cinco. Un guardia urbano se acerca a nosotras y nos pide los documentos. Rosa le dice que yo no estoy trabajando, que soy su amiga. La guardia urbana mira mi carnet y me dice que puedo irme. Rosa me hace un gesto con la cabeza indicándome que me vaya, tranquilizándose y diciéndome que solo se trataba de un control de papeles...

Me voy pensando que no habría pasado nada teniendo ella los documentos en regla. Regresé después unas horas esperando encontrarla y para asegurarme de que todo había ido bien. Pero no la veo. Tampoco veo a ninguna otra chica. La llamo al teléfono y no contesta. Dejo pasar dos días y voy a la cacerolada que las Prostitutas Indignadas organizan cada miércoles por la tarde. Una chica que trabaja en Genera (la misma asociación pro-derechos que había conocido el día de la marcha de las Putas Indignadas) me pregunta si puedo hacer de testimonio a favor de Rosa. “¿Qué pasa?”, pregunté. Entonces viene Rosa y me cuenta que, aquel lunes, después de que yo me hubiera ido, la Guardia Urbana le había puesto una multa de 3.000€ por ofrecer servicios sexuales en la calle...

Reflexiono sobre la perversión de los dispositivos institucionales y también sobre los riesgos del trabajo etnográfico. Nunca he querido reducir personas a teorías, plastificar historias en pegatinas, comprimir dolor ajeno en metáforas bonitas. Y ahora, por fin, descubro que mi presencia en el campo había dañado a una persona. El solo hecho de *estar* en el campo y dialogar con una informante había desatado los engranajes normativos construidos para generar desigualdades sociales y de género. Algo me queda claro: el objetivo de las políticas urbanísticas en Barcelona es multar a todas las trabajadoras sexuales de la calle, y la excusa perfecta, maquiavélicamente preconstruida, es multarlas cuando conversan con alguien en el espacio público. Recuerdo una frase de una trabajadora sexual entrevistada en el documental *Hipocresía del deseo*⁵⁹: “Me multan por hablar. ¿En un país democrático me multan por hablar? ¿Dónde está la democracia? Se ha quedado en el camino. ¿Ah que sí?”.

En un artículo de la revista *Masala*, revista de información, denuncia y crítica social de Ciudad Vella de Barcelona, una trabajadora sexual explica bien esta situación de acoso que sufre periódicamente ella y sus compañeras, después del reforzarse de la ordenanza

⁵⁹ Hipocresía del deseo es un documental del año 2006 producido por Rebeca María López, Carmen Titos, Carmen Gas, Eloisa D’Orsi y que muestra y denuncia la contradicción de una sociedad que por una parte promueve el consumo sexual, y, por otra parte, victimiza, criminaliza e invisibiliza a las trabajadoras sexuales de la calle.

del civismo:

En la calle no puedo hablar con mis amigos ni con los vecinos. Con mujeres sí, pero con hombres no; aunque no esté trabajando. Esto me asusta mucho, es una actitud talibán. Es la primera vez que me prohíben hablar con un ser humano. Cuando la policía está cerca, me siento impotente: vienen, te piden la documentación y te preguntan: “¿Qué haces hablando con hombres?”⁶⁰.

En palabras de Dolores Juliano, “ahora lo que produce *alarma ciudadana* y que se manifiesta como una de las preocupaciones prioritarias de la población, es la existencia de personas que ocupan un lugar en el espacio diferente del que se les ha asignado” (Juliano, 2006: 35), lo cual implica, por un lado, catalogar a un grupo social como diferente y colocarle en los márgenes del sistema y, por otro, excluirle de él, lo que conlleva inevitablemente a que las políticas que persiguen el orden social guíen su intervención en dos sentidos, bien bajo el asistencialismo o con medidas represivas.

Esta política punitiva, justificada y cobijada bajo ideologías moralistas, se alimenta también del discurso del feminismo abolicionista para operar con más soltura y más violencia. La postura abolicionista pretende erradicar el trabajo sexual ya que, según su visión, este sería una muestra más de la violencia patriarcal que prostituiría a las mujeres. Víctimas y sin capacidad de elección, las mujeres que ejercen el trabajo sexual serían, según esta perspectiva, víctimas sin agencia. Según Bernstein, en la tendencia a reformular discursivamente el comercio sexual como “tráfico de mujeres”, se alienta una política punitiva: cada vez más se recurre a medidas judiciales y se exige el castigo no sólo de las trabajadoras sexuales, sino también de los clientes (2012). El discurso abolicionista sobre “las víctimas que hay que salvar”, habría producido entonces, según la misma autora, lo que Loïc Wacquant denomina una “remasculización del Estado” al facilitar un control creciente sobre los cuerpos y la vida de las mujeres.

⁶⁰ Elmainouni, Youssef. (2012). “Prohibida”. En *Masala*, no 63, p. 9.

Nos encontramos entonces frente a una vulnerabilidad de los derechos básicos de las trabajadoras sexuales. No solamente se les castiga por el hecho de pactar servicios sexuales en la vía pública. Ellas son multadas por uno de los derechos fundamentales del ser humano: hablar, o simplemente saludar, en el espacio público. Esta estrategia perversa parece entonces ser aplicada por las políticas urbanísticas justamente para aislar a las trabajadoras sexuales del resto de la sociedad. Inyectando en sus cuerpos el miedo de hablar con alguien, provocarían en ellas un mayor estado de vulneración y exclusión social, facilitando por consecuencia el control sobre sus mismos cuerpos.

Reflexionando sobre todos estos asuntos, la rabia se apodera de mí, junto a las ganas de hacer lo posible para que Rosa no tenga que pagar su multa. Mi implicación⁶¹ en el campo había sido causa, sin quererlo, de una vulneración de los derechos básicos de Rosa como trabajadora sexual, pero sobre todo como persona. No puedo dejar de implicarme justo ahora y acepto entonces hacer de testimonio a favor de Rosa. Pronto recibo un mail de Genera.

7.1.2. Transexual

Hola Livia, ¿qué tal?

estamos preparando la alegación a la multa de Rosa, la tendremos para la semana que viene y te enviaremos una copia por mail.

¿Nos podrías facilitar tu DNI o NIE, para poder añadir tu testifical en la alegación?

Cualquier duda, no dudes en contactarnos.

Muchas gracias y un abrazo

(22 de julio de 2013)

⁶¹ Sobre si es pertinente y posible una etnografía implicada, mi posición – que ya he presentado en el capítulo *La etnografía como viaje* - es la siguiente. Hablando desde mi experiencia en el campo, considero que toda etnografía está implicada. Dejando la visión puramente objetivista que invita a la etnógrafa a dejarse al margen, pura observadora neutral y transcriptor de acontecimientos, veo el trabajo de campo como trabajo implicado (Harding, 1987/1998; Haraway, 1991/1995). La misma expresión “observación participante” nos advierte que no existe observación sin participación. Y, añadiría yo, no existe participación sin implicación ya que la antropología estudia relaciones sociales de las que la etnógrafa también hace parte.

Se abre así un intercambio de mails con Genera. Una semana después recibo el texto de la alegación. Comparto una parte:

Los hechos acaecidos el 8 de julio de 2013 son los siguientes:

Me encontraba en el portal de mi casa, a un metro escaso, conversando con una estudiante de antropología de la Universidad de Barcelona que está realizando una investigación académica sobre el barrio del Raval. Esta persona, a partir de su interés por el trabajo antropológico que desarrolla sobre el barrio del Raval, me ha contactado diversas ocasiones, como vecina, entablado una cierta amistad.

Nos encontrábamos conversando de forma tranquila cuando un agente de la GUB se acercó a nosotras, a ella le solicitó que se apartara y a mí me solicitó la documentación. Cuál fue la sorpresa de ambas al descubrir que, sin motivo, ni conducta que supusiese ninguna infracción a ninguna normativa, me entregase la denuncia por la que formulo estas alegaciones. Adjunto a este documento la solicitud de testifical de la persona que me acompañaba en ese momento.

Estos hechos y esta forma de actuar prueban lo dicho anteriormente ya que simplemente por verme se detuvieron para denunciarme, sin haber motivo alguno, ni conducta ni indicio de la misma, para determinar que existiese una infracción a alguna normativa municipal.

Este procedimiento sancionador en mi contra constituye una acción discriminatoria y sin fundamentos jurídicos que pretende excluir mi libertad a circular por los espacios públicos. Mi sola presencia no puede en ningún caso ser motivo para interponerme una denuncia ya que esto supone una grave vulneración a mis derechos fundamentales tales como mi derecho a la libertad de circulación y a la no discriminación por razones de sexo, género, orientación sexual o profesión.

Considero el actuar un modo de discriminación sobre mi persona. En ese sentido, siento vulnerado mi derecho a no ser discriminada como persona transexual ya que presupongo que dicha denuncia se formuló en base a suposiciones debido a mi condición de persona transexual dando por hecho

conductas de las que no existían indicios puesto que estaba conversando con una amiga, quien, reitero, puede testificar sobre los hechos y las circunstancias de la denuncia⁶².

Leo el texto entero de principio a fin. Y leo varias veces, incrédula, el nombre de nacimiento de Rosa. Se trata de un nombre masculino. Entonces... ¿Rosa es transexual? ¿Cómo he podido no enterarme de esto durante todo este año lleno de entrevistas y encuentros? ¿Por qué Rosa nunca quiso hablarme de su sexo biológico y de su decisión de cambiar de género? ¿Cómo hubieran sido las entrevistas sabiendo que ella es transexual? ¿Quizás no soy una tan buena observadora, una tan buena etnógrafa, por no haberme enterado de esto? ¿Es mejor decir a Rosa que, por medio del texto de la alegación, he llegado a conocer que es transexual, o mejor no decirle nada? ¿Se habrá dado cuenta ella que yo no me he dado cuenta de su género biológico?

Estas y otras preguntas más afloran en mi cabeza. Me siento una ingenua. Pienso en algunas situaciones incómodas o vergonzosas en que el antropólogo Barley se encontró con la sociedad dowayo en África y me siento identificada (Barley, 1983/2005). Y decido hacer como él y darle la vuelta. Trasformar este “fracaso” en una ocasión para seguir reflexionando sobre la relación entre calles-cuerpos-violencias-resistencias, incluyendo otro componente, otro factor: la transexualidad. Decido analizar los mecanismos de descarnación de lo urbano, teniendo en cuenta todos los procesos identitarios que coexisten, se sobreponen y se entrelazan en el cuerpo de Rosa: trabajadora sexual, migrante, y también transexual.

Usurpadoras de un sistema sexo-género que impone en los cuerpos identidades dicotómicas según características genitales, las personas transexuales siguen siendo blanco de prácticas discriminatorias y excluyentes por parte de la sociedad. Como subraya Bolin:

Como consecuencia de identificar la cultura como un componente importante de la construcción de las ideologías, de las identidades y del

⁶² El texto completo de la alegación a la multa se puede leer en el anexo III.

estatus de género, el común enemigo del transgenerismo ha resultado ser la sociedad y sus instituciones (Bolin, 1996: 257).

En el caso de las personas transexuales, lo que parece resultar ‘problemático’ para la sociedad no son los actos que puedan cometer, sino su “hibridez” en relación con la identidad sexual. El imaginario denigrante construido por la sociedad sobre las personas transexuales, está influenciado por los efectos de la alianza entre biomedicina y moral a la hora de tachar los cuerpos de dicho colectivo como cuerpos patológicos y anti-naturales. Otra vez, la Iglesia y la Medicina dictan normas sobre orientaciones y prácticas sexuales, construyendo estigmas e imponiendo normas a través del control y la violencia institucional. Los cuerpos de las trabajadoras sexuales transexuales sufrirían así un doble estigma y castigo. Ejemplo en tal sentido es el caso de Rosa: multada en la vía pública por hablar con una mujer, es una prueba más de este mecanismo de criminalización de la carne, de una carne que no entra en el sistema productivo, reproductivo y heteronormativo, de una carne que ensucia la vía pública y que la degrada.

Las transexuales femeninas (las personas que biológicamente han nacido como niños y han llevado a cabo algún tipo de cambio corporal en dirección a una identificación con el género femenino) que ejercen el trabajo sexual sufrirían de un doble estigma también dentro del feminismo. Es cierto que los análisis feministas y constructivistas han contribuido a difuminar los esencialismos que encadenan la realidad social a lo estrictamente biológico. En este sentido, cabe recordar los planteamientos de Simone de Beauvoir en *El Segundo sexo* (1949/2007), que sentaron las bases para el desarrollo de una crítica contundente de los órdenes naturalizados, jerárquicos y binarios de los sexos y fueron el punto de partida para los estudios de género contemporáneos, que han transformado la manera como se piensan los sexos y los géneros hoy. “No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto [...] al que se califica de femenino” (De Beauvoir, 1949/2007: 207), es una frase emblemática que develó lo que antes estaba bajo la máscara de lo “natural”.

No obstante, los discursos feministas caen muchas veces en las redes de un determinismo absoluto de lo social. Es cierto que el movimiento feminista ha apoyado las reivindicaciones de las mujeres. Pero no todos los sectores de mujeres han estado igualmente reconocidos. Los sectores con mayor marginación social, como las trabajadoras sexuales y las mujeres transexuales, son también los que más dificultades han tenido para insertarse con sus propias demandas dentro de las corrientes hegemónicas del feminismo.

Recuerdo, a este respecto, el discurso muy rompedor que Dolores Juliano compartió conmigo durante una charla informal que tuve con ella en la librería Laie en Barcelona el 3 de marzo del 2013. Había contactado con ella para que me pudiera aconsejar sobre el enfoque de mi investigación. En mi cuaderno anoté su consejo: “ya estamos llenos de trabajos académicos sobre la prostitución que asocian las trabajadoras sexuales a la delincuencia, al victimismo o al Sida. Lo que se necesitan son etnografías que, desde una postura no abolicionista, den protagonismo a las trabajadoras sexuales como sujetos empoderados y luchadores”.

Recuerdo que, en un momento de la charla, Dolores me hizo reflexionar sobre el papel de las mujeres trabajadoras sexuales y de las mujeres transexuales dentro del feminismo. Ellas, decía, tienen todos los derechos a estar dentro del movimiento feminista porque marginalizarlas significaría reproducir el mismo mecanismo de exclusión con que opera el patriarcado. Luego, hablando de las mujeres trabajadoras sexuales trans, me preguntó por qué las trabajadoras sexuales transexuales son menos reticentes a hacerse entrevistar y contar sus experiencias. No supe contestar. Solo ahora, después de haberme enterado del sexo biológico de Rosa, comprendo su respuesta: “Las trabajadoras sexuales transexuales no tienen incorporado el estigma de mala mujer, puesto que han vivido parte de su vida como hombre”. Quizás es por esto, reflexiono, que Rosa se abrió conmigo...

Decido llamar a Rosa para saber cómo está y para ver si se dan las condiciones para abrir el tema sobre su identidad sexual. Nos vemos en el bar La Paciencia, en la esquina entre calle Sant Pau y la Rambla del Raval, donde no hay posibilidad de incurrir en otra

multa por parte de la Guardia Urbana como ocurrió aquel 8 de julio. Tomando una coca-cola, empezamos a conversar:

ROSA: Muchas gracias por haberme hecho de testigo. Ahora tenemos que esperar la resolución...Qué mal todo...

LIVIA: Me sabe muy mal que por mí te multaron...

ROSA: Tranquila, multan con cualquier persona. Ahora todas tenemos miedo de hablar con alguien. Yo tengo que quedar con mi hermana en mi casa o lejos de la calle d'En Robador.

LIVIA: Ya, da mucha rabia lo que está pasando. Pero qué bien que esta violencia se visibilice con las caceroladas o el puti-vermut...Una cosa Rosa, ¿te puedo preguntar algo?

ROSA: Claro, tu pregunta lo que quieras.

LIVIA: ¿Tú eres mujer verdad?

ROSA: Pero ¿qué te parezco a ti?

LIVIA: Una mujer.

ROSA: Pues, soy una mujer entonces...Que pregunta tan tonta [tono un poco enfadado].

LIVIA: Ok, ok. Seguimos hablando de las multas...

(29 de julio de 2013).

Desde este momento no le pregunto más sobre su sexo biológico. Prefiero reducir al mínimo aquella “violencia simbólica” que puede transformar una entrevista en lugar

donde actúa la jerarquía de poder (Bourdieu, 1993: 529). Y pienso en la importancia para ella de identificarse como mujer frente de mí y frente de la sociedad. Me pongo a pensar sobre qué constituiría el trabajo sexual para Rosa y para las mujeres transexuales. ¿Sería simplemente una oportunidad para ganarse dinero? ¿O en ello no se incorporaría un ritual de empoderamiento y de reafirmación de su género elegido? Según diferentes investigaciones (Vartabedian, 2011; Benedetti, 2005; Vogel, 2009; Pelúcio 2009a), el trabajo sexual no representa únicamente la principal salida laboral a la que pueden acceder las personas transexuales femeninas; sería también para ellas un espacio de construcción y aprendizaje de lo femenino. El trabajo sexual incidiría directamente en la forma de construir sus identidades y representaría una profesión que las empodera. Así comenta Norma Mejía, antropóloga y novelista transexual, hablando del trabajo sexual en su libro:

Sí que es verdad que para mí no era la única forma que tenía de ganarme la vida, y no me hubiera sido imposible hacerlo de otra manera, pero sí era la única manera de vivir como mujer (Mejía, 2006: 45).

El sancionar a las trabajadoras sexuales transexuales en la vía pública constituiría entonces, como bien está escrito en el texto de la alegación a la multa de Rosa, una “vulneración a mis derechos fundamentales tales como mi derecho a la libertad de circulación y a la no discriminación por razones de sexo, género, orientación sexual o profesión”. Lo que las instituciones condenan es también la manifestación pública – justamente porque se perpetúa en la vía pública – de la construcción de una identidad de género, de un tránsito entre un género y otro, de la afirmación de este proceso. Y cómo esta ostentación del género se hace pública, público es también el castigo.

Nos encontramos frente a una violencia transfóbica, enmarcada por supuesto dentro de la violencia de género, o, mejor dicho, sobre el género o infra género (Segato, 2016). La eficacia de dicha violencia halla en su rol de contención y de aislamiento hacia las mismas personas transexuales y opera juntamente con múltiples vectores (clase social, género, práctica sexual, lugar de procedencia, lugar de residencia, edad, etc.) (Jabardo, 2012). Multar a las trabajadoras sexuales transexuales de la calle tiene entonces la

finalidad de aislarlas y aumentar su grado de vulnerabilidad debido a que se castiga su profesión, su género y también su procedencia.

7.1.3. Migrante

Rosa, como la mayoría de las trabajadoras sexuales del Raval, es migrante. Según unos estudios llevados a cabo por Brussa (2004), en muchos países de Europa occidental las mujeres migrantes llegan a constituir aproximadamente el 70% de las trabajadoras del sexo. Del total de sus usuarias trans, casi el 90% son de nacionalidad extranjera: el 40,5% corresponde a brasileñas, el 14,5% a venezolanas, y el 13% a colombianas. Estas cifras, aunque no son concluyentes, ayudan a comprender que la población trans trabajadora del sexo es en su mayoría de nacionalidad extranjera, sobre todo, latinoamericana. Gracias a lo que he podido darme cuenta en estos años de observación participante en el Raval, también las trabajadoras sexuales de calle d'En Robador, son la mayoría sudamericanas (brasileñas, ecuatorianas, uruguayas, mexicanas), seguidas por las trabajadoras del sexo precedentes de Rumanía o de países de Europa del Este.

La migración y el viaje es algo intrínseco al trabajo sexual y esta alianza se tiñe a veces de tonos muy oscuros cuando hablamos de la trata. Pero asociar la prostitución a la trata significaría excluir que existe una migración de trabajadoras sexuales que se enmarca fuera de la mafia y de la explotación. El discurso del tráfico utilizado de forma abusiva puede de hecho constituir un arma de doble filo porque, aunque hay mujeres migrantes que han sido traficadas y engañadas en su versión más dura, también las hay que han optado voluntariamente por la migración sabiendo que trabajarían en la industria del sexo.

En el caso de las trabajadoras sexuales transexuales migrantes que ejercen su profesión libremente en la calle, la ley entonces condena la profesión, el género y el origen. No solo el transitar de un género a otro sería castigado, sino también el transitar de un país a otro en búsqueda de suerte para una misma y para los seres queridos. Como me comentó Rosa en una charla informal que tuve con ella en su casa antes de que la multaran:

ROSA: Nosotras, las que trabajamos de la calle, ya lo sabemos. Tenemos que ser nómadas. Irnos de un país a otro, de una ciudad a otra...Porque siempre donde vayamos, alguien acabará con hacerte la vida imposible: la policía, los vecinos...

LIVIA: ¿Tú viajaste mucho?

ROSA: Sí. Al principio me vine a París porque ya tenía allí una amiga de Ecuador. Luego me fui a Roma, a Berlín, a Ámsterdam, a Milán, a Madrid y en fin a Barcelona. Y siempre me cambié de ciudad por el trabajo, me entiendes. Porque siempre llega un punto donde se hace imposible trabajar en paz y tienes que irte...Pero, ¿qué no vamos a hacer para nuestra gente?

LIVIA: ¿A quién te refieres?

ROSA: Bueno, a mi madre, que está enferma y a mi novio que está en la cárcel. No solo tengo que trabajar para pagarme mis gastos, también los de ellos [suspira]. Y aquí ya es imposible trabajar...

LIVIA: Si la situación se pone pesada aquí, ¿tienes pensado irte de aquí?

ROSA: Sí, igual me voy a Madrid, donde está una amiga. Pero aquí tengo mi novio y no me quiero ir. Así es, bella italiana [ríe].

(20 de junio de 2013).

