

Construír unha bi-bliografía: a bisexualidade na narrativa galega

Ánxela Lema París
Universidade da Coruña

1. Introducción

Se ben nos últimos anos encontramos publicacións máis que necesarias e relevantes no eido dos estudos LGTBIQ+ na literatura galega (Callón; Hermo; Reimóndez 2019; Nogueira; Barreto), a realidade bisexual continúa a ser tarefa pendente. Esta situación contrasta coa presenza, cada vez maior, no Estado español dun discurso bisexual como resposta a un colectivo cuestionado e invisibilizado que sente a necesidade de construírse a súa propia historia e dicirse nos seus propios termos (Elpidio; Coll 2020; Amigo). Neste sentido, considero de rigor acompañar os debates actuais e observar a situación do sistema literario galego no tocante a este asunto, polo que o presente traballo procura ser unha primeira achega aos estudos sobre a representación da bisexualidade na literatura galega contemporánea, concretamente no xénero narrativo.

O propio proceso de elaboración do corpus para a realización deste traballo ofrece información que garda moita relación coa realidade social e política deste colectivo, tal como relatarei a seguir. Co obxectivo de comprobar a existencia de novelas galegas con personaxes claramente identificadas e nomeadas como bisexuais, acudín á base de datos de todo o publicado de maneira anual no ámbito da literatura galega: os *Informes de literatura* do Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades (CRPIH). Así, realicei unha procura desde o primeiro deles, publicado no ano 1995, ao último até o día de hoxe, o de 2019, e encontrei un total de tres novelas en cuxas sinopses se detalla de maneira clara a presenza de personaxes bisexuais: *Dragona* (2007), de Xavier Queipo; *Sidecar* (2009), de Alberto Lema; e *As estacións do lobo* (2019), de María Reimóndez. Nesta primeira achega interésame, por tanto, analizar as obras que de maneira clara si trataron a cuestión da bisexualidade, antes de pasar a futuros traballos focados na relectura de textos en que esta cuestión se obviou debido á influencia da hetero-homo-normatividade asentada nunha perspectiva monosexual das identidades.

Significa isto que apenas contamos con tres novelas na literatura galega con personaxes bisexuais? A resposta é non. Este dato, insisto, unicamente recolle as obras que nos citados informes figuran como novelas que presentan esta temática, cuestión en absoluto menor por se tratar dunha fonte de información que serve de punto de partida para moitos traballos de investigación. Porén, o reto de reunir a narrativa bisexual galega resulta moito máis complexo. Existen moitas outras novelas con personaxes claramente bisexuais, mais estas pasaron totalmente desapercibidas debido, xustamente, a un dos grandes problemas que sofre esta identidade: a invisibilidade. Aquí estou a me referir, por exemplo, á novela *O club da calceta* (2006), de María Reimóndez, que malia contar cunha numerosa e relevante acollida, até o punto de superar as dez edicións ou de se adaptar ao teatro, a súa personaxe Anxos, quen primeiro mantén unha relación con Damián (tempo durante o cal, ademais, mantén unha conversa de tensión sexual con Beatriz Seivane)¹ e remata con Laura, xamais se leu en chave bisexual. Este é un dos moitos exemplos que poderíamos citar consecuencia dun pensamento binario que imposibilita a lectura das sexualidades fóra da dualidade hetero/homo:

¹ Sobre a súa relación con Damián, ademais, indícase o seguinte: “Non hai definicións, son moi libres de andar con quen queiran, facer o que lles pete, buscar outros contactos de diversa índole. Pero non o fan” (Reimóndez 2006, 68).

cuando una existencia irrumpe en nuestro horizonte, rápidamente tratamos de ubicarla –por la razón o por la fuerza– en los moldes de lo conocido para que nos resulte inteligible y al mismo tiempo, excluimos de nuestro entendimiento otras posibilidades: cuando un fenómeno excede las categorías culturales, se vuelve inaprensible. O siguiendo la metáfora cromática, invisible (Invernizzi & Pandolfi, 99).

Tal como comentan Invernizzi e Pandolfi, a necesidade de ubicar as vivencias que se nos presentan en categorías xa previamente coñecidas, mesmo se estas non encaixan á perfección, imos encontrala exemplificada nas tres novelas que analizarei. Noutras palabras, malia que nos seguintes exemplos es personaxes si se nomean como bisexuais, observaremos