Migrar para seguir trabajando, para seguir pagando, para seguir cuidando. En el acto migratorio de cada persona están implicadas entonces muchas razones que se incorporan en el mismo sujeto que migra. Siguiendo a Sayad, las migraciones constituyen un fenómeno social total en el cual están involucradas todas las estructuras, interacciones y representaciones del ser humano en relación con su universo económico, político, social y cultural (2002). Sería justamente esta interseccionalidad de universos,

de factores, de variables, que las violencias institucionales quieren atacar. La alianza entre urbanismo y patriarcado (que toma evidencia y agencia también en la Ordenanza del Civismo), operaría entonces como un triple desmembramiento sobre el cuerpo de Rosa (migrante, trabajador sexual, transexual) y sobre su identidad. Un desmembramiento - o *descarnación* - que parece transferirse también sobre el cuerpo y sobre la identidad de la calle donde ella trabaja

7.2. Incisiones, amputaciones y redenciones: cuando el patriarcado se alía con el urbanismo

7.2.1. Si los escombros pudieran hablar

Tarde de un día soleado de septiembre. Son las 15.30 y estoy tomando un café en la terraza del bar Filmax, en calle d'En Robador. Por un lado, la Filmoteca, por otro lado, calle d'En Robador. En la plaza Salvador Seguí⁶³, tres coches patrulla están allí, aparcados sin orden, ocupando gran parte de la plaza. Una moto de la Guardia Urbana da la vuelta a la Filmoteca. Se parece a un moscón enloquecido que está buscando piel para picar. O a un ave de rapiña que espera atacar a su presa. Hay mucha gente por la calle d'En Robador. Reconozco a Tania, apoyada en la pared de la tienda de informática del número 37. La gana de ir a saludarla es grande, pero, ¿y si va a pasar lo mismo que con Rosa? Ya no quiero ser causa de multas. Me siento incomoda en el campo, en esta calle. Reprimir mi gana de conversar con las trabajadoras sexuales que conozco por miedo a que las multen, no me hace sentir bien. Pienso en esto y de repente aparece un señor. Parece tener alrededor de setenta años. Lleva un traje elegante pero barato y

⁶³ Homenaje al importante dirigente anarquista Salvador Seguí muerto en marzo de 1923 a sueldo de la patronal catalana en una calle cerca de la plaza, en la esquina de la calle San Rafael con la Rambla del Raval.

desgastado. Parece uno de los personajes de las películas de Pedro Puche⁶⁴. Magro y encorvado, avanza lentamente hacia mi ayudándose con un bastón. Me pregunta cuánto quiero. Le contesto que no soy trabajadora sexual. Me pide disculpas y le digo que no pasa nada. Me pregunta qué estoy escribiendo y le digo: “Apuntes sobre la calle d'En Robador”. “Quieres que te diga algo sobre esta calle?”, me comenta. “Está bien”, le digo. “Vivo aquí hace 50 años, este trozo de ciudad me encanta, es peculiar. En los últimos años, pero ha tenido un cambio. Mira esta... [apuntando con el bastón hacia la Filmoteca]. No tiene en cuenta el cuerpo de la calle. Esta es una calle muy compleja, tiene bestialidad y ternura al mismo tiempo. Es un traje deshilachado, un intento de sobrevivir y de gritar”.

- diario de campo, 5 de septiembre de 2013 -

Después haber agradecido este vecino por su poética descripción de Calle d'En Robador, me pongo a pensar sobre esta calle destrozada. Parece incorporar en su mismo nombre el estigma que se le atribuye: robador⁶⁵ es un ladrón, un rapaz, un ave de rapiña. Amputada y abierta en canal, esta calle es un ejemplo más de los efectos violadores que perpetúa el urbanismo sobre el tejido y la textura de las callejuelas del Raval. Quizás el nombre podría referirse más bien a esta rapacería de las culturas de control que a algún ladroncito que vaga por la calle en el intento de sobrevivir...

El asalto urbanístico hacia las callejuelas del Raval tuvo su ápice en el 2001 con la así llamada “operación Robador”. Iniciada justo después de la inauguración de la Rambla del Raval⁶⁶, esta operación consistía en el arrasamiento de lo que hoy se conoce como

⁶⁴ Pedro Puche fue un director de cine, poeta y dramaturgo español que se hizo famoso por su obra maestra, *Barrios Bajos* (1937), ambientado en el Barrio Chino de Barcelona.

⁶⁵ Según Lluís Almerich Sellarès, a la calle se le dio el nombre de “Robador” porque allí vivió un conocido ladrón del Mercat de Sant Josep de la Boquería (1950).

⁶⁶ La Rambla del Raval hace parte del proyecto conocido como *Pla Central del Raval* que se inauguró en Barcelona el 20 de septiembre de 2000, finalizado a la construcción de la Rambla del Raval y que incluyó la demolición de cinco manzanas que agrupaban un total de 62 edificios, con 1.384 viviendas. Además de

Illa Robador (situada entre la Rambla del Raval, y las calles Sant Rafael, Sant Pau y Robador). Fue una operación urbanística que contempló la destrucción de cerca de 70 fincas, más de 700 viviendas y locales de comercio (Fernández, 2014). Solo se conservó una manzana de edificios antiguos situados entre la Rambla de Raval y la calle Espalter. Pero, no se trató solamente de una destrucción de ladrillos, sino que se destrozaron, como consecuencia directa, familias enteras.

El Bar Ciutat Vella (en la calle Robador) fue el último foco de insurgencia. Después de una intensa resistencia que duró varios años, el bar fue expropiado, literalmente a la fuerza (Fernández, 2014). Al final de los derribos, el espacio permaneció por mucho tiempo en proceso de reconstrucción. Y justo donde hoy está la nueva plaza Salvador Seguí, “fue dejado en su interior un agujero de podredumbre, ratas y despojos”, que así quedó “utilizado por jóvenes que hicieron de aquel lugar su casa” (ibidem: 229) hasta marzo del 2007, cuando la operación quirúrgica llegó a su ápice y se intensificaron las obras de la Filmoteca. Fue así que la calle d'En Robador, que ya había empezado a ser “violada” a la parte que toca calle Sant Pau en el 2004, duplicó su amplitud en el 2007, por mano de excavadoras empeñadas en demoler la cultura callejera para dejar espacio a otro contenedor aséptico de cultura: la Filmoteca.

Se denomina escombros al fragmento o resto de material que proviene del desecho de la construcción, remodelación o demolición de estructuras. Los higienistas liberales, los moralistas conservadores y los burgueses progresistas fueron aquellos que, en Barcelona, alimentaron con sus intereses el vendaval del progreso, provocando catástrofes que acumularon sin cesar escombros bajo ruinas. Son estos escombros que la Historia, según Benjamin, intentaría recomponer. Bajo cara y cuerpo del Ángel Novus de Klee, la Historia sería para el filósofo francés

demoler muchos edificios antiguos, algunos de ellos con valor monumental, se expulsó la población poco adecuada a lo que se esperaba que fuera el nuevo barrio. Muchas obras (Alexandre, 2000; Capel, 2007; Fernández, 2014, entre otras) bien explican los efectos de esta operación urbanística de mayor envergadura realizada en un tejido urbano consolidado en Europa (Von Heeren, 2002). Pero quiero en este contexto recordar la obra del antropólogo y poeta Gerard Horta, *Rambla del Raval de Barcelona. De apropiaciones viandantes y procesos sociales* (2010), que se destaca por su extraordinaria capacidad de encontrar en las pieles de los transeúntes y vecinos del Raval, los ecos devastadores de esta operación contra lo urbano.

[...] un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira atónito. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas extendidas. El Ángel de la Historia debe de ser parecido. Ha vuelto su rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de acaecimientos él ve una única catástrofe que acumula sin cesar ruinas y más ruinas y se las vuelca a los pies. Querría demorarse, despertar a los muertos y componer el destroz. Pero del Paraíso sopla un vendaval que se le ha enredado en las alas y es tan fuerte que el Ángel no puede ya cerrarlas. El vendaval le empuja imparabile hacia el futuro al que él vuelve la espalda, mientras el cúmulo de ruinas ante él crece hacia el cielo. Ese vendaval es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 1959/2008: 24).

Los escombros: prueba tangible de la violencia del progreso, cadáveres de un ritual exquisito, ofrendas medidas en el banquete del capitalismo. Los escombros: lo que queda después de la catástrofe. En los escombros, hechos de polvo y de huesos, retruena la simbiosis entre calles y cuerpos y la fuerza de la descarnación. El urbanismo y el patriarcado se hacen cómplices en el castigo de la hibridez de la vida, desmembrando no solo lo social, sino también sus territorios, sus calles. Son justamente las callejuelas descascaradas llenas de grietas e intersticios las que el urbanismo quiere violar. Aquellas calles que tendrían voz de hombre y mujer a la vez, aquellas calles que llevarían falda y bigotes a la vez. Son las calles ambiguas, híbridas, donde fluye la vida, donde transita la autenticidad de la vida.

Los procesos de descarnación de los procesos identitarios incorporados en las trabajadoras sexuales del Raval, parece transferirse entonces a los procesos identitarios de las calles en donde ellas mismas trabajan. El mismo espacio donde trabajan Rosa y sus compañeras, parecería encarnar entonces la misma suerte, el mismo destino: de espacio público a espacio púdico. Para que no broten la vida, el deseo y la alegría y para que no transiten pieles sudadas de tanto vivir, sufrir y amar.

Miro la hora y me doy cuenta de que ya se hizo tarde. La moto de la guardia urbana sigue rondando por calle d'En Robador. Los tres coches patrullas siguen allí, después de una hora, aparcados en la plaza de la Filmoteca. Decido caminar hacia el lado opuesto,

lejos de estas aves rapaces. Emboco el trozo más estrecho de la calle. Hay una chica muy joven, fuera del bar Coyote. Parece no alcanzar la mayoría de edad. Observo sus ojos, apagados y preocupados. Conversa con un hombre y lo invita a alejarse, porque “allí vienen, allí vienen”, dice. Un guardia urbano baja de la moto y entra en el bar. Pienso en la canción de De André⁶⁷, *Via del campo*:

Via del Campo c'è una bambina
con le labbra color rugiada
gli occhi grigi come la strada
nascon fiori dove cammina⁶⁸.
(De André)

Los ojos de una trabajadora sexual tienen el mismo color de la calle, en la famosa canción de De André que habla de una calle de Génova famosa por el trabajo sexual. La “bambina” y la “strada” tienen el mismo destino, la misma suerte, el mismo estigma. Pero también la misma gana de luchar y de supervivir. Como escombros bajo la catástrofe.

7.2.2. La redención de la ciudad ramera

¿Cuál sería el fin de todas descarnaciones urbanas (y humanas)? ¿Qué habría detrás de este afán devastador que destruye ladrillo tras ladrillo y que enmudece el vociferar dulce y amargo de la calle? En el *Apocalipsis*, la ciudad de Roma, por sus riquezas y sus desenfrenos, viene asociada a una ramera, a una prostituta:

La mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, resplandecía de oro, piedras preciosas y perlas; llevaba en su mano una copa de oro llena de

⁶⁷ De André (1940-1999) es uno de los cantautores italianos más famoso. Muchos textos de sus canciones cuentan historias de marginados, rebeldes, prostitutas, y son consideradas como por algunos críticos verdaderas poesías.

⁶⁸ La traducción al castellano sería: En calle del Campo hay una niña/con los labios color rocío/los ojos grises como la calle/nacen flores donde camina.

abominaciones, y también las impurezas de su prostitución [...] con ella fornicaron los reyes de la tierra, y los habitantes de la tierra se embriagaron con el vino de su prostitución (San Juan, 450 a.C./2013: 17, 6).

Roma, Babel, Nínive, Babilonia, Sodoma, Gomorra..., todas estas ciudades padecen la misma condena bíblica ya que son consideradas nidos de pecado, lujuria, vicio, impureza. La propia intervención planificadora no se ha podido desprender de esa voluntad última por redimir las ciudades de su pecado de desobediencia original, por exorcizarlas del demonio que se agita en su interior y que no es otra cosa que la vida. Se castigan las ciudades por ser putas, y se castigan también las trabajadoras sexuales de estas mismas ciudades por simbolizar públicamente este mismo caos diabólico.

El barrio del Raval es un escenario más donde opera esta intersección entre la violencia urbanística y la violencia de género, visible en los procesos de descarnación y que tiene como punto en común justamente esta actuación de la violencia bajo una justificación redentora. No es un caso que esta violencia actúe, tanto en las ciudades que, en los cuerpos, bajo verbos muy parecidos: se rehabilitan, se reforman, se remodelan los barrios, así como se reinsertan las trabajadoras sexuales. Rehabilitar significaría, pero inhabilitar y reinsertar laboralmente sería sinónimo de excluir del mundo laboral.

El cuerpo de las trabajadoras sexuales (y de todas las personas que entran en la categoría de lo no normativo) se vuelve entonces terreno de intervención, a la par de la ciudad. Bajo el concepto de curar y sanar, urbanismo y patriarcado violan calles y derechos. Se utilizaría la misma estrategia: se hace vulnerable y se debilita un barrio o un cuerpo para luego acusarlo de ser enfermo y necesitado de cura. No se mataría al Chino entonces. Se violaría, se lo acosaría como loco y enfermo para intervenir sin piedad sobre de ello con la excusa de sanarlo. Así como el patriarcado se comporta con los cuerpos de las mujeres o de personas que escapan de códigos heteronormativos.

El sistema heteropatriarcal construye, a través y en los cuerpos, modelos de relaciones de género con los que, mediante sus infinitas redes, trata de controlar otras tantas dimensiones: políticas, económicas, demográficas o de relaciones de poder. En este

contexto, el cuerpo político de las mujeres es un cuerpo al servicio del poder. Perseguir, castigar y humillar los cuerpos que tienen una relación cercana con la sexualidad, se transforma en mecanismo de control de la sexualidad misma, y, a través de ella, de las normas morales y los hábitos sociales. Atribuir factores de riesgo, peligrosidad, maldad, suciedad a cuantas no obedecen las leyes impuestas en nombre de la “convivencia”, es un dispositivo para dominar sus intenciones, acciones, expresiones, manifestaciones. Como en la época del Higienismo, aún está muy extendida la falsa creencia de que las trabajadoras sexuales son cuerpos enfermos y principales vehículos de la mayoría de enfermedades de transmisión sexual. Lo que se oculta es, en cambio, que es este mismo estigma lo que provoca enfermedades psicofísicas.

La construcción de una identidad femenina débil, frágil, vulnerable y victimizada son factores cruciales para la perpetuación de la violencia de género y la culpabilización de las mujeres. Como apunta Teresa Cabruja, las construcciones de la feminidad “han basculado desde la “histeria” de las mujeres, como esencia de lo femenino a partir de la emocionalidad, la irracionalidad, la teatralidad y el tan popular “nerviosismo”, hasta su reverso de maldad, perversión y de cálculo, producto de la misma mistificación de cualidades seductoras o de sexualidades peligrosas” (2009: 129).

La neurótica, la mala, la inestable, la caótica. Estos adjetivos, que el sistema patriarcal ha fabricado estratégicamente sobre los cuerpos de las mujeres para tener su control, también se pueden aplicar a aquella ciudad neurálgica o a aquella calle tumultuosa, oscura, llena de imprevistos y de imprevisibilidad. Se evidencia entonces aquel lazo indisoluble mujer(zuela) y calle(juela): la percepción de la mujer como sujeto débil, a la par de la percepción de la callejuela como sujeto degradado, sirve para justificar el control institucional, estatal y masculino sobre ambas. Mucho más se podría reflexionar sobre esta intersección de violencias, entendiendo las violencias de género como violencias infra-género (Segato, 2016), es decir que perpetúan, como diría Biglia (2007), más que en los actos violentos en las relaciones de poder generizadas, y entendiendo las violencias urbanísticas como violencias sobre lo urbano (Delgado, 2004, Horta, 2010; Lefebvre, 1970). Pero la calle me llama.

Son las 16 horas del 18 de septiembre del 2013. Camino por la calle San Rafael. Unos obreros están poniendo ladrillos alrededor de lo que era, hacia pocos días, un descampado abierto, de uso público. Un cartel del Ayuntamiento dice: “Vols venir a fer esport? Contacta amb l'Associació Esportiva Ciutat Vella. Telèfon 933 022 877”. Sigo caminando y a mi derecha otros ladrillos recuerdan que ya no existe el Barrilonia, y con él, un espacio de lucha y autogestión. Cruzo la Rambla del Raval, lugar emblemático, símbolo de la especulación urbanística que destruye fincas y desaloja viviendas enteras y en su lugar planta palmeras. La Rambla del Raval, cementerio sin flores de tres calles que han sido borradas del mapa: calle Cadena, calle Sant Jeroni y calle Sant Antoni de Pàdua. En su lugar el tótem de la gentrificación: el Barceló Hotel, un hotel 4 estrellas inaugurado en el septiembre del 2008, uno de los símbolos de la invasión hotelera en Ciudad Vella. Sigo pensando y caminando a la vez.

Continúo por calle Sant Rafael, entre el rico olor de comida que sale del restaurante Casa Leopoldo en el número 29 y el ruido del carro de la compra de unos chicos africanos que se ocupan en coleccionar chatarra para venderla. Emboco la calle d'En Robador y otros ladrillos están tapiando uno de los rincones más auténticos de esta calle: el bar Alegría. Otra pequeña muerte en el barrio. Ladrillo tras ladrillo, se cierran bares “de toda la vida”, espacios necesarios para las trabajadoras sexuales para descansar un poco o tomar algo, más allá de poder interactuar más libremente con los clientes respecto que en la calle. Sigo caminando. No hay muchas chicas en la calle, pues la situación de violencia policial y la multiplicación de multas las llevan a preferir los bares a la calle. Es así que entro en uno de los últimos antros de la calle d'En Robador: la bodega Rubén. Veo Tania sentada en la barra comiendo una tapa:

TANIA: Hola guapa, ¿Cómo estás?

LIVIA: Bien, ¿y tú?

TANIA: Aquí estamos, cómo supervivientes. Si no fuera por Rubén⁶⁹,

⁶⁹ Rubén es el dueño de la Bodega que lleva su mismo nombre, en calle d'En Robador n. 33. Uruguayo, de aproximadamente 55 años, es conocido en la calle por ser siempre paciente y cordial con sus clientes,

estaríamos todas fritas como estos pescaditos [riéndose y mirando a Rubén]. En la calle, ya viste lo que pasó con Rosa. Ya no se puede estar [suspirando]. Solo nos quedan los bares, si no nos los cierran. ¿Viste el bar Alegría? Ya nos lo han cerrado. Qué situación...Y mira afuera de estas ventanas que ponen [enseña con el dedo unas ventanas de los edificios de enfrente de la Bodega Rubén]. Dicen: *Calle no apta para niños* [ríe]. Ahora parece que las putas comemos niños [ríe] (18 de septiembre de 2013).

Apunto en mi diario de campo lo que me dice Tania y miro al otro lado de calle y veo una pancarta. Rubén me explica que han reformado los edificios de enfrente para que se quede otro tipo de gente en el barrio, gente con mayor poder adquisitivo. Pero los que tendrían que ser estos nuevos supuestos vecinos, no aguantan vivir en aquella calle y se marchan, dejando sus motivaciones colgadas en sus mismas ventanas, cuales fetiches de una indignación burguesa: *Se vende por incivismo. Calle incívica*. Sigue comentándome Tania:

La calle es incívica, nosotras somos incívicas..., todas aquí las que intentamos sobrevivir somos unas incívicas. Pero los que nos multan o nos ofenden con estas pancartas, ellos si son buena gente. Nos quieren echar, pero de una forma perversa. Te explico. Juegan con nuestra paciencia y nos manipulan psicológicamente hasta que nos enfermamos o hasta morimos, como les ha pasado a muchas compañeras nuestras⁷⁰. Y luego dicen que somos enfermas... ¡pero si son ellos que nos enferman enviando miles de *mossos!* (Tania, 18 de septiembre de 2013).

Me siento en la barra y sigo conversado con Tania. Me tomo una tapa de pescado frito y un vermut. Empieza a llover fuerte. De repente la bodega Rubén se llena. Entra Graciela y otras vecinas que trabajan en calle d'En Robador. La lluvia sigue, mojando también

entre los cuales hay también trabajadoras sexuales.

⁷⁰ Concha Solano Ramírez es uno de tantos ejemplos de víctima mortal en Barcelona. Según Genera, Àmbit Previsió y otras entidades de atención a prostitutas, la imposibilidad de ejercer su trabajo en la ronda Sant Antoni tras la puesta en marcha de la Ordenanza del Civismo y la angustia que le provocaba no poder subsistir por sus propios medios, tuvieron mucho que ver con el deterioro gradual de su salud, con su tumor cerebral y, en fin, con su deceso en septiembre del 2012, pocos meses después de la modificación de la Ordenanza del Civismo en abril del 2012 (véase el texto de la Ordenanza a la página 15 del capítulo *Hacia las arterias del Raval*, de esta misma tesi).

las pancartas colgadas en frente. Un señor canta. Detrás de él un cartel colgado cerca de la puerta del baño dice: *En este establecimiento está prohibido cantar*⁷¹.

7.2.3. Extirpar lo torcido

Ya ha acabado de llover. Me encamino hacia casa para transcribir impresiones y reflexiones sobre lo vivido, lo visto, lo compartido. Me saluda Joan, el camarero del bar Robador 23, que ya ha dejado de ser informante para convertirse en amigo. El bar todavía no está abierto al público, pero me invita a entrar. Tomamos unas cervezas y me cuenta de cómo ha aumentado la brutalidad policial en la calle d'En Robador a partir del verano. En particular me cuenta de la redada que se produjo el 28 de junio del 2013 en su bar y en el bar de al lado, la Bata de Boatiné, templo *queer* por excelencia del Raval:

Eran las tres de la madrugada y estaba a punto de cerrar. Cuatro furgones de los *mossos* hicieron su aparición aquí afuera. Se dividieron en tres grupos para hacer un cordón policial y entrar aquí y en La Bata de Boatiné. Fue como una operación antiterrorista, veinte policías con el rostro tapado dieron una patada a la puerta y entraron gritando. Algunos llevaban la pistola en la mano. Nos pusieron todas a la pared y no faltaron palizas. Bueno, la gente estaba muy acojonada. Incluso las vecinas que salían de su casa a esa hora eran empotradas contra de la pared y se les obligaba a levantar las manos y vaciar los bolsillos. Quien no obedecía las consignas de los agentes recibía golpes. Generaron verdadero pánico entre todo el mundo, no nos lo podíamos creer. Y además usaron espray de pimienta por toda la calle. Se trató de una agresión homófoba gravísima... (Joan, 18 de septiembre de 2013).

Parece la descripción de la redada que el Departamento de Policía de San Francisco efectuó contra de la comunidad *queer* en el Club Checker de San Francisco en el 1962. O de la violenta irrupción de la misma policía de San Francisco en la Cafetería

⁷¹ Rubén, el dueño de la bodega que lleva su nombre, me explica que este cartel es de la época franquista.

Compton's en el 1966. O del asalto en el bar Stonewall en el 1969 en el barrio de Greenwich Village de Nueva York, que convirtió el 28 de junio en el día internacional de la lucha por los derechos de la comunidad LGTB. En todas estas redadas fueron arrestadas docenas de residentes, la mayoría travestis.

La revuelta que impulsaron las travestis y, sobre todo, las transexuales en la Cafetería Compton's no pasó a la historia tanto como la de Stonewall, pero fue muy significativa porque impulsó la consolidación de una red de apoyo informal entre las “reinonas” - las prostitutas transexuales y travestis – para defenderse las unas a las otras de cualquier violencia en la mayoría de las áreas urbanas a lo largo y ancho de Estados Unidos (Friedman, 2003; Marlowe, 1964). En particular, Sylvia Rivera y Marsha P. Johson fueron las reinonas implicadas en el *Street Transvestite Action Revolutionaries*, un proyecto que consistía en abrir casas para chavalas trans de la calle⁷².

En aquella noche de agosto de 1966, la comunidad trans se lanzó en contra de la policía, quemó un quiosco y un coche patrulla. En 2006, para conmemorar el 40º aniversario, en San Francisco se organizó una celebración e se instaló una placa en el lugar. La placa dice:

Este es el lugar de la cafetería Gene Compton's donde tuvieron lugar unos altercados una noche de agosto, cuando mujeres transexuales y hombres gays defendieron sus derechos y lucharon contra la violencia policial, la pobreza, la opresión y la discriminación. Nosotros, la comunidad transgénero, gay, lesbiana y bisexual, dedicamos esta placa a los héroes de nuestro movimiento de derechos civiles⁷³.

El movimiento para las reivindicaciones de los derechos de la comunidad LGTB empezó entonces desde abajo, en la calle, y por manos de transexuales y gays unidos contra del sistema discriminatorio y opresivo del Estado. En “El piquete de los jóvenes homos contra el Restaurante Compton's”, el periodista Guy Strait escribió:

⁷² Véase V.V.A.A. (2015). *S.T.A.R. Acción travesti Callejera Revolucionaria*. Madrid: Editorial Imperdible.

⁷³ El contenido de la placa, así como los detalles de la celebración, se pueden ver en la película *Screaming Queens: the riot at Compton's Cafeteria* de Susan Stryker (2005).

Los gays se levantan enfadados frente al constante acoso policial de las travestis. Debe de ser los primeros actos de violencia llevados a cabo por gays contra la policía de la historia. Aquella noche, las furgonetas del Departamento de Policía de San Francisco llegaron para hacer sus “típicos” barridos de las calles, los gays no se dejaron arrestar voluntariamente. Todo comenzó cuando la policía entró en el Compton’s a desempeñar su típica labor de acosar a las travestis, a las mariconas y a las chaperas que estaban sentadas en las mesas. Para esto [el acoso policial] daba su permiso la gestión del local, por supuesto. Pero cuando la policía agarró del brazo a una de las travestis, ésta arrojó su ardiente taza de café en la cara de un agente, y tras esto, copas, platos y bandejas comenzaron a volar a lo largo de todo el establecimiento, y todos directos a la policía. Los agentes retrocedieron y permanecieron fuera del lugar hasta que llegaron los esfuerzos, y el regente del Compton’s ordenó cerrar las puertas. En respuesta, los gays comenzaron a reventar todas las ventanas del sitio, y como corrieron a fuera para escapar por haber roto los cristales, la policía intentó agarrarles y arrojarles dentro del furgón. Se encontraron con que no era una tarea fácil, porque los gays comenzaron a golpearles “debajo del cinturón” y las travestis les partieron la cara con sus durísimos bolsos. Un coche de policía terminó con todas las ventanas rotas, una caja de periódicos situada al lado de la cafetería ardió hasta no quedar casi nada de ella, y el caos general se reinó esa noche en el Tenderloin. Al día siguiente las travestis, las mariconas, los gays conservadores y los chaperos se unieron para piquetear la cafetería, que ya no permitía las travestis entrar en ella (AA.VV., 2013: 14).

Ahora bien, los hechos narrados por Joan, el camero del bar Robador, no son de los años Sesenta, pero son aunados por la misma intervención policial y por su misma finalidad: perseguir, castigar y extirpar lo torcido. *Queer*, en inglés, significa justamente *torcido*, raro, marica, bollera, trans. Es un término inglés que se utilizaba de manera despectiva,

como un insulto para las personas con identidades de género y sexualidades no normativas. En los últimos años, algunas fracciones gays, lésbicas, bisexuales, trans e intersex radicales se han apropiado del término *queer*, usándolo como postura teórica y política para cuestionar la heterosexualidad obligatoria, las identidades de género normativas, la imposición del deseo y el establecimiento de categorías rígidas que constriñen la acción de los sujetos. La teoría *queer* enfatiza en los procesos sociales de construcción de identidades de género y de las sexualidades, cuestionando los esencialismos y los binarismos masculino-femenino, hombre- mujer, heterosexual-homosexual..

Los dispositivos de control que la policía, enviada por el alcalde Trias, despliega constantemente en calle d'En Robador, y que se materializan en acosos, agresiones y detenciones hacia aquel urbano torcido, tienen la finalidad de recordar, públicamente, que quien no sigue prácticas sexuales normativizadas, será castigado. Tanto se trate de *putas, trans, maricas o bolleras*. Siguiendo a Langarita, “la sexualidad se utiliza para controlar y mediatizar las relaciones a partir del fuerte uso social que se ha encomendado al hecho reproductivo” (2015: 95). La sexualidad occidental ha sido encasillada, de hecho, dentro de un marco social altamente punitivo. Al decir de Gayle Rubin:

El reino de la sexualidad posee también su propia política interna, sus propias desigualdades y sus formas de opresión específica. Al igual que ocurre con otros aspectos de la conducta humana, las formas institucionales concretas de la sexualidad en cualquier momento y lugar dados son productos de la actividad humana. Están, por tanto, imbuidas de los conflictos de interés y la maniobra política, tanto los deliberados que los inconscientes. En este sentido, el sexo es siempre político, pero hay períodos históricos en los que la sexualidad es más intensamente contestada y más abiertamente politizada. En tales periodos, el dominio de la vida erótica, es de hecho, renegociado (Rubin, 1984: 113).

Este mismo dominio de la vida erótica, dictaría, siempre según Rubin, la jerarquía que

utiliza la sociedad para diferenciar los actos sexuales legítimos de aquellos perversos:

Las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual. En la cima de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterosexuales monógamos no casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales. El sexo solitario flota ambiguamente. El poderoso estigma que pesaba sobre la masturbación en el siglo XIX aún permanece en formas modificadas más débiles, tales como la idea de que la masturbación es una especie de sustituto inferior de los encuentros en pareja. Las parejas estables de lesbianas y gays están en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y lesbianas promiscuos revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestís, fetichistas, sadomasoquistas, trabajadores del sexo, tales como los prostitutas, las prostitutas y quienes trabajan como modelos en la pornografía y la más baja de todas, aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales (Rubin, 1989/1984: 136-7).

Cuanto más se descende en el infierno de las conductas sexuales, más feroz se hace su castigo. Esta violencia institucional que castiga los actos sexuales considerados obscenos, así como las orientaciones sexuales, toma su perversa evidencia en el barrio del Raval también la noche del 5 de octubre del 2013. Estas son las notas que escribo en mi diario personal⁷⁴ aquella noche, volviendo a casa:

Al verlos juntos, el miedo me atravesó una por una todas las vísceras de mi cuerpo, hasta los huesos. Y se quedó allí, en el estómago. Una ambulancia y un coche de la policía: señales de un abuso de poder que

⁷⁴ Por todo el tiempo de la investigación, he utilizado dos tipos de diarios, ambos necesarios, según mi aviso, y complementares: el diario de campo y el diario personal. Mientras que en el primero he intentado reportar fielmente lo que está allí, afuera, en el segundo he dado libre desahogo a lo que, aquel mismo afuera, removía en mis entrañas.

quieren en seguida ocultar. He visto a Fatima, la señora paquistaní que lleva la tienda de alimentación de la esquina entre calle Aurora y calle Riereta, preocuparse y enfadarse por primera vez. He visto caras que en silencio hablaban de terror. Todas miraban allí, hacia la calle Aurora, a la altura del número 6. ¿Qué ha pasado? Esta la pregunta que nos estamos haciendo. ¿Qué brutalidad habrán cometido esta vez los *mossos de esquadra*? ¿Por qué hay seis policías gritando a todas que se vayan y amenazando a las transeúntes y vecinos con las porras? ¿Qué sangre ha sido vertido allí y de quién? “Ha habido una pelea entre vecinos en calle Aurora y alguien ha llamado la policía”. Así me contesta un chico conocido del barrio al preguntar qué había pasado. La policía sigue echando con la porra a la gente que se acerca para que nos vayamos, para que no miremos. Voy a casa, en la calle Riereta, a pocos metros de los hechos. Tengo miedo. Miedo de la policía, miedo de su monstruosidad. Pero sobre todo tengo rabia e indignación. Ya basta de abusos de poder en divisa. Ya basta de brutalidad policial en el Raval.

- diario personal, noche entre el 5 y el 6 de octubre de 2013-

Por la noche no puedo dormir. La imagen de los *mossos* alejando la gente de la calle Aurora para que no pudieran ver la barbarie que habían cometido, no se me quita de la cabeza. Quiero saber qué ha pasado. El día siguiente espero que abra el Lokal, el antro anarquista con más de veinte años de historia, refugio político donde conspirar y leer. Allí está Iñaki, amigo y luchador incansable, pilar de la mayoría de las acciones vecinales impulsadas en el Raval y gran experto de anarquismo, tanto en la teoría como en la práctica. Cuando me explica que había pasado, otra vez el mismo afán me cierra el estómago y me congela la palabra. Seis *mossos d'esquadra* se habían lanzado sobre Juan Andrés Benítez, vecino gay de 50 años que vivía justo en calle Aurora, y tanto lo golpearon y apalizaron, que acabaron matándolo⁷⁵. Sus gritos de agonía provocaron que

⁷⁵ La versión oficial de los *mossos* obviamente es otra. “Según los agentes estos se limitaron a reducir al empresario, y este se desvaneció cuando ya estaba esposado” (García Vasquez. “Vecinos del Raval vieron

decenas de personas se asomaron a los balcones y empezaron a increpar a la policía, intentando desesperadamente que aflojaran la presión sobre él. Según testigos, me explica Iñaki, inmediatamente después un *mosso* eliminó con agua la mancha de sangre que había quedado en la calzada y otro entró en varios domicilios buscando las imágenes grabadas por las vecinas para borrarlas...

Pocos días después, las vecinas organizamos una gran manifestación que acaba en calle Aurora para denunciar la violencia policial en el Raval. También las trabajadoras sexuales participan, llevando en la cara la mascarita de papel con la imagen de Juan Andrés. Un año después, estamos otra vez allí, liberando el solar adyacente a la calle donde fue asesinato nuestro ex vecino. Es el 5 de octubre del 2014. Las excavadoras están derrumbando el ex centro ocupado Barrilonia, dejando más escombros y especulación en el Raval. A pocos metros las vecinas del Raval, con el cortacésped en la mano y la rabia en el corazón, vamos a hacer visible lo que han intentado invisibilizar. Vamos a inaugurar el Ágora Juan Andrés Benítez.

la “paliza” de los Mossos al empresario”. En *El país*. Barcelona, 17 de octubre de 2013).



Ilustración 7.

Un caballito de niño en el Ágora Juan Andrés Benítez en el Raval de Barcelona.
Detrás una escrita: Me llaman calle y mi corazón no está en venta.

Fecha: 8 de marzo de 2015. Fuente: propia.

CAPÍTULO VIII

BARRICADAS DE CARNE

Está tocando la Llama, un colectivo de rap compuesto por unos jóvenes del barrio. Palabras de lucha y rebeldía salen de este nuevo espacio recién liberado, que las vecinas hemos llamado Ágora Juan Andrés Benítez, en recuerdo del vecino asesinado por seis *mossos* justo en la calle Aurora. Somos muchas: familiares y amigas de Juan Andrés, vecinas, activistas de la asamblea del Raval y de otros espacios sociales. Están también Ester Quintana y Carles Guillot, ambas heridas por las pelotas de goma disparadas por la policía en diferentes manifestaciones en Barcelona. Las dos perdieron un ojo. Está Mariana Huidobro, la madre de Rodrigo Lanza, torturado por la policía e ingresado en prisión por un delito que nunca cometió. Esta tarde, bailando el rap de la Llama o la cumbia de Super Spanish Combo, estamos juntas para denunciar los casos de abuso de poder policial que, esta vez, acabó con el homicidio de un nuestro vecino. Y están también ellas, las trabajadoras sexuales de calle d'En Robador: Rosa, Tania, Janet y otras vecinas que ya conocía. Ellas también quieren denunciar la brutalidad policial que afecta su vida diaria. Reconozco también la niña que había visto en calle d'En Robador y en casa de Rosa, hija de la trabajadora sexual mexicana que había conocido en un puti-vermut hace tiempo. Las dos, madre e hija, están ayudando unas vecinas a pintar, sobre una de las paredes del solar, las palabras “El Raval no está en venta” en muchos idiomas, incluso árabe, pakistaní y bengalí. Sigue llegando gente. Se asoma también Fatima, la señora pakistaní de la tienda de alimentación de la esquina. El Ágora se llena. De solar abandonado lleno de malas hierbas y jeringuillas a espacio lleno de vida y reivindicación.

Un año después la muerte de Juan Andrés Benítez, nace en el Raval un nuevo espacio para el barrio: el Ágora Juan Andrés Benítez. Ágora en griego significa reunir. El solar que se encuentra en la esquina entre calle Aurora y calle Riereta, justo en frente al antiguo bar librería LaSal, reúne, efectivamente muchas luchas. El participar en primera persona, como vecina y activista, a la ocupación del Ágora, a su inauguración y a sus actividades, fue una experiencia fundamental para comprender las dinámicas de solidaridad barrial. Comprendí cómo los episodios de violencia institucional ocurridos en el Raval, habían sido la chispa para que las vecinas y varios colectivos, incluidas las trabajadoras sexuales, se organicen y construyan, como a principio de siglo, la misma barricada contra un sistema político que viola el derecho a la ciudad y a la sexualidad no normativa.

Las relaciones de poder son móviles, reversibles e inestables, modificables y no determinadas de una vez por todas. En ellas, efectivamente, existen posibilidades de resistencia: donde hay poder hay resistencia. Al mismo tiempo, al no ocupar ésta una posición de exterioridad respecto al poder, podría afirmarse también lo contrario: donde hay resistencia hay poder. La resistencia, o las resistencias, en plural y a veces en contraposición unas de otras; discursos y contra discursos; poderes y contrapoderes; redes y marcos de identificación; símbolos, rituales y mitos. Por lo tanto, los poderes y las resistencias, en plural, no existen aisladamente, en mera contraposición dialéctica, sino atravesados entre sí, conectados dialógicamente, interrelacionados y profundamente interdependientes. Contestando las relaciones de poder que los oprimen, postulan una práctica y una retórica del “empoderamiento”, individual y colectiva.

La experiencia de empoderamiento puede ser entendida como un proceso por el cual las personas oprimidas ganan control sobre sus propias vidas tomando parte, con otras, en actividades transformadoras de la vida cotidiana y de las estructuras, aumentando así su capacidad de incidir en todo aquello que les afecta. El empoderamiento es siempre corporal y tiene que ver con el paradigma de itinerario corporal entendido como el

recorrido a través del cual los agentes, como sujetos encarnados, resisten y contestan a la cultura al igual que participan en el cambio social (Esteban, 2004).

Gracias a las charlas con unas trabajadoras sexuales del Raval y sobre todo gracias a la participación en acciones barriales donde ellas misma también ponen sus cuerpos, he podido darme cuenta de cómo estas vecinas no solamente rechazan un rol de víctimas, sino que ponen en marcha mecanismos de empoderamiento para ellas y para su barrio. Presentes a todos los actos para pedir justicia para Juan Andrés Benítez; presentes a las movilizaciones organizadas para parar las numerosas ordenes de desahucio emitidos para sanear, limpiar o rehabilitar el barrio y que en realidad dejan a la calle familias enteras; presentes en los actos del 8 de marzo bajo el lema: “Somos guapas, somos listas, somos putas feministas”, las trabajadoras sexuales de Barcelona no se cansan de luchar.

El compartir momentos de protesta con las vecinas del barrio y de calle d'En Robador en particular, me abre muchas preguntas: ¿Podemos decir que las trabajadoras sexuales ponen en marcha prácticas de cuidado hacia su barrio? ¿Hacia quién y cómo logran instaurar formas de atención dentro y fuera del trabajo sexual? ¿Cómo se articula la participación de las trabajadoras sexuales en el activismo de barrio? ¿Cuál es el mínimo común denominador de las luchas de los colectivos del Raval? ¿Cómo las trabajadoras sexuales del Raval han participado en el pasado en la lucha barrial? ¿Contra quién han luchado y para qué? ¿Son las pieles que protestan para el derecho a vivir su propio barrio y su propia sexualidad, barricadas que arden contra el poder y que levantan un contrapoder?

Este último capítulo está entonces dedicado a la lucha de lo urbano que, rebelde y sin género definido, lucha en sus calles, como hoguera que no quiere apagarse. Está dedicado al frenesí epidérmico que se hace red en el capturar el parásito de la especulación. Está dedicado a los cuerpos que no quieren ser callados y que suplican al espacio público de volver público. A las calles que se hierven de rabia y a quienes *hacen la calle*. A las barricadas que esta misma carne oprimida levanta y a todas las prácticas emancipadoras que intentan abrir brechas en el abismo de la linealidad imperante del

(falso) poder.

8.1. Cuidadoras

8.1.1. Cuidando los cuerpos

¿Son las trabajadoras sexuales cuidadoras? ¿Existen formas de atención y cuidado en el trabajo sexual? La perspectiva más difundida a la hora de asociar la palabra atención al mundo de la prostitución es la que mira a los cuerpos de las trabajadoras sexuales como aquellos a ser atendidos y cuidados por parte de instituciones médicas y religiosas. Arriesgar una hipótesis que invierta ese imaginario puede ser revelador para reconocer la capacidad de cuidar que las trabajadoras sexuales desarrollan en su trabajo, convirtiendo así sus cuerpos en creadores de una energía, una fuerza mágica, una especie de “mana”⁷⁶.

El tema de la inextricable relación entre trabajo sexual y cuidado ya apareció en algunas charlas que había tenido con Rosa, Graciela y con Montse Neira, la trabajadora sexual y autora del libro *Una mala mujer*. Voy a compartir los fragmentos de entrevistas donde aflora esta intersección:

Cuidar, cuidar..¿Si yo me cuido? Sí, yo me cuido, pero también cuido a mi madre que está enferma en Ecuador. Y te diré más, a las personas que más cuidamos con nuestro trabajo es a vosotras. Si no fuera por nosotras, habría más violaciones, porque un hombre lo que necesita es el orgasmo y tiene que correrse rápido y no se controla... Si nos quitan de la calle, ¿adónde irían esos hombres? (Rosa, 3 de septiembre 2013).

⁷⁶ En *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (1925/2003), Marcel Mauss habla del “mana” como una acción, una fuerza, un poder que determina relaciones comerciales de tipo profano. El concepto de tabú está estrechamente relacionado al maná: el tabú, según Mauss, no es una prohibición impuesta, sino algo prohibido justamente por su carácter mágico, por su poder extraordinario que solo unos pocos pueden llegar a conocer.

La cuestión es que en nuestro trabajo desarrollamos muchas capacidades laborales. Mira, somos economistas porque hacemos marketing; sabemos de imagen porque sabemos cómo atraer; sabemos organizarnos el tiempo porque tenemos que cuidar a nuestros hijos, hacer la comida y trabajar. Luego, somos enfermeras porque sabemos dónde tocar para no hacer daño; somos psicólogas porque sabemos escuchar a los clientes y tenemos que cuidarnos para que no nos hagan daño. Entonces desarrollamos un montón de recursos laborales como cualquier otra persona. Todas sabemos de matemáticas, economía, don de gentes, psicología, enfermería, prevención de VIH... Sobre todo, somos expertas en el cuidado de la gente, de los hijos, de los padres, de los clientes, de nosotras mismas y de las otras personas (Graciela, 9 de octubre de 2013).

Bueno, psicólogas y educadoras sí. Cuidadoras no sabría decirte. Antes tendría que tener claro qué entiendes por cuidado. Seguro que cuidamos una enfermedad, pero se trata de una enfermedad general y a nivel emocional más que físico. De los hombres que vienen, la mayoría son casados, y son ellos quienes más están sufriendo algo. Hay un malestar, una disfunción en las relaciones afectivas. Siempre lo digo, para mí la prostitución es un sustituto, un complemento, un canalizador de las frustraciones de la pareja dictadas por el sistema heteronormativo en el que vivimos (Montse, 15 de octubre de 2013).

Al comparar los fragmentos de entrevistas se puede observar cómo los cuerpos de las trabajadoras sexuales se convierten en cuerpos activos, capaces de crear una relación de cuidado que se presenta como reconocida y, por eso, buscada y pagada por los clientes. En estos relatos, podemos identificar el cuidado según esté dirigido a los clientes, a las compañeras de trabajo o a los familiares. En los testimonios parecen convivir aspectos que reenvían a formas biomédicas de atención: “Somos enfermeras porque sabemos dónde tocar para no hacer daño” (Graciela); “Cuidamos una enfermedad” (Montse); y también fragmentos que se refieren a prácticas afectivas de atención: “También cuido a

mi madre que está enferma en Ecuador” (Rosa); somos expertas en el cuidado de la gente, de los hijos, de los padres, de los clientes, de nosotras mismas y de las otras personas (Graciela).

Sexo y cuidado logran dialogar en y gracias al cuerpo. Por ello, es interesante utilizar como filtro de análisis de estos discursos la noción de formas somáticas de atención, que Csordas define como “modalidades culturalmente elaboradas de empeñarse, con el propio cuerpo, en contextos que incluyen la presencia incorporada de los otros” (Csordas, 1999: 29). De esto se había dado cuenta también Francesc Tosquelles. Este psiquiatra catalán reorganizó los métodos terapéuticos y la práctica diaria con los internos, suprimiendo, entre otras medidas, las jerarquías entre pacientes, personal sanitario, miembros de la resistencia, vecinos del pueblo, intelectuales y artistas. Por sus singulares prácticas psiquiátricas, como la de contratar prostitutas como personal sanitario, huyó a Francia tras ser condenado a muerte por Franco. En *Una política de la locura* leemos: “Estas casas de prostitución se convirtieron en anexos del servicio de psiquiatría. Algunas de estas prostitutas se convirtieron en enfermeras. Es extraordinario, ¿no?” (Tosquelles, 1991: 3).

Politizar prácticas “anómalas” de cuidado dentro el sistema psiquiátrico fue el desafío de Tosquelles. El reconoció las trabajadoras sexuales como garantes de estos cuidados y por eso fue perseguido institucionalmente. Pero, me pongo a pensar, más allá de su carácter innovador, ¿no podrían considerarse también estas prácticas como unas formas de reinserción laboral? Reflexiono sobre todas estas cuestiones y sobre la importancia de revolver el tópico, alimentado por el discurso abolicionista, que considera las trabajadoras sexuales como “las víctimas que hay que salvar”, lo cual les quitaría cada margen de agencia, cada autonomía y poder decisional. No mirar a las trabajadoras sexuales solamente como personas que hay que atender, sino también, y sobre todo, como sujetos capaces de construir formas de cuidado dentro y fuera de su trabajo: este es un desafío del feminismo pro-derechos y de las Putas Feministas⁷⁷.

⁷⁷ El colectivo de las Putas Indignadas utiliza también el nombre de Putas Feministas para evidenciar la alianza entre trabajo sexual y feminismo, una alianza incorporada por muchas profesionales del sexo. “Sin putas no hay feminismo” es uno de los lemas de las trabajadoras sexuales feministas.

Podría seguir todo el día pensando en estas cuestiones. Pero ya son las nueve de la noche y voy a prepararme la cena. Para relajarme, pongo un poco de música. Le doy al *play* a la canción *Macorina*, de Chavela Vargas. Un homenaje a una de las cortesanas más elegante de Cuba de los años veinte y primera mujer en Cuba en obtener licencia para conducir un coche. Las manos de María Calvo Nodarse, que fueron las primeras en sostener con derechos un volante en Cuba y que guardaron secretos e intrigas de muchos de los políticos, artistas y hombres que marcaron la política y el negro contexto de La Habana de la época pasaron a la historia también por sus poderes “curativos”:

Ponme la mano aquí, Macorina
ponme la mano aquí
ponme la mano aquí, Macorina
ponme la mano aquí
tus senos carne de anón
tu boca una bendición
de guanabana madura
y era tu fina cintura
la misma de aquel danzón
ponme la mano aquí, Macorina
ponme la mano aquí
ponme la mano aquí, Macorina
ponme la mano aquí.
Tus pies dejaban la estera
y se escapaba tu saya
buscando la guardarraya
que al ver tu talle tan fino
las cañas azucareras

se echaban por el camino
para que tú las molieras
como si fueses molino
Ponme la mano aquí Macorina

ponme la mano aquí.

(Versos de la canción de Chavela Vargas, Macorina)

8.1.2. Cuidando el barrio

Todavía están sonando las notas de *Macorina* cuando recibo un sms de una vecina: es un aviso de desalojo de una familia pakistaní en calle d'En Robador. Estamos invitadas a juntarnos frente la finca donde vive, en las primeras horas de la mañana, para intentar pararlo. Y así, el día siguiente allí estamos:

La calle d'En Robador, en su parte estrecha, se llena fácilmente de gente. Somos alrededor de quince personas en esta mañana fría y nublada. Fuera de la puerta de la finca está Shahid con su pareja Nadira y sus dos hijas pequeñas, una no ha aprendido aún a caminar y la otra tendrá máximo cuatro años. Nos cuentan de cómo están recibiendo amenazas por parte del dueño de la finca. Tienen que irse, así como muchas más familias en el Raval, porque quieren remodelar la finca y alquilarla al triple del precio. A dar soporte a la pareja pakistaní y a denunciar la violencia inmobiliaria y urbanística que afecta a todo el barrio del Raval y toda Barcelona, ha venido mucha gente. Hay Iñaki del Lokal, activistas del Ágora Juan Andrés y vecinas de la misma calle d'En Robador. Y hay también ellas, las trabajadoras sexuales. Voy a saludarlas. Rosa, Graciela, Tania, Janet y otras compañeras me reciben con una gran sonrisa. “Defendemos nuestra calle”, comenta Rosa, “Hoy tocan a ellos, pero mañana puede tocar a mi o a ti”. Miro Graciela. Tiene un cartel que dice: “El barrio unido, jamás será vencido”.

- diario de campo, 28 de noviembre de 2014 -

Al final pudimos pararlo, pudimos parar, por lo menos esta vez, un episodio más de

violencia dictado por las políticas de regeneración urbana que actúan, también en Barcelona, expulsando residentes, sobre todo migrantes, sobre todo pobres. A través de lo que Harvey llama acumulación por desposesión (2007), de lo que Wacquant llama criminalización de la pobreza (2007/2013) y de lo que la Federici llama acumulación originaria (2004), el capital intenta masticar la cotidianidad de aquellas que se niegan a convertirse en fuerza-trabajo del sistema. Pero en vano. El tejido urbano es demasiado fuerte para dejarse deshacer. El sentimiento de injusticia por parte de una población que ve vulnerados sus derechos, explota. Se articulan formas de reacción colectiva, que tienen como denominador común la reclamación de una restauración de la justicia. Es entre las grietas de paredes de solares ocupados y fincas marchitas por el gusano de la especulación, que se unen las luchas.

En el Raval hay muchos Ravales. Y para cada Raval, hay una lucha distinta que encuentra su mínimo común denominador en la defensa de los derechos de quienes, el Raval, lo vive. Más allá de las diferencias culturales, políticas e ideológicas, de las distintas posibilidades económicas y de la fragmentación del campo social, los habitantes del Raval tienden a nuclearse y hacer barrio. Dentro de esta “sociabilidad espontánea” donde es posible encontrar las causas de una “efervescencia” (Lefebvre, 1971: 200), están también las trabajadoras sexuales. Desfilando por las calles del Raval al lado de sus vecinas musulmanas para denunciar las múltiples formas de violencia que afectan a todo el barrio, las vecinas de calle d'En Robador no solamente *cuidan* cuerpos, sino que también *cuidan* su barrio. Empoderadas, propositivas y combativas, participan activamente en la lucha barrial contra cada forma de violencias (inmobiliaria, policial, urbanística, patriarcal, etc.). Y también participan a las asambleas del barrio:

Entre el inconfundible olor del papel recién salido de la imprenta, hojas anticapitalistas, *paellers* gastadísimas colgadas en la pared, nuevas camisetas reivindicativas y latas de cervezas, empieza la asamblea en el Lokal. Confabulando, conviviendo, organizándonos. Sentadas alrededor de una mesa larga y negra hay compañeras del Lokal, de la Ágora Juan

Andrés Benitez, de la Asamblea Ayotzinapa-Catalunya⁷⁸, de Males Herbes⁷⁹, de la escuela Masana. Y hay también Janet, portavoz de las Putas Indignadas. Después de la valoración de los actos del fin de semana pasado, se habla sobre los eventos programados en el Ágora para las próximas semanas. Se habla también de la jornada de solidaridad con los 43 estudiantes desaparecidos de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa, en la localidad de Iguala, Guerrero, al sur de México. Se habla luego del día de la mujer. Después de la ruta herstórica por los lugares más significativos de lucha feminista del Raval, organizada por un colectivo anarcofeminista, son previstos muchos actos en el Ágora, donde participarán trabajadoras sexuales, mujeres fundadoras de LaSal y las mismas organizadoras de la ruta herstórica, entre otras. Hay mucha expectativa para este día. Los hombres se harán cargo de la comida. “Manolo, la cena te la haces tú solo”, empiezan a cantar algunas. Reímos. Con aquellas risas que te llenan de fuerza y te hacen sentir parte de una familia.

- diario de campo, 2 de marzo de 2015 -

Acabada la reunión, vamos todas al bar de al lado, el bar Terra, otro de aquellos “antros de toda la vida” que intentan resistir el Raval. Converso con Janet y con Olga, vecina activista, sobre la potencia del Ágora Juan Andrés Benítez y sobre la importancia de que las Putas Indignadas participen el 8 de marzo. “Somos guapas, somos listas, somos putas feministas. El Raval es nuestro barrio y por supuesto que tenemos que estar en la jornada del domingo, para recordar también las putas que han vivido y luchado antes de nosotras en el Raval y para el Raval”. Así dice Janet, con la lucidez y la calma que la caracterizan. Tomándome una copa de vino blanco pienso sobre la indisoluble relación entre cuerpo, barrio y activismo. Cuerpo y barrio son los dos campos, las dos arenas de

⁷⁸ La Asamblea Ayotzinapa-Catalunya es la suma de diferentes colectivos e individualidades comprometidas con México y que quieren recordar, denunciar y visibilizar la muerte de seis jóvenes y la desaparición de 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa el 26 de septiembre de 2014, a manos del Estado.

⁷⁹ *Males Herbes* es una agrupación sindical de la CGT de trabajadoras y trabajadores de parques y jardines en Cataluña.

la resistencia. Y a la vez, ambos se ven atravesados por múltiples relaciones de poder. El barrio encuentra en el cuerpo su principal terreno de vida, socialización y lucha política. Y el cuerpo se hace lugar de lo político, espacio primero en el cual ejercer los derechos y resistir. Me quedo con mis vecinas hasta que cierra el bar. Después de haber compartido unas cuantas botellas de vino, unas cuantas risas y unas cuantas reflexiones, me encamino hacia mi casa, deseosa que venga pronto el domingo para compartir un día de lucha feminista.

8.2. Revoltosas

8.2.1. Un fogón que arde desde julio del 1909

Salgo de casa. Un sol suave y un vientito fresco me dan la bienvenida. El punto de encuentro es la *Gata negra y gorda*, así unas vecinas habían rebautizado el Gato de Botero en la Rambla del Raval. Cuando llego allí, no hay nadie. Llamo a una amiga para preguntar en qué punto se encuentra ahora el recorrido y me dice que ya están en calle Riereta, recordando la lucha de las mujeres obreras en las fábricas textiles. Las alcanzo. Una compañera, con megáfono a la mano, y con voz potente, nos cuenta:

[...] En el número 3 de la Cera y en los números 10, 21, 29, 35, 37 de Riereta hay asociaciones y antiguas factorías que recuerdan que en el siglo XIX este era un barrio industrial cuyas obreras se organizaban para tener acceso a la cultura o reivindicar jornadas laborales humanas, el derecho de asociación, sueldos dignos, viviendas habitables, la limitación del trabajo infantil. Calle Riereta era, de hecho, popularmente conocida en otro tiempo como la calle del Ruido por el estruendo de las máquinas de sus fábricas. El sector textil, desde sus inicios, se había caracterizado por tener un número elevado de maniobra femenina, y a pesar de que el papel de la mujer seguía invisibilizado a nivel organizativo, las mujeres tuvieron un papel muy activo en diferentes luchas para mejorar los derechos laborales. La

movilización más importante fue la huelga general del 1913, que denunciaba el incumplimiento de la ley del 1900 que regulaba el salario y los horarios de trabajo femenino e infantil. La huelga finalizó el 15 de septiembre después que se cumplieron los acuerdos de mejora de las condiciones de trabajo. Recordamos los nombres de unas de estas protagonistas: Balbina Pi, Roser Dulcet, Libertad Ródenas i Dominguez. Todas eran obreras, anarcosindacalistas y anarcofeministas⁸⁰ (8 de marzo de 2015).

Nos movemos de pocos metros y nos paramos delante de la iglesia de San Pau del Camp. El 27 de julio del 1909, este edificio religioso fue uno de los blancos de la lucha popular durante los hechos de aquella revolución que la historia oficial y quien la escribe (la burguesía y la Iglesia), denomina Semana Trágica⁸¹. Pero para la clase trabajadora se trató de una verdadera revolución, así que la llamaron Revolución de Julio. Se trató de una inmensa revuelta vecinal, considerada como el primer enfrentamiento serio entre los proyectos urbanos burgueses y proletarios en la Barcelona del siglo XX:

La insurrección del 1909 [...] posa de manifiesto la dualidad de la edad moderna, planteada por Henri Lefebvre: aquello que por unos es un centro de poder, de privilegio y de represión, por otros es un espacio para el juego, la protesta y la liberación (Lefebvre, 1973). (Álvarez, J. et al.: 2010: 31).

Uno de los elementos más visibles y simbólicos de la que Sánchez llama “la arquitectura de la insumisión” (1993: 237), fue la construcción de barricadas. En esta experiencia colectiva, en la cual se afirmaba el espíritu de autonomía y solidaridad de la

⁸⁰ Todas estas informaciones han sido recopiladas por las organizadoras de la ruta herística en diarios y distribuidos a las participantes. Véase: <http://anarcofeminista.wordpress.com>.

⁸¹ El desencadenante de las insurrecciones que se multiplicaron por Barcelona entre el 26 de junio y el 2 de agosto 1909, fue el decreto del gobierno de Antonio Maura de enviar tropas de reserva a las posesiones españolas en Marruecos, en ese momento muy inestable, siendo la mayoría de estos reservistas padres de familia de las clases obreras. Los sindicatos convocaron una huelga general, que se transformó pronto de huelga antimilitarista a huelga anticlerical. Véase, entre otras, las obras de los siguientes autores: Marín (2009); Horta (2001); Álvarez, et al. (2010); Comín Colomer (1959).

comunidad obrera, participaban también las mujeres. Así como nos explica Noe, la chica que nos guía en esta ruta:

La historia convencional sitúa a las mujeres como víctimas y pasivas. Lo que no se dice es que las mujeres también fueron decisivas en la incitación a la revuelta y en la lucha la calle. Fueron las mujeres las que hacían llamamientos espontáneos a la huelga y a la insurrección y fueron ellas unas de las primeras a ser detenidas, especialmente mujeres anarquistas, como Mercedes Monje Alcázar, Trinidad de la Torre Dehesa o María Llopis Bergés (8 de marzo de 2015).

Al escuchar el nombre de Maria Llopis Bergés, recuerdo su historia, que me había contado Miquel, un vecino del Raval y gran apasionado de la historia anarquista del barrio. Conocida también como la Quaranta Centims, esta mujer anarquista era también trabajadora sexual. La historiadora Joan Connelly Ullman en su libro *La semana trágica* (1972), escribe lo siguiente sobre la primera jornada de la insurrección popular del 27 de julio:

María Llopis Berges, una célebre prostituta conocida familiarmente como la Quaranta centims dirigía una banda de hombres y mujeres a través del Paralelo; en primer lugar destrozaron el mobiliario y los cristales de los cafés que se negaron a cerrar, luego se dedicaron a volcar un tranvía y a atacar a una patrulla de la Guardia Civil (Connelly Ullman, 1972: 50-51).

María Llopis fue condenada a muerte, sentencia conmutada posteriormente por la de exilio perpetuo, una de las sentencias más severas imputadas por los tribunales. Junto a la Quaranta Centims, otras trabajadoras sexuales estaban presentes levantando barricadas y quemando iglesias en la insurrección de julio. Otros nombres de trabajadoras sexuales como la Bilbaína, la Larga o la Valenciana, figuraron en la prensa local en los días posteriores después el levantamiento. La Valenciana, cuyo verdadero nombre era Rosa Esteller, participó en la construcción de barricadas y tuvo parte a los

conflictos con pistola en mano (Talero, 1909). De la Bilbania y la Castiza, así nos habla el inspector-jefe de policía del distrito de Atarazanas:

Estas dos mujeres son y han sido siempre las cabecillas de todos los botines iniciados en la calle del mediodía, protectoras y encubridoras de ladrones y asesinos; la primera de ellas fue la que auxilió en su fuga el asesino conocido por “El Canario”; ha sufrido varias condenas por agresión a los agentes de seguridad, llegando a acometer a los guardias cuchillo para liberar a los presos; según confidencias de los vecinos, esta mujer fue la primera en incitar a sus patrocinados y amigos los ladrones para construir las barricadas de la citada calle⁸² (ibidem: 30).

No solamente el jefe de la policía dijo algo sobre estas “mujerzuelas”. También el rector de la Iglesia de Sant Pau del Camp, Pablo Ferrer, quiso escribir sobre el incendio y devastación de la misma iglesia. Comparto un fragmento de la carta de Pablo Ferrer, datada 19 de agosto 1909:

Iglesia parroquial de San Pablo. Incendio y devastación de 27 de julio 1909.

El infrascrito cura párroco de San Pablo del Campo en cumplimiento de la Circular del 11 de Agosto del presente año, de este gobierno eclesiástico, S.V. debo decir:

Que el día veintisiete de julio del corriente año, á las once y cuarto de la mañana tumultuosamente se presentó ante esta iglesia parroquial una inmensa turba abigarrada de hombres, jóvenes y mujerzuelas quienes obedeciendo á la voz de uno que parecía capitanearlos (y en alta voz que se oyó distintamente) les incitó á que pegaran fuego á la iglesia [...].

Así que la puerta incendiada cedió á los empujes de la multitud, que con un tablón que amañera de ariete funcionaba, derribándola, penetró

⁸² El artículo de Alberto Talero (1909). *Las “petroleras” del 1909. Papel de la mujer en la “Semana Trágica”*, en *Historia* 16, n.132, pp. 27-33, se puede consultar en https://tertulieshistoria.files.wordpress.com/2012/11/dona-_setmana-trc3a0gica.pdf.

abigarrada manada que cual lobos hambrientos se precipitó invadiendo todas las dependencias y habitaciones de dicha casa rectoral, saqueándola y pegando fuego en distintos puntos. Penetraron en archivo parroquial y después de saquearlo robando lo de los cajones y armarios y cuanto les pareció de utilidad pegaron fuego, cuidando antes de esparramar bien los libros y paquetes de los estantes logrando con ello que ni un solo documento se salvara.

Ardiendo la casa rectoral por distintos lugares, penetraron los desalmados y las prostitutas rompiendo pilas y objetos de mármol, á la iglesia parroquial. [...] Quemaron altares laterales empezando por el de N. S.^a del Carmen, decapitando la imagen y atravesando, los iconoclastas, á la imagen de San Luis, con una parpelina de corte, llevándose el Niño Jesús de la imagen de San Antonio. [...]

Al grito de “a la custodia, á la custodia” se fueron al altar mayor, violentando el monumental sacrario de piedra y luego al de bronce. [...] utilizaron picos y cuanto encontraron en la cloaca en construcción frente la iglesia.

Pudo enviarse un jovencito para que notificase lo que ocurría á la Guardia Civil que estaba en la esquina de la calle, mas ella no abandonó el punto. Participose á la fuerza que estaban en el Paralelo y vino un teniente con algunos soldados que al penetrar en el templo en el momento que iban los incendiarios acumulando elementos para la pira central, fueron recibidos con palmadas y vivas al ejército. Dicho oficial logró hacerles evacuar el templo pero les envalentonó mucho al ver que apesar de encontrarles infraganti, incendiando y robando, no se les castigara, y así lo manifestaron los demagogos que en S. Pablo ensayaron lo que por la tarde completaron, pues la parroquia de S. Pablo fué la primera víctima [...] impunemente, á grandes gritos por la calle Carretas y Riereta, se dirigieron á San Antonio gritando: “¡Ved como la tropa no nos ha hecho nada!” [...]⁸³

⁸³ El documento original se puede consultar en el Archivo Diocesano de Barcelona.

“Violentando el monumental sacrario”: así el rector de la Iglesia de Sant Pau del Campo describió la acción de “una inmensa turba abigarrada de hombres, jóvenes y mujerzuelas”. Pienso en las palabras de Arendt (1969/2005): “[...] bajo ciertas circunstancias, la violencia - actuando sin argumentación ni palabras y sin consideración a las consecuencias – es el único medio de restablecer el equilibrio en la balanza de la justicia” (p. 86). ¿En qué manos se hallaría entonces la violencia? ¿En las manos consumidas de obreras y trabajadoras sexuales que “violentan el monumental sacrario” de una iglesia o en las manos del clero que se estrechan con aquellas de la burguesía para violentar los derechos del pueblo?

Se acaba la ruta y vamos al Ágora para seguir celebrando el Día de la Mujer. Un sentimiento de solidaridad nos acompaña, solidaridad entre nosotras y entre las mujeres presas, las mujeres trabajadoras sexuales, las mujeres de las fábricas textiles y muchas otras mujeres que han tejido luchas en las tramas invisibilizadas del Raval.

8.2.2. Y que las llamas no se apaguen

Somos muchísimas. Jóvenes, ancianas, heterosexuales, bisexuales, lesbianas, transexuales, de Barcelona o de afuera, ateas o musulmanas, en minifalda o con el velo: todas aliadas, cómplices, hermanas. Sentadas o de pies, llenamos la Ágora con nuestros cuerpos combativos. Una libreta pasa de mano en mano para apuntar sensaciones, deseos. Feministas de diferentes generaciones se alternan el escenario en esta tarde soleada de marzo. Hace poco Elsa y otras fundadoras de LaSal recuerdan la lucha feminista de los años setenta y la inauguración, en el día 6 de julio de 1977, del primer bar biblioteca feminista que estaba justo en frente del Ágora, en calle Riereta n. 8. El olor de verduras y butifarra asadas que están cocinando los hombres del Ágora y que se difunde también por las calles, parece capturar los transeúntes, que se asoman y algunos se quedan en el acto. Después de Elsa es el turno de las Putas Feministas. Janet, Rosa, Paula, Tania y Linda, entre otras,

comparten su lucha al lema de: “Somos guapas, somos listas, somos Putas Feministas”. Todas son trabajadoras sexuales, pero no todas trabajan en la calle. Linda recibe sus clientes en su propio piso, mientras que Paula trabaja también en casas de cita. Todas, más allá del tipo de trabajo sexual que ejercen, están acomunadas por el mismo estigma y por la misma discriminación. Sale un gran aplauso para ellas y para todas las compañeras trabajadoras sexuales. Me tomo otra copa de vermut casero. En un rincón, está el caballito de niño que Rubén, el dueño de la bodega de calle d'En Robador, regaló al Ágora. Detrás de este juguete en madera, unas palabras: “Me llaman calles y mi corazón no está en venta”.

- diario de campo, 8 de marzo de 2015 -

A cara descubierta y con cabeza bien alta, las trabajadoras sexuales (feministas) siguen levantando barricadas. Siguen, con sus discursos, echándole fuego a la moral católica. Siguen explicándoles a las feministas abolicionistas que comparar el trabajo sexual con la trata, es una forma para invisibilizar aún más los derechos de quienes ejercen este trabajo por decisión propia. Desde su capacidad de autodeterminación, y desafiando el estigma y la discriminación, siguen luchando para el derecho a trabajar sin acosos ni persecuciones, a vivir sus calles y a trabajar en ellas. En este sentido se hacen sujetos políticos del “derecho a la ciudad” (Harvey, 2012), de una lucha social que se activa a partir de lo urbano, de aquel “fogón de brujas” que arde, que hierve, que se ilumina (Lefebvre, 1972: 144). Y que sigue levantando barricadas:

Lo que subyace bajo los desechos de la historia y de la construcción social del olvido, bajo cada uno de los nuevos edificios del Raval, es la sangre de quien allí vivieron, merodearon, combatieron, amaron, odiaron y murieron – un momento en el tiempo y el espacio de esa especificidad del ser humano -, sus latidos, sus sueños, sus juegos, sus acuerdos y peleas en calles y tabernas, sus ilusiones y sus derrotas, los colores

alegres y al mismo tiempo dolorosos de las barricadas que alzaron (Horta, 2010: 280).

Así, mientras el monstruo gentrificador avanza, cerrando los antros populares e instalando en su lugar restaurantes *hipsters* y *cool*, las trabajadoras sexuales siguen viviendo, combatiendo, amando. Reivindicando que “La calle es de quien la trabaja”, son protagonistas de la lucha colectiva por el derecho de la ciudad, el derecho de la sexualidad, el derecho a hacer públicas prácticas sexuales no convencionales. Hacen guerra al patriarcado y contra la hipocresía de quien piensa que todas las trabajadoras sexuales sean víctimas sumisas. Nos invitan a pasear por el lado más bestia de la vida, puesto que “*en este mundo sólo la mentira es obscena, la bestialidad es el último espacio de libertad, la última defensa contra la virtualidad rastrera de la realidad*”⁸⁴.

Las trabajadoras sexuales luchan por la puesta en circulación del deseo en el espacio público, reivindicando el trabajo sexual como una práctica socio-cultural clave en la configuración del espacio urbano (Sabsay, 2012) e intentando desdibujar las fronteras entre placer y trabajo. Las trabajadoras sexuales de Barcelona confabulan, se alian y se organizan. “A partir d'ara, les putes estem organitzades, convençudes, lluitadores i en peu de guerra”, comenta Paula Vip, presidenta de Aproxex (Associació de Professionals del Sexe), en un artículo del 27 de marzo de 2015 que informa sobre la voluntad de este colectivo de crear su primer *lobby* para reivindicar sus derechos laborales. “Les putes no estem en una claveguera, tenim la nostra vida, som lliures i estem disposades a lluitar”⁸⁵.

¿Cuántos manifiestos más tendrán que escribir, cuantos puti-vermut más organizar, cuantas pancartas más despegar y cuantas iglesias más tendrán que ocupar las

⁸⁴ Estas palabras de Antoine d'Agata están colgadas en la entrada del bar Madame Jasmine, en las Ramblas del Raval en Barcelona. El Madame Jasmine así llamó su local (*queer* pero cada vez más modernillo) en recuerdo de la homonimia trabajadora sexual y, posteriormente, madame de un bohemio burdel frecuentado por poetas y anarquistas, nacida en el barrio Chino en el 1898. Véase Horta (2010). *Rambla del Raval. De apropiaciones sociales y procesos viandantes*. Barcelona: El Viejo Topo, pp. 270-271.

⁸⁵ Véase Congostrina, Alfonso (2015). “A partir d'ara, les putes estem organitzades”. En *El País*. Barcelona, 27 de marzo de 2015.

trabajadoras sexuales para que se reconozcan sus derechos humanos, sus derechos laborales y sus derechos de ciudadanía?⁸⁶ En uno de sus libros, Dolores Juliano afirma que antes las trabajadoras sexuales el rey está literalmente desnudo y que en ello radica la crítica que puede recibir el sistema patriarcal por parte de ellas (Juliano: 2002: 23). Asusta lo que nos desnuda, lo que nos permite ver nuestra fragilidad humana. Es así que estigmatizar y deshumanizar estos sujetos amenazadores sería una estrategia para controlarlos, pero antes que todo para controlar la imagen de nosotros frente la sociedad.

A la violencia descarnadora de urbanismo y patriarcado, las trabajadoras sexuales del Raval responden levantando barricadas. Barricadas construidas con su propia piel, con su propia carne: una carne deseante y deseada, que prefiere cuidar su barrio más que ser “cuidada” por las instituciones. Una carne que reconoce la urgencia de luchar contra la trata, pero que bien sabe que comparar prostitución y trata, implica discriminar aún más la prostitución misma porque niega a todas las trabajadoras sexuales la capacidad de agencia y de libre decisión sobre sus cuerpos. Una carne, en fin, que goza, que disfruta, que ama y que apela las otras carnes a unirse a esta cartografía carnal de la disidencia.

Mapeando el territorio según las huellas del placer, ojalá se pueda encontrar el punto de unión entre los vectores paralelos de la sexualidad y del espacio público, aquel *aleph* donde todo se encuentra, se alimenta y se quema. Solo nos queda la piel, con sus vicios y heridas, a recordarnos que somos cuerpos, cuerpos habitantes de una dimensión pública, protagonistas de infracciones, contrabandistas de bailes y risas, creadores de disidencia en la ciudad podrida del pudor. Y que el olvido no llegue de repente, a borrar, como viento en otoño, las huellas de la revuelta. Y que las llamas no se apaguen. Y que el corazón sea la brújula que orienta nuestra marcha sin fin.

⁸⁶ Como ya he recordado en el quinto capítulo de esta tesis, el 2 de junio de 1975, más de cien trabajadoras sexuales ocuparon la iglesia Saint-Nizier en la localidad francesa de Lyon frente a la vergonzosa negativa del gobierno a entablar diálogo con ellas. De allí se estableció el 2 de junio como Día internacional de la Trabajadora Sexual.

CONCLUSIONES ITINERANTES

¿Es posible escribir una etnografía que defienda la sensibilidad y la confusión del mundo, que no renuncie, pero, tampoco a la claridad? ¿Cómo etnografiar sin esconderse, pero tampoco sin sobreexponerse? ¿Podemos analizar sin destruir? ¿Podemos destruir sin sentir? Así nos cuenta James Clifford:

La observación participante sirve como taquigrafía para un oscilar continuo entre el “adentro” y el “afuera” de los sucesos: por un lado, atrapar empáticamente el sentido de eventos y gestos específicos; por el otro, dar un paso atrás para situar esos significados en contextos más amplios [...] Literalmente entendida, la observación participante es una fórmula paradójica y equívoca; pero se la puede tomar en serio si se la reformula en términos hermenéuticos como una dialéctica entre la experiencia y la interpretación (Clifford, 2008: 152).

Toda esta investigación ha sido un oscilar entre la experimentación y la interpretación. Ha sido un viaje en la búsqueda de un corazón, de aquel corazón que el médico protagonista de la pintura que abre estas páginas tiene incrédulo en sus manos. El corazón dibujado por Enrique Simonet en el 1890 en su obra *Y tenía corazón* sería aquello de una trabajadora sexual que se encuentra sin vida, tumbada en la camilla después de una autopsia. En cada capítulo de esta tesis está presente este corazón. Multado, encarcelado, indignado, empoderado, descarnado, rebelde. En cada una de las seis partes que componen el cuerpo de la etnografía, este corazón es el hilo conductor que tiene entrelazados entre sí los cuatro elementos claves de la investigación: cuerpos, calles, violencias y resistencias.

Con el avanzar de la narración, nos hemos dado cuenta qué monstruoso no es entonces el hecho de que una trabajadora sexual tenga corazón, que pueda sentir, decidir,

enamorar o enfadar. Monstruoso es quien crea esta convicción monstruosa. Monstruoso es el discurso de Lombroso, de Monlau y de aquellos higienistas que, en nombre de la salud pública, controlaron la vida cotidiana de toda la población a finales del siglo XIX. Monstruoso es el discurso de los médicos y de los católicos que, desde siempre, han construido y difundido un imaginario perverso sobre las trabajadoras sexuales y quienes practican una sexualidad no heteronormativa. Monstruoso es el plan de reforma urbanística puesto en acto por de Ildelfons Cerdà para modelar Barcelona según la dictadura de la línea recta. Monstruoso es el mensaje de control, castigo y exclusión escondido detrás de la ordenanza del civismo que desentraña la vida de las trabajadoras sexuales y cuantas viven de la calle.

Más precisamente, en estas páginas he intentado evidenciar cómo los procesos identitarios son producto de dinámicas socioculturales que entrelazan mecanismos de control social y prácticas de resistencia. Esta continua tensión entre estigma y orgullo modela las vivencias de colectivos que transgreden con sus propios cuerpos las normas de género y las prácticas sexuales convencionales impuestas por el modelo binario hegemónico. Y es cuando esta transgresión se manifiesta en el espacio público que el castigo se hace más duro y la represión más cruel. Dicho de otra forma, uno de mis primeros intereses al inicio de esta investigación fue estudiar los vínculos entre carne y piedra en términos de estigma y reivindicación, centrándome en el caso de las trabajadoras sexuales de Barcelona.

Ahora bien, una vez que intensifiqué mi trabajo etnográfico, sumergirme en la cotidianidad y en la lucha de Rosa y de las trabajadoras sexuales del Raval forjó mi perspectiva feminista. Es así que comprendí como operan los dispositivos de control puestos en marcha por la alianza entre patriarcado y urbanismo hacia estos mismos sujetos. Es así que, gracias a una mirada feminista y gracias a los discursos de las trabajadoras sexuales que desvictimizan su propia condición, he podido darme cuenta de cómo cuanto más fuertes se hacen los procesos de violencia hacia las trabajadoras sexuales del Raval y hacia su barrio, más fuerte se hace su respuesta justamente allí donde dicha alianza impone su represión: la calles y los cuerpos. Ellas no son un problema social, sino que son parte de la solución a diferentes problemas sociales. Ellas

no son víctimas pasivas, sino que ponen sus cuerpos en las luchas por sus derechos y por los del barrio.

Para transmitir esta dimensión somática de los sujetos protagonistas de la investigación, he utilizado el término *corpografías*, entendiéndolo como una doble acción: de inscripción (de afuera hacia adentro) y de manifestación (de adentro hacia afuera) efectuada gracias a los cuerpos. Un *continuum* entre la incorporación de dinámicas socioculturales y la expresión corporal de vivencias personales. En cambio, el término *descarnación*, me pareció acertado para subrayar que la intervención sobre un barrio es una intervención sobre las pieles de cuantas lo habitan. Es en la piel donde los poderes actúan, donde violencia y resistencia se encuentran.

He intentado, en fin, desdibujar confines: entre la mujer antropóloga, la mujer activista y la mujer feminista; entre la mala mujer y la buena mujer; entre las notas personales y las notas de campo; entre el informe académico y la narración novelada; entre las aceras y las neuronas. Y ahora que he llegado a lo que aparentemente podría ser el fin de este viaje en busca de un corazón, tengo más preguntas que respuestas, más fronteras que superar que superadas. Este no es el gran final, el cierre de una investigación, la última etapa del viaje hacia el infierno del Raval y de sus pecaminosas conductas. Estas últimas páginas son el inicio de nuevas hipótesis y objetivos para futuras investigaciones. Son los preparativos hacia nuevos viajes a las tinieblas de quien sabe qué corazones. Son conclusiones que llamo itinerantes, porque se mueven y fluctúan para transformarse en premisas. Son umbral para salir de este texto y para entrar en otros, existentes o futuros, propios o ajenos. *Panta rei*, como decía Heráclito.

Pero, ¿cómo seguir este viaje? O, mejor dicho, ¿cuáles más viajes afrontar? Valeria Flores define los fracasos como “herramientas opositivas que permiten articular formas sutiles de resistencia” (2014: 52). Es necesario pensar el fracaso como un vector creativo, como herramienta de fuerza que convierte la vulnerabilidad en potencia. Hacer de los errores estímulos y de las caídas brechas para nuevos caminos. Desarrollar modelos donde exponerse de forma incompleta no signifique deslegitimación sino confianza a una nueva forma de entender el hacer. Y es esto que me propongo ahora:

evidenciar las limitaciones de esta tesis para comprender hacia dónde ir.

La elección de utilizar un corte extremadamente cualitativo en la investigación para dejar aflorar la humanidad de aquel fondo inestable de la vida social, así como el intento de compartirla a través de una narración que cuenta los acaecimientos en orden cronológico para acompañar al lector paso a paso en el campo, aunque tengan su punto rompedor, pueden ser cuestionados. Se trata de un viaje hecho de muchas paradas, de una colección de escenas, de un conjunto de tramas que quieren restituir la complejidad de las relaciones de poderes en el conflicto permanente entre quien domina y quien no se deja dominar, tomando a colación algunas relaciones sociales instauradas en el barrio del Raval de Barcelona. Cada trama que protagoniza los seis capítulos de la etnografía podría, pero, profundizarse más y constituir la semilla para otras líneas de investigación. Es así que nacen unas cuestiones que enseguida comparto.

Desde el principio de este viaje, me he enfocado en los discursos y opiniones de las trabajadoras sexuales, especialmente los de Rosa, y de quienes comparten sus reivindicaciones. Aparte el vigilante de la Filmoteca, no he dado espacio pero a las voces que constituirían lo que Bourdieu llama “sentido común” (1975: 30), aquellas “habladurías que alimentan modelos de incertidumbre, donde todo cabe, y se entremezclan con la probabilidad de malentendidos y conflictos” (Plaza, 2014: 119). ¿Por qué entonces no investigar los mecanismos de construcción del imaginario de peligro y delincuencia sobre las trabajadoras sexuales por parte de los “nuevos vecinos” del Raval o de cuantas siguen las líneas de las políticas abolicionistas?

Otra pista de análisis: ¿Por qué no utilizar la perspectiva histórico-feminista, que me ha ayudado a comprender los procesos de construcción del estigma entorno a la figura de la trabajadora sexual sobre todo por parte de las instituciones médicas y religiosas a finales del siglo XIX, así como las prácticas de disidencia de unas trabajadoras sexuales en Barcelona a principio de siglo XX, para analizar más en profundidad la vida de estas mujeres?

En el tercer capítulo he observado la génesis del movimiento de las Putas Indignadas y

su relación con el feminismo. Se trataría de una expresión de poder popular, un intento de disputar el poder hegemónico a través de la capacidad de autogestión y la autodeterminación. El trabajo sexual callejero mismo se puede entender como un contra-movimiento, una forma de contra poder que, ocupando el espacio público, desafía las normas establecida desde arriba. ¿Por qué no insistir en esta línea?

Entrando luego en las prácticas de resistencias en el ámbito privado, he podido darme cuenta de cómo la componente amorosa caracteriza la vida de Rosa y de cómo es un estímulo más para luchar y no rendirse. ¿Cómo se mezclan el placer, las emociones, los afectos en la vida privada y laboral de las trabajadoras sexuales? Comenta Parrini: “¿Se puede pensar e investigar algún vínculo entre deseo y globalización?, ¿entre los procesos sociopolíticos de reconfiguración del Estado-nación y las formas de experimentar una identidad sexual o el cuerpo?, ¿entre la guerra de baja intensidad y el amor?” (Parrini, 2018: 300). La relación entre amor, deseo y cuerpo podría ser entonces otro camino para una próxima investigación.

Es en el séptimo capítulo que, gracias al mail que me envió la asociación Génera, conozco la identidad sexual de Rosa. Es ahí que empiezo a reflexionar, según el paradigma de la interseccionalidad, sobre los mecanismos a través de los cuales la violencia de género y la violencia patriarcal castigan a Rosa y a muchas más trabajadoras sexuales transexuales y migrantes. ¿Por qué no seguir profundizando el fenómeno migratorio o el proceso transexual en la vida de las trabajadoras sexuales?

Llegando a las últimas páginas de la etnografía, la mirada se abre, contemplando más escenarios y más protagonistas. Protagonista es la lucha barrial que tiene unidos muchos movimientos sociales del Raval, incluso el de las trabajadoras sexuales. Salimos entonces de la calle d'En Robador para abrazar con la mirada otros espacios y otras épocas de disidencia. Muy necesario e interesante sería, en este sentido, analizar el fenómeno del trabajo sexual ampliando aún más esta dimensión espacio-temporal. Por un lado, en relación al espacio, sería enriquecedor comparar la situación de las trabajadoras sexuales del Raval (en términos de estigma y de reivindicación) con la de otras trabajadoras sexuales, no solamente de Barcelona, sino de otras ciudades

europas⁸⁷. Por otro lado, en relación con el tiempo, sería útil analizar la situación de las trabajadoras sexuales del Raval con respecto a las actuales políticas locales y estatales, dentro del debate candente sobre la legalización del trabajo sexual.

Estoy escribiendo estas (in)conclusiones en septiembre del 2018. Los últimos apuntes del diario de campo se remontan al 8 de marzo del 2015. ¿Qué ha pasado en estos tres años y medio? ¿Qué ha sido de ellas? ¿Qué ha sido de Rosa? ¿Qué ha sido de las trabajadoras sexuales que han colaborado en la investigación? ¿Qué ha sido de calle d'En Robador? ¿Qué ha sido del Ágora Juan Andrés Benítez? ¿Qué ha sido del Raval?

Vamos por orden. Rosa se fue a vivir a Madrid hace dos años. Según las conversaciones que tenemos aún hoy por whatsapp, se ha ido porque “ya no sé podía trabajar en Barcelona”. Tania, Maria y Graciela siguen en calle d'En Robador, fieles clientes de la bodega de Rubén, que aún resiste los efectos de la remodelación urbanística. Ciscu sigue en la barra del Robador 23 y cada vez que me ve me pregunta por qué estudio antropología. El King Rooster de la esquina entre calle d'En Robador y calle Sant Rafael ha sido remplazado por La Robadora, un restaurante para *hipsters* y clientela *cool*, que, a parte del nombre, nada tiene a que ver con la calle en que está. Los *mossos* que mataron Juan Andrés Benítez evitaron la cárcel y todavía trabajan dentro del cuerpo policial de Barcelona.

El Ágora Juan Andrés Benítez sigue resistiendo, ahora más que nunca, después haber recibido hace unos meses una notificación judicial por parte de la empresa propietaria en la que se instaba a los miembros del colectivo a abandonar el espacio y a pagar una multa de 200.000 euros. Xavier Trias ya no es alcalde de Barcelona desde junio del 2015. En su lugar está Ada Colau, de Barcelona En Comú. La visión de la nueva alcaldesa sobre el trabajo sexual parece ser pro-derechos y contrastar la visión abolicionista del PSOE (Partido Socialista Obrero Español) y del presidente Pedro Sánchez, fuertemente contrario a la constitución del sindicato de trabajadoras sexuales

⁸⁷ Un interesante análisis comparativo sobre el fenómeno del trabajo sexual podría ser entre varias ciudades portuarias europeas como Génova, Marsella o Ámsterdam.

(OTRAS), con sede en Barcelona⁸⁸.

¿Y qué ha sido de la etnógrafa que vivió el viaje aquí compartido? Aquí está intentando sacar unas conclusiones y se pregunta, un poco preocupada, si no habrá acabado para convertirse en aquel médico higienista que realizó la autopsia al cuerpo de la trabajadora sexual. ¿Y si mi intento de evidenciar la humanidad de aquel fondo inestable de la vida callejera, no se hubiera transformado en una especie de biopsia de un barrio y de un colectivo para alcanzar lo que Delgado llama el “corazón de las apariencias” (2007: 107)? ¿Y sí, a pesar de querer lo contrario, he reducido a anécdotas y referencias teóricas la alegría y la rebeldía encontrada en lo que llaman, vulgarmente, un barrio canalla?

Es esta inquietud que me ha empujado a utilizar, a la hora de comprender las relaciones sociales, la mirada oblicua de Eva Lootz, es decir, como nos recuerda Plaza:

[...] una única oportunidad de existencia no alienante, ya que es la de la existencia no condicionada por la tiranía del valor del tiempo: la contemplación, la mirada lenta y reflexiva, la mirada también del poeta. [...]. Es esta mirada, divergente, *oblicua*, como dice Lootz, que instaura la *incertidumbre*, por qué no declama patrones absolutos ni normas eternas. Normas que han conducido a la humanidad a la hecatombe y a todas las ruinas que acumulan la historia. Una mirada que reniega el tiempo de los relojes y que no es *inexorablemente* unidireccional, como lo es el tiempo institucional (Plaza; 2017: 17)

Al fin y al cabo, es esta la tarea de cada antropóloga: habitar. El habitar como el conjunto de prácticas y representaciones que permiten al sujeto colocarse dentro de un orden espacio temporal, y al mismo tiempo, vivirlo. Estar. Contemplar. Ir con calma. Aprender. “Aprender a apreciar que el estudio del pensamiento, de la creencia y de la

⁸⁸ Frente la voluntad de crear el sindicato de trabajadoras sexuales (OTRAS), el Gobierno español ha manifestado su decisión de ilegalizar esta organización en nombre del feminismo, abolicionista por supuesto.

acción de cada persona, debe ser inspirado sobre todo por una profunda simpatía humana que se extienda a las humildes, simples e indefensas manifestaciones de la humanidad” (Malinowski, 1944/2006: 231). No digo que el camino sea fácil, ni rápido, ni cómodo. Pero hay que caminar, paso tras paso, hacia estas manifestaciones humanas para comprenderlas y para comprendernos. Para defenderlas y para defendernos de la prepotencia del gris y de la amarga imposición de un orden. “Para buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure, y dejarle espacio” (Calvino, 1972: 171).

CONCLUSIONI ITINERANTI

É possibile scrivere una etnografia che difenda la sensibilità e la confusione del mondo, che non rinunci, però, alla chiarezza? ¿Come etnografare senza nascondersi ma nemmeno senza auto esporsi? Possiamo analizzare senza distruggere? Possiamo distruggere senza sentire? Così ci racconta James Clifford:

L'osservazione partecipante serve come tachigrafia per un oscillare continuo tra il “dentro” e “il fuori” degli avvenimenti: da un lato, catturare empaticamente il senso di eventi e gesti specifici; dall'altro lato, dare un passo indietro per situare questi significati in contesti più ampi [...]. Intesa letteralmente, l'osservazione partecipante è una forma paradossica ed equivoca; però la possiamo prendere seriamente se la riformuliamo in termini ermeneutici come una dialettica tra l'esperienza e la interpretazione (Clifford, 2008: 152).

Tutta questa ricerca è stata un oscillare tra la sperimentazione e l'interpretazione. É stata un viaggio alla ricerca di un cuore, di quel cuore che il medico protagonista della pittura che apre queste pagine tiene incredulo nelle sue mani. Il cuore disegnato da Enrique Simonte nel 1890 nella sua opera *Y tenía corazón*, sarebbe quello di una lavoratrice sessuale che si trova senza vita, sdraiata in un lettino dopo un'autopsia. In ogni capitolo di questa tesi è presente questo cuore. Multato, imprigionato, indignato, discarnato, ribelle. In ognuna delle sei parti che compongono il corpo dell'etnografia, questo cuore è il filo conduttore che tiene intrecciati i quattro elementi chiave dell'investigazione: corpi, strade, violenze e resistenze.

Con il procedere della narrazione, ci siamo resi conto che mostruoso non è quindi il fatto che una lavoratrice abbia un cuore, che possa sentire, decidere, innamorarsi o arrabbiarsi. Mostruoso è chi crea questa convinzione mostruosa. Mostruoso è il discorso di Lombroso, di Monlau e di quegli igienisti che, in nome della salute pubblica,

controllarono la vita quotidiana di tutta la popolazione alla fine del XIX secolo. Mostruoso è il discorso dei medici e dei cattolici che, da sempre, hanno costruito e diffuso un immaginario perverso sulle lavoratrici sessuali e chi praticano una sessualità non eteronormativa. Mostruoso è il piano di riforma urbanistica messo in atto da Idelfons Cerdà per modellare Barcellona secondo la dittatura della linea retta. Mostruoso è il messaggio di controllo, castigo ed esclusione nascosto dietro alla ordinanza del civismo che sventra la vita delle lavoratrici sessuali e di coloro che vivono la strada.

Più precisamente, in queste pagine ho cercato di evidenziare come i processi identitari siano il prodotto di dinamiche socioculturali che intrecciano meccanismi di controllo sociale e pratiche di resistenza. Questa continua tensione tra stigma e orgoglio modella le vivenze di collettivi che trasgrediscono, con i loro propri corpi, le norme di genere e le pratiche sessuali convenzionali imposte per il modello binario egemonico. È proprio quando questa trasgressione si manifesta nello spazio pubblico che il castigo si fa più duro e la repressione più crudele. Detto in altre parole, uno dei miei primi interessi all'inizio di questa ricerca è stato studiare i vincoli tra carne e pietra in termini di stigma e rivendicazione, centrandomi nel caso delle lavoratrici sessuali di Barcellona.

Una volta intensificato il lavoro di campo, il sommergermi nella quotidianità e nella lotta di Rosa e delle lavoratrici sessuali del Raval forgiò la mia prospettiva femminista. Ho potuto comprendere, dunque, come operano i dispositivi di controllo messi in marcia dall'alleanza tra patriarcato e urbanismo verso questi stessi soggetti. Grazie a uno sguardo femminista e grazie ai discorsi delle lavoratrici sessuali che desvittimizzano la loro propria condizione, ho potuto rendermi conto di come, quanto più forti si fanno i processi di violenza verso le lavoratrici sessuali e verso il quartiere, più forte si fa la loro risposta proprio lì dove questa alleanza impone la sua repressione: le strade e i corpi. Esse non sono un problema sociale, sono parte della soluzione a diversi problemi sociali. Esse non sono vittime passive; partecipano invece con i loro propri corpi nelle lotte per i propri diritti e per quelli del quartiere.

Per trasmettere questa dimensione somatica dei soggetti protagonisti della ricerca, ho

utilizzato il termine corpografie, considerandolo come una doppia azione: di iscrizione (da fuori a dentro) e di manifestazione (da dentro a fuori) effettuata grazie ai corpi. Un *continuum* tra la incorporazione di dinamiche socioculturali e la espressione corporale di vivenze personali. Il termine discarnazione mi sembrò invece accertato per sottolineare che l'intervento su un quartiere è un intervento sulle pelli di coloro che lo abitano. È nella pelle dove i poteri attuano, dove violenza e resistenza s'incontrano.

Ho intentato, infine, sfumare confini: tra la donna antropologa, la donna attivista e la donna femminista; tra la “cattiva” donna e la “buona” donna; tra le note personali e le note di campo; tra l'informe accademico e la narrazione romanzata; tra marciapiedi e neuroni. Ed ora che sono arrivata a quello che potrebbe essere apparentemente il fine di questo viaggio alla ricerca di un cuore, mi trovo con più domande che risposte, con più frontiere da superare che superate. Questo non è il gran finale, la chiusura di un'investigazione, l'ultima tappa del viaggio verso l'inferno del Raval e delle sue peccaminose condotte. Queste ultime pagine sono l'inizio di nuove ipotesi ed obiettivi per future investigazioni. Sono i preparativi verso nuovi viaggi verso le tenebre di chi sa quali cuori. Sono conclusioni che chiamo itineranti, perché si muovono e fluttuano per trasformarsi in premesse. Sono soglie per uscire da questo testo e per entrare in altri, esistenti o futuri, propri o altrui. *Panta rei*, come diceva Eraclito.

Però, come seguire questo viaggio? O, per meglio dire, quali altri viaggi affrontare? Valeria Flores definisce i fallimenti come “strumenti opposizionali che permettono di articolare forme sottili di resistenza” (2014: 52). È necessario pensare il fallimento come un vettore creativo, come strumento di forza che trasforma la vulnerabilità in potenza. Fare degli errori stimoli e delle cadute brecce per nuovi cammini. Sviluppare modelli dove esporsi in forma incompleta non significhi delegittimazione ma fiducia ad una nuova forma di capire il fare. E è questo che mi propongo ora: evidenziare i limiti di questa tesi per capire verso dove andare.

La scelta di utilizzare un taglio estremamente qualitativo nell'investigazione per lasciare affiorare l'umanità di quel fondo instabile della vita sociale, come pure il tentativo di condividerla attraverso una narrazione che racconta gli avvenimenti in ordine

cronologico per accompagnare il lettore passo a passo nel campo, benché abbiano un punto provocativo, possono essere discussi. Si tratta di un viaggio composto da molte fermate, di una collezione di scene, di un insieme di trame che vogliono restituire la complessità delle relazioni di poteri nel conflitto permanente tra chi vuole dominare e chi non si lascia dominare, prendendo come pretesto alcune relazioni sociali instaurate nel quartiere del Raval di Barcellona. Ogni trama che è protagonista dei sei capitoli dell'etnografia, potrebbe essere però ancor più approfondita e costituire il seme per altre linee di investigazione. Ed è così che nascono alcune questioni che qui di seguito condivido.

Fin dall'inizio di questo viaggio, ho posto l'attenzione nei discorsi ed opinioni delle lavoratrici sessuali, specialmente quelli di Rosa, e di quante condividono le loro rivendicazioni. A parte il vigilante della Fimoteca, non ho dato spazio però alle voci che costituirebbero quello che Bourdieu chiama “senso comune” (1975: 30), quei “pettegolezzi che alimentano modelli di incertezza, dove tutto sta, e si mescolano con la probabilità di malintesi e conflitti” (Piazza, 2014: 119). Perché dunque non investigare i meccanismi di costruzione dell'immaginario di pericolo e delinquenza sulle lavoratrici sessuali da parte dei “nuovi vicini” del Raval o di quante seguono le linee delle politiche abolizioniste?

Un'altra pista di analisi: Perché non utilizzare la prospettiva storico-femminista che mi ha aiutato a comprendere i processi di costruzione dello stigma creato attorno alla figura della lavoratrice sessuale da parte delle istituzioni mediche e religiose alla fine del secolo XIX, così come le pratiche di dissidenza di alcune lavoratrici sessuali a Barcellona a principio del XX secolo, per analizzare più in profondità la vita di queste donne?

Nel terzo capitolo ho osservato la genesi del movimento delle Prostitute Indignate e la sua relazione col femminismo. Si tratterebbe di un'espressione di potere popolare, un tentativo di disputare il potere egemonico attraverso la capacità di autogestione e autodeterminazione. Il lavoro sessuale di strada si può intendere come un contro-movimento, una forma di contro potere che, occupando lo spazio pubblico, sfida le

norme stabilite dall'alto. Perché non insistere in questa linea?

Entrando successivamente nelle pratiche di resistenza nell'ambito privato, ho potuto rendermi conto di come la componente amorosa caratterizza la vita di Rosa e di come sia uno stimolo in più per lottare e non arrendersi. Come si mischiano il piacere, le emozioni, gli affetti nella vita privata e lavorativa delle lavoratrici sessuali? Commenta Parrini: “Si può pensare ed investigare qualche vincolo tra desiderio e globalizzazione? Tra i processi sociopolitici di riconfigurazione dello Stato-nazione e le forme di sperimentare un'identità sessuale o il corpo? Tra la guerra di bassa intensità e l'amore?” (Parrini, 2018: 300). La relazione tra amore, desiderio e corpo potrebbe essere quindi un'altra pista per una prossima investigazione.

È nel settimo capitolo che, grazie alla mail che mi inviò l'associazione Génera, conosco l'identità sessuale di Rosa. È da lì che incomincio a riflettere, secondo il paradigma dell'intersezionalità, sui meccanismi attraverso i quali la violenza di genere e la violenza patriarcale puniscono Rosa e molte altre lavoratrici sessuali transessuali e migranti. Perché non continuare ad approfondire il fenomeno migratorio o il processo transessuale nella vita delle lavoratrici sessuali?

Arrivando alle ultime pagine dell'etnografia, lo sguardo si apre, contemplando più scenari e più protagonisti. Protagonista è la lotta di quartiere che tiene uniti molti movimenti sociali del Raval, incluso quello delle lavoratrici sessuali. Usciamo quindi dalla strada d'En Robador per abbracciare con lo sguardo altri spazi ed altre epoche di dissidenza. Molto necessario ed interessante sarebbe, in questo senso, analizzare il fenomeno del lavoro sessuale ampliando ancora di più questa dimensione spazio-temporale. Da una parte, in relazione allo spazio, sarebbe arricchente paragonare la situazione delle lavoratrici sessuali del Raval, in termini di stigma e di rivendicazione, con quella di altre lavoratrici sessuali, non solamente di Barcellona, bensì di altre città europee⁸⁹. D'altra parte, in relazione al tempo, sarebbe utile analizzare la situazione delle lavoratrici sessuali del Raval rispetto alle attuali politiche locali e statali, dentro il

⁸⁹ Un'interessante analisi comparativa sul fenomeno del lavoro sessuale potrebbe essere tra varie città europee come Genova, Marsiglia o Amsterdam.

dibattito candente sulla legalizzazione del lavoro sessuale.

Sto scrivendo queste (in)conclusioni nel settembre del 2018. Gli ultimi appunti del diario di campo risalgono all' otto di marzo del 2015. Che cosa è passato in questi tre anni e mezzo? Che è stato di loro? Che è stato di Rosa? Che è stato delle lavoratrici sessuali che hanno collaborato nell'investigazione? Che è stato della strada d'En Robador? Che è stato dell'Agorà Juan Andrés Benítez? Che è stato del Raval?

Andiamo per ordine. Rosa è andata a vivere a Madrid due anni fa. Secondo le conversazioni che teniamo tutt'oggi per whatsapp, se ne è andata perché “oramai non si poteva lavorare più a Barcellona”. Tania, Maria e Graciela continuano a lavorare nella strada d'En Robador, fedeli clienti della cantina di Rubén che resiste ancora gli effetti della ristrutturazione urbanistica. Ciscu ancora lo si trova nella barra del Robador 23 ed ogni volta che mi vede mi domanda perché studio antropologia. Il King Rooster dell'angolo tra strada d'En Robador e strada Sant Rafael è stato rimpiazzato da La Robadora, un ristorante per *hipsters* e clientela *cool* che, a parte del nome, niente ha a che vedere con la strada in cui sta. I poliziotti che ammazzarono Juan Andrés Benítez hanno evitato la prigione e lavorano ancora dentro il corpo di polizia di Barcellona.

L'Agorà Juan Andrés Benítez continua a resistere, ora più che mai, dopo avere ricevuto alcuni mesi fa una notificazione giudiziale da parte dell'impresa proprietaria nella quale si sollecitava i membri del collettivo ad abbandonare lo spazio e a pagare una multa di 200.000 euro. Xavier Trias non è più sindaco di Barcellona da giugno del 2015. Al suo posto c'è Ada Colau, di Barcelona En Comú. La visione della nuova sindaca rispetto al lavoro sessuale sembra essere pro-diritti e contrastare la visione abolizionista del PSOE, Partito Socialista Operaio Spagnolo, e del presidente Pedro Sánchez, fortemente contrario alla costituzione del sindacato di lavoratrici sessuali (OTRAS), con sede a Barcellona⁹⁰.

⁹⁰ Di fronte alla volontà di creare un sindacato di lavoratrici sessuali (OTRAS) in luglio del 2018, il Governo spagnolo ha manifestato la sua decisione di illegalizzare questa organizzazione in nome del femminismo, abolizionista, ovviamente.

E che cosa è stato dell'etnografa che ha vissuto il viaggio condiviso? È qui che sta cercando di trarre alcune conclusioni e si domanda, un po' preoccupata, se non avrà finito per trasformarsi in quel medico igienista che realizzò l'autopsia al corpo della lavoratrice sessuale. E se il mio tentativo di evidenziare l'umanità di quel fondo instabile della vita di strada non si fosse trasformato in una specie di biopsia di un quartiere e di un collettivo per raggiungere quello che Delgado chiama il “cuore delle apparenze” (2007: 107)? E se, nonostante volere il contrario, avessi ridotto in aneddoti e riferimenti teorici l'allegria e la ribellione incontrata in quello che, volgarmente, chiamano un quartiere canaglia?

È questa inquietudine che mi ha spinto a utilizzare, per comprendere le relazioni sociali, lo sguardo obliquo di Eva Lootz, ovvero, come ci ricorda Plaza:

[...] un'unica opportunità di esistenza non alienante, poiché è quella dell'esistenza non condizionata per la tirannia del valore del tempo: la contemplazione, lo sguardo lento e riflessivo, lo sguardo del poeta. [...] È questo sguardo, divergente, *obliquo*, come dice Lootz, che instaura l'incertezza, perché non declama modelli assoluti né norme eterne. Norme che hanno condotto l'umanità all'ecatombe e a tutte le rovine che accumulano la storia. Un sguardo che rinnega il tempo degli orologi e che non è *inesorabilmente* unidirezionale, come lo è il tempo istituzionale (Piazza; 2017: 17).

Alla fine dei conti è questo il compito di ogni antropologa: abitare. L'abitare come l'insieme di pratiche e rappresentazioni che permettono al soggetto collocarsi dentro un ordine spazio temporale, e, allo stesso tempo, viverlo. Stare. Contemplare. Andare con calma. Imparare. “Imparare ad apprezzare che lo studio del pensiero, della credenza e dell'azione di ogni persona, deve essere ispirato soprattutto da una profonda simpatia umana che si estenda alle umili, semplici ed indifese manifestazioni dell'umanità” (Malinowski, 1944/2006: 231). Non dico che il cammino sia facile, né rapido, né comodo. Ma bisogna camminare, passo dopo passo, verso queste manifestazioni umane per comprenderle e per comprenderci. Per difenderle e per difenderci della prepotenza

del grigio e dell'amara imposizione di un ordine. “Per cercare e saper riconoscere chi e che cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e fare che duri, e lasciargli spazio” (Calvino, 1972: 171).

BIBLIOGRAFÍA

Abélès, Marc (1988). *El lugar de la política*. Barcelona: Mitre.

Acién, Estefanía (2008). *Los retos de la prostitución: estigmatización, derechos y respeto*. Barcelona: Comares.

Agustin, Laura (2005). "The cultural study of commercial sex". En *Sexualities*, vol. 8, no 5, pp. 618-631.

Ahmed, Sara (2017). *Living a feminist life*. United Kindom: Duke University Press.

Aisa, Ferran; Vidal, Mei (2006). *El Raval: un espai al marge*. Barcelona: Base.

Alexandre, Octavi (coord.). (2000). *Catàleg de la destrucció del patrimoni arquitectònic històrico-artístic del centre històric de Barcelona*. Barcelona: Veïns en Defensa de la Barcelona Vella.

Alighieri, Dante (1316/2016). *La divina comedia*. Madrid: Edimat.

Allué, Marta (2008). *La Piel curtida*. Barcelona: Bellaterra.

Almeda, Elizabeth (2002). *Corregir y castigar. El ayer y hoy de las cárceles de mujeres*. Barcelona: Bellaterra.

Almeda, Elizabeth (2003). *Mujeres encarceladas*. Barcelona: Ariel.

Almerich Sellarés, Luis (1950). *Història dels carrers de la Barcelona vella*. Barcelona: Editorial Millà.

Álvarez, José (et al.) (2010). *Tràgica, roja y gloriosa: una setmana de 1909*. Barcelona: Ayuntamiento de Barcelona.

Amades, Joan (1934). *Guia llegendaria de Barcelona: el Raval*. Barcelona: La Neotípi.

Appadurai, Arjun (2001). *Globalization*. Durham: Duke University Press.

Arce, Paula (2018). “El modelo español de abordaje de la prostitución”. En *Collección Papeles el tiempo*, no.13.

Arditi, Benjamin (2012). “Insurgencies don’t have a plan - they are the plan: Political performatives and vanishing mediators in 2011”. En *JOMEC Journal*, vol. 1, pp. 1-16.

Arella, Celeste (et al.) (2007). *Los pasos (in)visibles de la prostitución. Estigma, persecución y vulneración de derechos de las trabajadoras sexuales en Barcelona*. Barcelona: Virus.

Arendt, Hannah (1969/2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.

Aristóteles (360 a.C./2004). *La Retórica*. Madrid: Alianza.

Armengol y Cornet, Pedro (1881). *¿Pobres mujeres? ¡Dichosas mujeres!*. Barcelona: Imprenta y Librería de la Inmaculada Concepción.

Artigues Vidal, Jaume (1980). *El Raval: història d'un barri servidor d'una ciutat*. Barcelona: Associació de veïns del Districte Vè.

Augé, Marc (1996). *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós.

Balaguer, Víctor; Tella, Manuel (1865/1987). *Las calles de Barcelona en 1865*. Madrid: Impr. Y Fundición de M. Tello.

- Bajtín, Mijail (1987). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Barley, Nigel (1983/2005). *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama.
- Barry, Kathleen (1988). *Esclavitud sexual de la mujer*. Barcelona: La Sal Edicions de les Dones.
- Barth, Frederick (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beauvoir, Simone de. (1949). *Le deuxième sexe. 2, Expérience vécue*. Paris: Gallimard.
- Benedetti, Marcos. (2005). *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Benedetti, Mario (1979/2001). *Cotidianas*. Madrid: Viros Libros.
- Benito Julià, Roger (2008). “La prostitución y la alcahuetería en la Barcelona bajomedieval (Siglos XIV-XV)”. En *Miscelánea Medieval Murciana*, vol. 32, pp. 9-21.
- Benjamin, Walter (1959/2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: UACM.
- Berenstein Jacques, Paola (2012). *Elogio aos errantes*. Salvador: EDUFBA.
- Bernárdez, Asun (2001). “Castigat riendo mores o de la función política de la risa”. En Bernárdez, Asun (coord.). *El humor y la risa*. Madrid: Fundación Autor.
- Bernstein, Elizabeth (2012). “Carceral Politics as Gender Justice? The Traffic in Women and Neoliberal Circuits of Crime, Sex and Rights”. En *Theory and Society Journal*, vol. 41, no. 3, pp. 233-259.

Berreman, Gerald (1962). "Behind many masks: Ethnography and impression management in a Himalaya Village". En Roben, Antonius y Sluka, Jeffrey (coords.). *Ethnographic Fieldwork: an Anthropological Reader*. Malden: Blackwel.

Biglia, Barbara; Vergés Núria (2016). "Qüestionant la perspectiva de gènere en la recerca". En *AEIRE*, vol. 9, no 2.

Biglia, Barbara (2007). "Desde la investigación-acción hacia la investigación activista feminista". En José Romay Martínez (coords.), *Perspectivas y retrospectivas de la psicología social en los albores del siglo XXI* (pp. 415-422). Madrid: Biblioteca Nueva.

Biglia, Barbara; San-Martín, Conchi (coords.) (2007). *Estado Wonderbra: entretejendo narraciones feministas sobre las violencias de género*. Barcelona: Virus.

Bindman, Julia (2004). "Trabajadoras/es del sexo, condiciones laborales y derechos humanos: problemas «típicos» y protección «atípica»". En Osborne, Rachel (coord.), *Trabajador@s del sexo*. Barcelona: Bellaterra, pp. 99-111.

Bloch, Ernst (1918/2009). *Spirito dell'utopia*. Milano: Rizzoli.

Bolin, Anne (2003). "La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género". En Nieto, José Antonio (coord.). *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa, pp. 231-259.

Bourdieu, Pierre (1975/2002). *El oficio de sociólogo*. México: Editorial Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre (1980/2006). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, Pierre (1982). "Les rites comme actes d'institution". En *Actes en la recherche en sciences sociales*, 43/1, pp. 58-63.

Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.

Bourdieu, Pierre (1993). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. (1992/2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (1995). *Respuestas*. México D.F: Grijalbo.

Burke, Peter (2000). *Formas de historia cultural*. Madrid: Alianza.

Brussa, Licia (2004) “Migración, trabajo sexual y salud: la experiencia de TAMPEP”. En Osborne, Rachel (coord.). *Trabajador@s del sexo*. Barcelona: Bellaterra, pp.193-205.

Butler, Judith (1990/2010). *El género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

Butler, Judith (1993/2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’*. Buenos Aires: Paidós

Cabruja, Teresa; Iñíguez, Lupicinio & Vázquez, Félix (2000). “Como construimos el mundo: relativismo, espacios de relación y narratividad”. En *Análisi*, 25, 61-94.

Cabruja, Teresa (2009). “Testimoni@s activ@s molest@s. Prácticas discursivas y dispositivos sociosexuados en psicología y derecho”. En Nicolás, Gemma y Bodeló, Encarna (2009). *Género y dominación. Críticas feministas del derecho y el poder*. Barcelona Anthropos y Observatori del Sistema Penal i els Drets Humans.

Calvino, Italo (1972/2013). *Las ciudades invisibles*. Madrid: Siruela.

Capel, Horacio (2007). “El debate sobre la construcción de la ciudad y el llamado “modelo Barcelona”. En *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, n. 23, pp. 1-67.

Careri, Francesco (2006). *Walkscapes. Camminare come pratica estetica*. Torino: Einaudi.

Chamberlain, Kerry (2012). “Do you really need a methodology?”. En *QmiP Bulletin*, 13, pp. 59-63.

Chaplin, Charles (1964/1989). *Autobiografía*. Barcelona: Lumen.

Chevalier, Jacques (et al.) (1978). *Centre, périphérie, territoire*. Paris: PUF.

Clifford, James (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.

Clifford, James (2008). “Sobre la autoridad etnográfica”, en Carlos Reynoso (coord.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa, pp. 141-170.

Clifford, James; Marcus, George (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Comín Colomer, Eduardo (1959). *La Semana Trágica de Barcelona*. Madrid: Publicaciones Españolas.

Connelly Ullman, Joan (1972). *La Semana Trágica*. Barcelona: Ariel.

Corso, Carla; Landi, Sandra (1991). *Ritratto a tinte forti*. Firenze: Giunti.

Crenshaw, Kimberle (1989). “Demarginalizing the Interseccion of Race and Sex: A Black Feminist Theory and Antriracist Politics”. En *University of Chicago Legal Forum*. 140: 139–167.

Csordas, Thomas (1990). "Embodiment as a paradigm for anthropology". En *Ethos* 18(1), pp. 5- 47.

Csordas, Thomas (1994). *Embodying and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge: University Press.

Csordas, Thomas (1999). "Embodiment and cultural phenomenology". En Gail Weiss and Honi Fern Haber (coords.). *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture*. London: Routledge, pp. 143-162.

Daich, Déborah (2011). "Los papelitos de la prostitución. Hacia una descripción feminista y densa de la prostitución en Buenos Aires". En Skackauskas, Andreia, Justo von Lurzer, Carolina, Nieto, Olivar y Morcillo, Santiago, (coords.). *La prostitución hoy en América Latina: entre trabajo, políticas y placer*. Bogotá: Sandino Editores.

Darke, Jane (1998). "La ciudad modelada por el varón". En Booth, Dark y Yeandle (coords.). *La vida de las mujeres en las ciudades. La ciudad un espacio para el cambio*. Madrid: Ed. Narcea.

De Giorgi, Alessandro (2005). *Tolerancia Cero. Estrategias y prácticas de la sociedad de control*. Barcelona: Virus.

De Paula Medeiros, Regina (2000). *Hablan las putas. Sobre prácticas sexuales preservativas y sida en el mundo de la prostitución*. Barcelona: Virus.

Del Valle, Teresa (2000). *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona: Ariel.

Debord, Guy (1967/1995). *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Naufragio.

Delgado, Manuel (2003). "Anonimato y ciudadanía. Derecho a la indiferencia en contextos urbanos". En Delgado, Manuel (coord.). *Inmigración y cultura*. Barcelona:

CCCB, pp. 9-21.

Delgado, Manuel (2007). *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.

Delgado, Manuel (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: La Catarata.

Della Porta, Donatella (et al.) (2006). *Social movements. An introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.

Descartes, René (1649/2006). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.

Descola, Philippe (2005). *Las lanzas del crepúsculo*. México: FCE.

Despret, Vincianne (2004). "The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis". En *Body and Society*, vol. 10(2-3), pp. 111-134.

Durán, Maria Angeles (2002). *La ciudad compartida. Conocimiento, afecto y uso*. Santiago de Chile: Ed. Sur.

Douglas, Mary (1970/2000). "Los dos cuerpos". En *Simbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial.

Douglas, Mary (1966/2007). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo X.

Douglas, Mary (1992). *Risk and blame: essays in cultural theory*. London: Routledge.

Eliade, Mircea (1956/1988). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.

Esteban, Mari Luz (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.

Esteban, Mari Luz (2008). “Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos”. En Imaz Martínez M. E. *La materialidad de la identidad*, Barcelona: Alianza, pp.135-158.

Esteban, Mari Luz (2011). *Crítica del Pensamiento Amoroso. Temas contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra.

Fabian, Johannes (1990). “Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing”, *Critical Inquiry*, 16(4), 753–72.

Fabre, Jaume; Huertas Claveria, Josep Maria (1976). *El Districte cinqué. Treball, lluita i plaer. Tots els barris de Barcelona*. Barcelona: Edicions 62.

Falú, Ana (2009). “Violencias y discriminaciones en las ciudades”. En Falu, Ana (coord.) *Mujeres en la ciudad. De violencias y derechos*. Santiago de Chile: Ed. Sur, pp. 15-37.

Federici, Silvia (2004). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.

Fernández, Miquel (2014). *Matar al Chino Entre la revolución urbanística y el asedio urbano en el barrio del Raval de Barcelona*. Barcelona: Virus.

Ferrarotti, Franco (1991). *La historia y lo cotidiano*. Barcelona: Península.

Firestone, Shulamith (1972). *The dialectic of sex: the case for feminist revolution*. New York: Bantam Books.

Flores, Valeria (2011). “Industrias del cuerpo. Ficciones feministas, fábulas espitemológicas y políticas del desacato”. Texto presentado en el Tercer Circuito Disidencia Sexual, “No hay respeto”, organizado por la Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (CUDS), Santiago de Chile, junio 2011.

Flores, Valeria (2014). *Interrupciones. Ensayos de poética activista, escritura, política, pedagogía*. Neuquén: Editora La Mondonga Dark.

Foucault, Michel (1966/1998). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, Michel (1975/2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (1976/2005). *Historia de la sexualidad*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, Michel (1978/2002). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, Michel (1982/2005). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, Michel (1990/2003). *Tecnologías del yo y otros textos*. Paidós: Barcelona.

Fraile, Pedro (2005). *El vigilante de la atalaya: la génesis de los espacios de control en los albores del capitalismo*. Lleida: Milenio.

Friedman, Mack (2003). *Strapped for Cash: A History of American Hustler Culture*. Londres: Paperblack.

Geertz, Clifford (1988). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.

Goffman, Erving (1959/2004). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Goffman, Erving (1963/1979). *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza.

Goffman, Erving (1963/2008). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires:

Amorrortu.

Gómez-Ullate, Martín (2009). *La comunidad soñada. Antropología social de la contracultura*. Madrid: Plaza y Valdés.

Graeber, David (2004). *Fragmentos de una antropología anarquista*. Barcelona: Virus.

Graber, David (2011). "Occupy Wall Street rediscovers the radical imagination". *The Guardian*, 25 September.

Gramsci, Antonio (1928/2010). *Cartas desde la cárcel*. Madrid: Veintisiete Letras.

Greenwood, Davydd (2000). "De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas". *En Revista de Antropología Social*, vol. 9, pp. 27-49.

Gutiérrez, Blanca; Ciocoletto, Adriana (coords.) (2012). *Estudios urbanos, género y feminismo: teorías y experiencias*. Barcelona: Col·lectiu Punt 6.

Harding, Sandra (1987/1998). "Introduction: Is There a Feminist Method?". En Sandra Harding (coord.). *Feminism and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press.

Haraway, Donna (1991/1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Harvey, David (2007). "La solución espacial: Hegel, Von Thünen y Marx". En *Espacios del Capital*. Madrid: Akal.

Harvey, David (2012) *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, Londres-Nueva York: Verso.

Hannerz, Ulf (1998). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid:

Cátedra.

Horta, Gerard (2001). *De la mística a les barricades*. Barcelona: Proa.

Horta, Gerard (2005). *Balada de l'holandès errant. Fauleta per a quasi-cadàvers*. Barcelona: Edicions de 1984.

Horta, Gerard (2010). *Rambla del Raval. De apropiacions viandantes y procesos sociales*. Barcelona: El Viejo Topo.

Husserl, Edmund (1907/1982). *La idea de la fenomenologia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Jabardo, Mercedes (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Jaggar, Alison (1992). "Love and Knowledge: emotion in feminist epistemology". En Jaggar, Alison (coord.) *Gender/Body/Knowledge. Feminist reconstruction of being an knowing*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Juliano, Dolores (2002). *La prostitución: el espejo oscuro*. Barcelona: Icaria.

Juliano, Dolores (2004). *Excluidas y marginales: una aproximación antropológica*. Madrid: Cátedra.

Juliano, Dolores (2006). *Les altres dones. La construcció de l'exclusió social: els discursos que ens uneixen i ens separen*. Barcelona: Institut Català de les Dones.

Kafavis, Konstantinos (1911/1999). *Antología poética*. Madrid: Alianza.

Kara, Siddharth (2010). *Tráfico sexual. El negocio de la esclavitud moderna*. Madrid: Alianza.

Kohler Riessman, Catherine (2008). *Narrative Methods for the Human Sciences*. Los Angeles: SAGE.

Lagarde y de los Ríos, Marcela (2012). “Pacto entre mujeres. Sororidad”. En *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*. México: Instituto de las Mujeres del Distrito Federal, pp. 557-569.

Langarita, Jose Antonio (2015). *En tu árbol o en el mío. Una aproximación etnográfica a la práctica del sexo anónimo entre hombre*. Barcelona: Bellaterra.

Le Breton, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Le Goff, Jacques (1999). “La risa en la Edad Media”. En Bremmer, Jan y Roodenburg, Herman (coords.). *Una historia cultural del humor. Desde la Antigüedad a nuestros días*. Madrid: Aequitur.

Lefebvre, Henri (1968/1969). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.

Lefebvre, Henri (1972). *La revolución urbana*. Madrid: Alianza.

Lefebvre, Henri (1974/2013) *La producción del espacio*, Madrid: Capitán Swing.

Leigh, Carol (1997). “Inventing Sex Work”. En Nagle, Jill, *Whores and Other Feminists*. Londres: Routledge, pp. 225–231.

Lévi-Strauss, Claude (1973/1979). *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI.

Lévi-Strauss, Claude (1955/1988). *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.

Lindon, Alicia (2005). “Territorialidad y género. Una aproximación desde la

subjetividad espacial”. En Ramirez, Kuri y Aguilar Diez (coords.): *Pensar y habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo*. Barcelona. Ed. Anthropos, pp. 13-33.

Lisón, Carmelo (2007). “Obertura en tono menor (Horizontes antropológicos)”. En Lisón, Carmelo (coord.). *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*. Madrid: Akal.

Lombroso, Cesare; Ferrero, Guglielmo (1896/1983). *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*. Milano: Fratelli Bocca.

López Sánchez, Pere (1993). *Un Verano con mil julios y otras estaciones. Barcelona: de la Reforma Interior a la Revolución de Julio de 1909*. Madrid: Siglo XXI.

Maqueda Abreu, Maria Luisa (2009). *Prostitución, feminismos y derecho penal*. Granada: Comares.

MacAdam, Doug (2001). “Cultura y movimientos sociales”. En Laraña E. (et al). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. México: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 43-67.

MacKinnon, Catherine (1989). *Toward a feminist theory of the state*. Cambridge: Harvard University Press.

Machado, Antonio (1912/2003). *Proverbios y cantares*. Madrid: El Pais.

Malinowski, Bronislaw (1922/1973). *Los argonautas del pacífico occidental*. Península: Barcelona.

Malinowski, Bronislaw (1944/2006). *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona: Paidós.

Marín, Dolors (2009). *La Semana Trágica. Barcelona en llamas, la revuelta popular y la escuela moderna*. Madrid: La esfera de los libros.

Marlowe, Kenneth (1964). *Mr. Madam: Confessions of a Male Madam*. Los Angeles: Mayflower.

Martí, Josep (2012). “La presentación social del cuerpo en el contexto de la globalización y la multiculturalidad”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 67, 1 (enero-junio), pp. 7-18.

Mauss, Marcel (1925/2003). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.

Mauss, Marcel (1936/2000). “Las técnicas del cuerpo”. En *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, pp. 309-336.

Mejía, Norma (2006). *Transgenerismos: una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*. Barcelona: Bellaterra.

Merleau Ponty, Maurice (1945/1999). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Editorial Altaya.

Merleau Ponty, Maurice (1960/2003). *El ojo y el espíritu*. Madrid: Trotta.

Monlau, Pedro Felipe (1862). *Elementos de higiene pública o arte de conservar la salud de los pueblos*. Madrid: Tomo I.

Nash, Mary (2007). *Dones en transició. De la resistència política a la legitimitat feminista: les dones en a Barcelona de la Transició*. Barcelona: Ayuntamiento de Barcelona.

Neira, Montse (2012). *Una mala mujer. La prostitución al descubierto*. Barcelona:

Plataforma Editorial.

Nietzsche, Friedrich (1891/2011). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.

Núñez De Prado, Guillermo (1912). *La secuestradora de niños. Una vida de crímenes*. Barcelona: F. Granada y Cía.

Orwell, George (1949/2018). *1984*. Madrid: Alianza.

Osborne, Raquel (1991). *Las prostitutas: una voz propia*. Barcelona: Icaria

Osborne, Rachel (coord.). (2004). *Trabajador@s del sexo*. Barcelona: Bellaterra.

Parrini, Rodrigo (2018). *Deseografías. Una antropología del deseo*. México: UAM.

Pateman, Carol (1995). *El contrato sexual*. Madrid: Anthropos.

Patti Lather (1986). "Research as Praxis". En *Harvard Educational Review*, vol. 56, no. 3, pp. 257-278.

Pelúcio, Larissa (2009). "Sin papeles, pero con glamur. Migración de travestis brasileñas a España". En *Vibrant*, vol. 6, no 1, pp. 170-197.

Perec, Georges (1974/1999). *Especies de espacios*. Madrid: Montesinos.

Pheterson, Gail (1989). *Nosotras, las putas*. Madrid: Talasa.

Pheterson, Gail (1996). *El prisma de la prostitución*. Madrid: Talasa.

Plaza, Elsa (2014). *Desmontando el caso de La Vampira del Raval. Misoginia y clasismo en la Barcelona modernista*. Barcelona: Icaria.

Plaza, Elsa (2017). *La calle olvidada. Sant Antoni de Pàdua, en el districte V*. Barcelona: El Lokal.

Pons, Ignaci (2004): “Procesos Explícitos e Implícitos de Exclusión Social de las Trabajadoras Sexuales”. En Millán Calenti, José Carlos (coords.). *Exclusión social y Políticas Activas para la Inclusión*, A Coruña: Instituto Gallego de Iniciativas Sociales y Sanitarias.

Propp, Vladimir (1928/2004). *Morfología del cuento*. Madrid: Ediciones Akal.

Quirante, Vicente (2001). *Elogio de la calle. Biografía literaria de Ciudad de México (1950-1982)*. Ciudad de México: Cal y Arena.

Rimbaud, Arthur (1871/1999). *Iluminaciones. Cartas del vidente*. Madrid: Hiperión.

Rius, Joaquim y Subirats, Joan (coords.) (2005). *Del Xino Al Raval. Cultura i transformació social a la Barcelona central*. Barcelona. Centre de Cultura Contemporània de Barcelona – Institut d’Edicions.

Robin Morgan (1970). *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings From The Women’s Liberation Movement*. New York: Random.

Rovira, Guiomar (2017). *Activismo en red y multitudes conectadas*. Barcelona: Icaria.

Rubin, Gayle (1984/1989). “Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad”. En Carol Vance (coord.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Talasa, pp. 113-190.

Sabsay, Leticia (2011). *Fronteras Sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*, Buenos Aires: Paidós.

Sayad, Abdelmalek (2002). *La doppia assenza. Dalle illusioni dell’emigrato alle sofferenze dell’immigrato*. Milán: Raffaello Cortina Editore.

San Juan (450 a.C./2013). *El apocalipsis de San Juan*. Estella: Verbo divino.

Scheper-Hughes, Nancy; Lock, Margaret (1987). "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". En *Medical Anthropology Quarterly*, 1/1, pp. 6-41.

Shilling, Chris. *The Body and Social Theory*. Londres: Sage.

Scott, James (1990/2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México DF.: Ediciones Era.

Segalen, Martine (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

Segovia, Yanette; Nates, Beatriz (coords.) (2011). *Territorios, identidades y violencias*. Mérida: Consejo de publicaciones Universidad de los Andes.

Segura, Isabel (1995). "Espais de confinament: Bordells i Convents". En Segura, Isabel. *Guia de dones de Barcelona: recorregits historics*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona, pp. 77-81.

Sennett, Richard (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.

Scheper Hughes, Nancy (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.

Sirvent, Eva; Carrera, Jordi (2012) *Dones del carrer. Canvi urbanístic i treball sexual a Barcelona (2005-2009)*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

Sloterdijk, Peter (2003). *Esfera I. Burbujas. Macroesferología*. Madrid: Siruela.

- Sloterdijk, Peter (2011). *Esferas II. Globos. Macroesferología*. Madrid: Siruela.
- Stoller, Paul (1989). *The taste of ethnographic things: the senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Suñé, Ricardo (1945). *Nueva Crónica de Barcelona. Historia de la ciudad a través de sus calles y de sus tradiciones*. Barcelona: Casa Editorial Seguí.
- Tedlock, Barbara (1991). "From participant observation to the observation of participation. The emergency of narrative ethnography". En *Journal of Anthropology Research*, vol. 47(1), pp. 69-94.
- Tosquelles, François (1991). "Una política de la locura". En *Revisión de Quimera*, n.19.
- Turner, Victor (1967/1999). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Turner, Victor (1969/2000). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Turner, Victor (1988). *The Anthropology of Performance*. New York: The Performance Arts Journal Press.
- Valery, Paul (1932/1988). *La idea fija*. Madrid: Antonio Machado Editores.
- Vartabedian Cabral, Julieta (2011). "Trabajo sexual en Barcelona. Sobre la gestión municipal del espacio público". En *Oñati Socio -Legal Series*, vol 1, no 2.
- Vartabedian Cabral, Julieta (2013). "Tengo mucho placer para enseñarte: Sobre travesties brasileñas trabajadoras del sexo y la gestión pública de la prostitución en Barcelona". En *Quaderns-e de l'Institut Catala d'Antropologia*, vol. 18(1), pp. 80-97.
- Verberckmoes, Johan (1999). "Lo cómico y la contrarreforma en los Países Bajos

españoles”. En Bremmer, J. Y Roodenburg, H. (coords.) *Una historia cultural del humor. Desde la Antigüedad a nuestros días*. Madrid: Aequitur.

Villar, Paco (1996). *Historia y leyenda del Barrio Chino (1900-1992): crónica y documentos de los bajos fondos de Barcelona*. Barcelona: La Campana.

Vogel, Katrin. (2009). “The Mother, the Daughter, and the Cow: Venezuelan Transformistas Migration to Europe”. *Mobilities*, 4(3), pp. 367-387.

V.V.A.A. (2013). *Reinonas, putas y chaperas. La organización de la supervivencia y la revuelta de las trabajadoras sexuales de género variante en EEUU, 1950 – 1970*. Madrid: Distribuidora peligrosidad social.

V.V.A.A. (2015). *S.T.A.R. Acción travesti Callejera Revolucionaria*. Madrid: Editorial Imperdible.

Wacquant, Loïc (1993/2001) *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Wacquant, Loïc (1996). “Un mariage dans le ghetto”. En *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol, 113, pp. 63-84.

Wacquant, Loïc (2001/2004). *Entre las cuerdas. Cuaderno de un aprendiz de boxeador*. Madrid: Alianza.

Wacquant, Loïc (2009). “The Body, the Ghetto and the Penal State”. En *Qualitative Sociology*, vol. 32, pp. 101-129.

Wacquant, Loïc. (2007/2013). *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y estado*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Yuval-Davis, Nira (2006). “Intersectionality and Feminist Politics”. En *European*

FUENTES HISTÓRICAS Y DE ARCHIVO

Hospital de la Santa Creu (adm.) (1756). *Ordinacions, ques deuen observar y guardar en el Convent de las Donzellas*. Barcelona: Archivo Histórico del Hospital de la Santa Creu.

Ferrer, Pablo (1909). *Incendio y devastación del 27 de julio de 1909*. Testimoni del rector de l'església de Sant Pau del Camp, 19 de agosto de 1909. Barcelona: Archivo Diocesano de Barcelona.

Robin, Paul (1908). "La mujer pública". En *Salud y Fuerza*, no. 16. Barcelona: Archico Histórico de la Ciudad de Barcelona.

Talero, Alberto; Conelly Joan (1909). "Las petroleras del 1909. Papel de la mujer en la Semana Trágica". En *Cuadernos Historia*, vol. 16, no. 132. Barcelona: Archivo Histórico de la Ciudad de Barcelona.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

A.A.V.V. (2012). "¡Las prostitutas de Barcelona estamos indignadas!". En *Punto G de Genera*, no. 6, p.18.

Elmainouni, Youssef. (2012). "Prohibida". En *Masala*, no. 63, p. 9.

Congostrina, Alfonso (2015). “A partir d'ara, les putes estem organitzades”. En *El País*. Barcelona, 27 de marzo de 2015.

García Vasquez, David (2013). “Vecinos del Raval vieron la “paliza” de los Mossos al empresario”. En *El país*. Barcelona, 17 de octubre de 2013.

Gomez, Pep (2012). “1951:// La Robadors de antes”. En *BCN MES*, enero febrero 2012, vol. 2, no. 007, p. 7.

Nuria (2011). “Carta abierta de una puta indignada”. En *Punto G de Genera*, no. 5, 2011, p. 10.

FUENTES AUDIOVISUALES

Canciones:

Assalti Frontali (1999). “A Trenta miglia di mare”, en *Banditi* [CD]. Italia: BMG Ricordi.

Brassens, Georges (1952). “La Mauvese réputation”, en *La Mauvese réputation* [Vinilo]. Francia: Philips.

De André, Fabrizio (1967). “Via del campo”, en *Volume I* [Vinilo]. Italia: Bluebell Records.

Peret (1974). “Es preferible reír que llorar”, en *Lo mejor de Peret* [Vinilo]. Barcelona: Ariola.

Pla, Albert (2006). “El lado más bestia de la vida”, en *Vida y milagros* [CD]. New York:

Sony BMG Music Entertainment.

Vargas, Chavela (1997). “Macorina”, en *Macorina* [CD]. México: Warner Bros.

Películas y documentales:

Betriu, Francesc (2009). *Mónica del Raval*. [cinta cinematográfica]. España: Jaume Vilalta & Nieves Lopez Menchero.

D' Or Eloísa, (et. al.) (2007). *La hipocresía del deseo* [cinta documental]. Barcelona: Centre de Cultura de Dones Francesca Bonnemaison.

Gil, Rafael (1948). *La calle sin sol*. [cinta cinematográfica]. España: Suevia Film.

Puche, Pedro (1937). *Barrios Bajos*. [cinta cinematográfica]. Barcelona: S.I.E. Films.

Susan Stryker, Susan (2005). *Screaming Queens: the riot at Compton's Cafetería*. [cinta documental]. San Francisco: Framelin.

FUENTES WEB

Abordaje integral del trabajo sexual (ABITS). Fecha de consulta: febrero de 2018. <http://w110.bcn.cat/portal/site/Dones/>

Àmbit Dona (ÀMBIT Previsió Associació per a la Salut i la Qualitat de Vida). Fecha de consulta: junio de 2018. <http://www.fambitprevencio.org/treball-sexual.php>.

Asociación para la Promoción e Inserción Profesional (APIP). Fecha de consulta: marzo

de 20018. <http://www.bcn.cat/barcelonainclusiva7es>.

Feministas Indignades. Fecha: abril de 2018 <http://feministesindignades.blogspot.com>

Genera. Fecha de consulta: enero de 2018 <http://genera.org.es/>

Prostitutas Indignadas. Fecha de consulta: junio de 2018. <http://prostitutasindignadas>.

ANEXOS

ANEXO I.

Carta abierta de una trabajadora sexual del 1908⁹¹:

Digan lo que quieran las gentes preocupadas, nuestra profesión es análoga a la de todos los trabajadores. Nosotras nos esforzamos y nos consumimos produciendo amor para los que vienen a comprárnoslo, lo mismo que nuestras hermanas las llamadas virtuosas, se consumen cosiendo, tejiendo, frotando madera o metales o sufriendo la fatiga y la humillación del servicio doméstico. (...). Nuestra profesión sufre la concurrencia de las mujeres legítimas. La principal diferencia entre estas profesiones consiste en que nuestras concurrentes trafican al por mayor y nosotras al menudeo. Nosotras vendemos nuestra mercancía a todo el mundo; ellas la suministran a un contratista vitalicio, aunque sea tan repugnante siempre como nos lo parezca breve rato alguno de nuestros clientes. (...). Dicen que su mercancía es mejor que la nuestra; puede dudarse de ello al ver el número considerable de casados que vienen a pedirnos lo que probablemente su legítima no ha podido suministrarle. (...). En general, las aspirantes al matrimonio tienen en tan poca estimación su propio valor, que en lugar de hacerse pagar lisa y llanamente como nosotras, se ven obligadas a presentar un dote, es decir, una cantidad para darse de balde y con dinero encima. Su valor es, pues, negativo, menor que nada. (...). Los defensores de los viejos dogmas religiosos y políticos, a la vez que nos suministran abundantísima clientela, declaran nuestra profesión inmoral, y a nosotras por consiguiente; pero el calificativo que se nos aplique corresponde por igual a nuestros cooperadores. Cualquiera que sea el punto de vista moral desde el que se juzguen nuestros actos, la responsabilidad es idéntica para nosotras y para los que usan de nosotras; ellos y nosotras somos igualmente culpables o inocentes. Todo juicio contrario es absurdo e inicuo: si se condena, si se castiga uno de los dos actores necesarios para la realización de un acto, debe condenarse y castigarse igualmente el

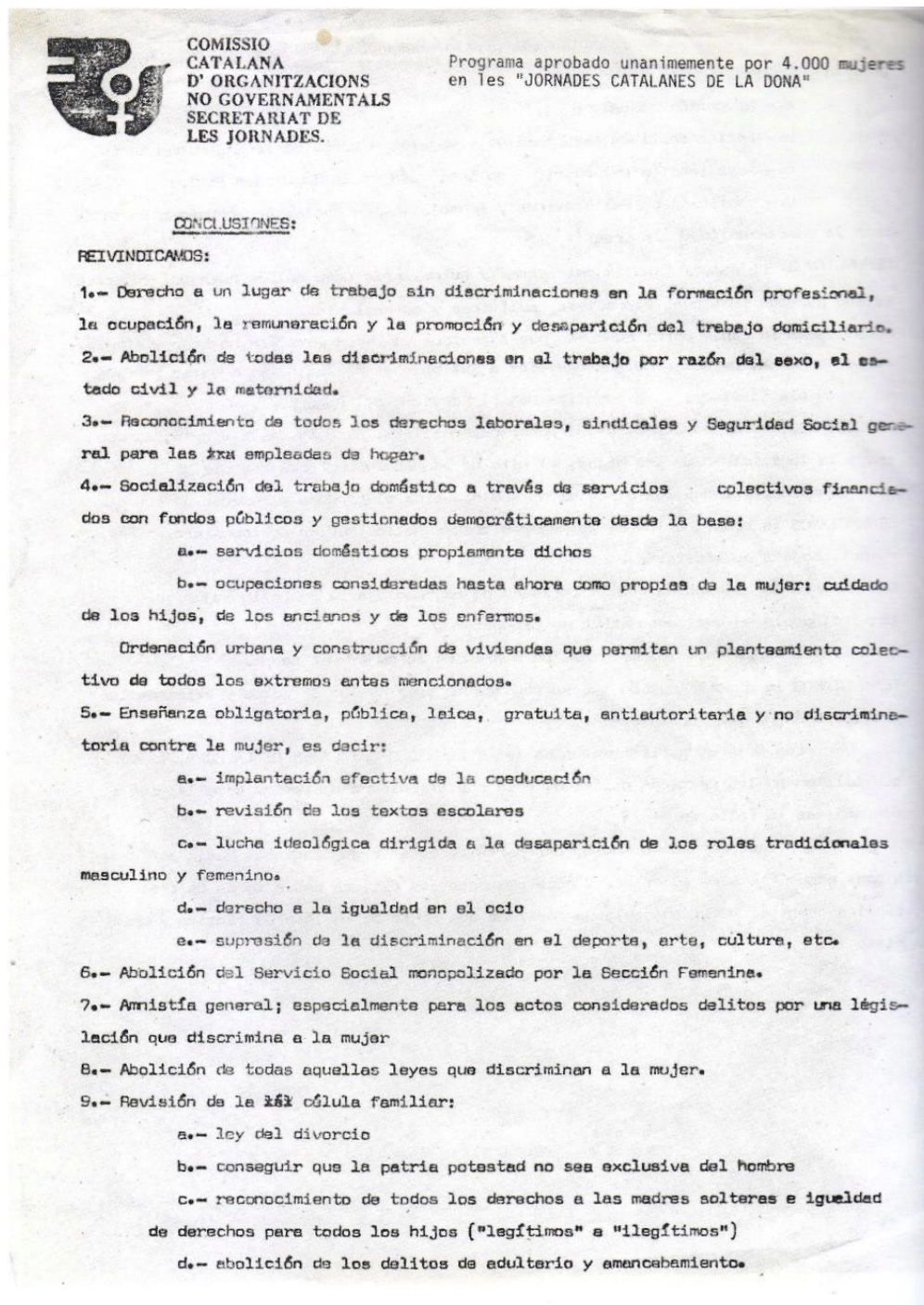
⁹¹ Véase Robin, Paul (1908). “La mujer pública”. En *Salud y Fuerza*, no 16. Barcelona. Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona.

otro. (...). Si se quiere culpar, no el acto, sino la tendencia a cometerlo, esta tendencia es seguramente más excusable en la que obra impulsada por la necesidad de vivir, que en el que siente el impulso de la voluptuosidad. Sin embargo, rechazando esta ventaja, nosotras, las malas, las despreciadas, nos atenemos generosa y prudentemente a la igualdad de responsabilidad, considerando que, si la necesidad de amor carnal es menos imperiosa que el hambre, le sigue de cerca, y al fin lo mismo se muere del uno que del otro. (..). Esta idea desagrada a los que practican o, por mejor decir, profesan por interés una moral basada sobre concepciones extraterrestres que no confirma la observación ni la experiencia, ni justifican los resultados. Que los retrasados practiquen el ascetismo que predicán, si eso les agrada, pero no lo impongan a los demás. Mejor aún, que la totalidad humana, inspirada en la razón, rechace toda imposición; que cada uno sea dueño de sus destinos en el límite de las posibilidades naturales, no añadiendo ineptas fantasías individuales a las dificultades naturales, fatales, manantiales desgraciadamente fecundos de miserias variadas. (...). Ese mal sirve de principal pretexto a los legisladores masculinos para ponernos absolutamente fuera de la ley y entregarnos a la arbitrariedad con que se trata a las fieras. No recordaremos los horribles suplicios infligidos apenas hace un siglo a las pobres enfermas, basta exponer que actualmente aún esas enfermedades especiales se consideran como crímenes; sus hospitales son cárceles, ante todo. Ciertamente suele encontrarse en ellos médicos y practicantes sensatos, pero lo más corriente es que la enferma sea sujeto de experimentos crueles, y en cuanto su estado lo permite, es objeto de una vergonzosa especulación que los príncipes de la ciencia y los honrados administradores de aquellos establecimientos no ignoran. Con ley o sin ley denominada con estudiada obscuridad «de Enfermedades contagiosas», se emplean todos los medios, lícitos o no, para impedirnos comunicar con los hombres, como si no se ignorara que los hombres nos han contagiado, siendo ellos más culpables que nosotras, porque la forma de sus órganos les permite reconocer el mal antes que nosotras, y sin considerar que cuando ellos nos emponzoñan casi siempre lo saben, y aún lo hacen expresamente, mientras que en la inmensa mayoría de casos, nosotras causamos la infección sin saberlo y contra nuestra voluntad, y si hay mujeres que cometan tal vileza, todavía cae la responsabilidad sobre los hombres, pues lo hacen por una tradición según la cual sólo se trata de una broma pesada. Muchos tienen la infame preocupación de creer que transmitiendo su mal a una virgen quedan curados.

¡Véase qué origen tan criminal de violaciones! (...) ¿Hay quien piense en castigar, en fustigar en los hombres tales crímenes voluntarios, premeditados y alevosos? No hay ley que lo castigue. Por el contrario, nosotras que seríamos dichosas si pudiéramos recibir los simpáticos socorros de verdaderos sabios, estamos sometidas, so pretexto de salubridad, a unas visitas tan vejatorias como inútiles. Que se nos guíe; que se nos enseñen todas las precauciones higiénicas; que podamos consultar siempre al práctico benévolo, al consejero amigo, ¡qué cosa mejor! Pero no; visitas forzosas, periódicas, hechas de cualquier modo, con espéculums sucios, propagadores del contagio y que parecen destinados a la diversión de unos polizontes y de una comparsa pseudo médica, y luego, al tun tun, secuestro, prisión, asistencia brutal. (...). Si existiese una administración verdaderamente benévola y tutelar (¡hipótesis absurda!) ese sería su primer cuidado, porque al mismo tiempo que nos salvaría de una maternidad odiosa, nos pondría perfectamente al abrigo del contagio, y con nosotras se librarían también los hombres cuya seguridad sola les interesa. Los preservativos son los mismos para los dos males; pero no solamente no se nos enseñan, sino que los aprendemos únicamente por tradición, mezclados con absurdos inútiles o perjudiciales, y por añadidura se persigue a los propagadores de arte tan estimable. Los filántropos, guiados por sentimientos humanitarios, más aún que los explotadores a quienes inspira el cebo de la ganancia, son objeto de las calumnias y de las tropelías de los locos que gobiernan el mundo. (...). ¡Mujeres que sufrís el triste y peligroso trabajo del amor forzado, sin voluntad; mujeres creadoras involuntarias de innumerables miserias, destinadas a sufrir y morir, atormentadas por el temor de aumentar el número de las víctimas y la intensidad de los sufrimientos, y vosotras, desgraciadísimas, que envejecéis desamparadas, ansiando en vano un poco de esas voluptuosidades cuyo exceso nos abruma, y cuya regular distribución causaría, vuestra felicidad y la nuestra! ¡Unámonos para el buen combate! ¡Conquistemos para todas juntas alegría, seguridad, maternidad dulce y libremente consentida en los límites que indican la procedencia y la ciencia tutelares! ¡Que nuestros sucesores vean en medio de la abundancia maternal del afecto de todos para todos, del culto de todo lo que es verdadero y bello, el principio tan deseado de la era de felicidad universal!

ANEXO II.

Programa feminista aprobado en "Les Jornades Catalanes de la Dona" (Barcelona, mayo 1976)⁹².



⁹² Véase Nash, Mary (2007). *Dones en transició. De la resistència política a la legitimitat feminista: les dones en la Barcelona de la Transició*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona, pp.134-135.

10.- Derecho a la libre disposición del propio cuerpo, ^y como medio principal para conseguirlo:

a.- educación sexual, y

b.- anticonceptivos para hombres y mujeres a cargo de la Seguridad Social

c.- legalización del aborto y su inclusión en la Seguridad Social

d.- abolición de Peligrosidad y Rehabilitación Social que persigue conductas como la homosexualidad la prostitución, etc.

DENUNCIAMOS: La actual familia patriarcal y autoritaria como célula base del actual Estado por las funciones represivas, políticas y autoritarias.

DENUNCIAMOS la doble moral burguesa que establece un canon para los hombres y otro para las mujeres, de tal manera que divide a las mujeres en castas y honestas cerradas en la célula familiar, y en prostitutas al servicio del hombre.

DENUNCIAMOS, como consecuencia del poder paternalista, el mito de la virginidad que apoya la legitimidad de los hijos; el mito de la maternidad como esencia de la condición femenina, y todos los otros mitos que han sido elaborados alrededor de la mujer.

DENUNCIAMOS la cosificación de la mujer a través de los medios de comunicación (sex-symbol, objeto publicitario).

DENUNCIAMOS la alienación que la sociedad de consumo ejerce sobre la mujer convirtiéndola en una consumidora no productora.

DENUNCIAMOS ~~en~~ la especial marginación que sufre la mujer del campo.

DENUNCIAMOS la discriminación que sufren las mujeres en las cárceles y exigimos la desaparición de las "Cruzadas"

Las mujeres participantes en las I JORNADAS CATALANES DE LA DONA, tanto las que militan en los partidos políticos y en los organismos unitarios como las que no, denunciamos la falta de

interés, hasta ahora, por parte de estas organizaciones hacia los problemas específicos de la mujer. Y esperamos que sus últimas ~~pasis~~ tomas de postura pública sobre el tema, sean alguna cosa más que fruto de un interés táctico y oportunista.

ANEXO III

Texto de la alegación a la multa que recibió Rosa el 5 de julio 2013 en la calle d'En Robador:

Ajuntament de Barcelona
Registre General
Pl. Sant Miquel, 4
08002 Barcelona

Núm. denuncia: F4421635
FECHA: 8 de julio de 2013

XXXXXX XXXXXX XXXXX XXXXXX, con NIF XXXXXXXXXXX, mayor de edad y con domicilio en Barcelona, a efectos de notificaciones, en la calle Sant Pau 28, 2º, 1a 08001 de Barcelona, DIGO:

Que se me ha notificado infracción de la ordenanza municipal de convivencia y no estando conforme, formulo las siguientes

ALEGACIONES

PRIMERA: Que la denuncia hace referencia a la supuesta infracción del artículo 40.1 de la ordenanza para fomentar o garantizar la convivencia siendo el hecho denunciado

“Oferiment de serveis sexuals retribuïts a la via pública”

La supuesta infracción se realiza el día 8 de julio de 2013 a las 19:58h en la calle Robador, 25 es decir a pocos metros de la dirección que se indica en la denuncia como mi domicilio en la calle Robador, 23.

Soy por tanto vecina del barrio, vivo a escasos metros de donde me denunciaron. Como

es evidente, al ser vecina del barrio, desarrollo mi vida cotidiana en este barrio.

En la fecha y lugar mencionado yo no me encontraba ofreciendo servicios sexuales y desconozco los motivos que han podido llevar al agente denunciante a denunciarme por ello ya que no existe conducta que pueda justificar la sanción.

Los hechos acaecidos el 8 de julio de 2013 son los siguientes:

Me encontraba en el portal de mi casa, a un metro escaso, conversando con una estudiante de antropología de la Universidad de Barcelona que está realizando una investigación académica sobre el barrio del Raval. Esta persona, a partir de su interés por el trabajo antropológico que desarrolla sobre el barrio de raval, me ha contactado diversas ocasiones, como vecina, entablando una cierta amistad.

Nos encontrábamos conversando de forma tranquila cuando un agente de la GUB se acercó a nosotras, a ella le solicitó que se apartara y a mí me solicitó la documentación. Cuál fue la sorpresa de ambas al descubrir que, sin motivo, ni conducta que supusiese ninguna infracción a ninguna normativa, me entregase la denuncia por la que formulo estas alegaciones. Adjunto a este documento la solicitud de testifical de la persona que me acompañaba en ese momento.

Estos hechos y esta forma de actuar prueban lo dicho anteriormente ya que simplemente por verme se detuvieron para denunciarme, sin haber motivo alguno, ni conducta ni indicio de la misma, para determinar que existiese una infracción a alguna normativa municipal.

Este procedimiento sancionador en mi contra constituye una acción discriminatoria y sin fundamentos jurídicos que pretende excluir mi libertad a circular por los espacios públicos. Mi sola presencia no puede en ningún caso ser motivo para interponerme una denuncia ya que esto supone una grave vulneración a mis derechos fundamentales tales como mi derecho a la libertad de circulación y a la no discriminación por razones de sexo, género, orientación sexual o profesión.

SEGUNDA: Que considero el actuar un modo de discriminación sobre mi persona. En ese sentido, siento vulnerado mi derecho a no ser discriminada como persona transexual ya que presupongo que dicha denuncia se formuló en base a suposiciones debido a mi condición de persona transexual dando por hecho conductas de las que no existían

indicios puesto que estaba conversando con una amiga, quien, reitero, puede testificar sobre los hechos y las circunstancias de la denuncia.

TERCERA: Que los artículos de la Ordenanza citados son absolutamente ambiguos e indeterminados, de manera que no cumplen con el principio de tipicidad que rige la potestad sancionadora de la Administración, y que deriva del principio de legalidad reconocido en los arts. 9.3 y 25.1 de la CE. Son artículos que dan lugar a actos administrativos que, como el presente, resultan totalmente arbitrarios, injustos y discriminatorios y que vulneran, por tanto, los principios de seguridad jurídica y de interdicción de la arbitrariedad, igualmente protegidos por el citado art. 9.3 de la CE así como el derecho a la igualdad consagrado en el artículo 24 de la CE.

CUARTA: Las circunstancias expuestas dan lugar a la NULIDAD DE PLENO DERECHO del Acto, tal y como se establece en el art. 62.1 de la Ley de Régimen Jurídico de las Administraciones Públicas y del Procedimiento Administrativo Común.

Por lo expuesto,

SOLICITO:

Que se tenga por presentado y por admitido este escrito, por formuladas las alegaciones pertinentes y, en sus méritos, se acuerde decretar la nulidad de pleno derecho del acto administrativo impugnado.

Subsidiariamente, y para el caso de que se desestime la nulidad alegada, peticiono que se declare la inexistencia de responsabilidad, por no haberse cometido infracción administrativa alguna y, por consiguiente, que se acuerde el archivo de estas actuaciones.

OTRO SI DIGO:

TESTIFICAL: que solicito se cite a la siguiente persona como testigo ya que puede

corroborar las circunstancias descritas en estas alegaciones a fecha 8 de julio de 2013 a las 19:58h, es decir en el momento de ser denunciada, ya que se encontraba en ese mismo momento conversando conmigo en el portal de mi domicilio.

Livia Motterle, mayor de edad, de nacionalidad italiana, con NIE XXXXXXXXXX y dirección de notificación en el carrer Sant Pau, 28 – 2do 1era 08001 de la Ciudad de Barcelona.

En Barcelona, a 28 de julio de 2013.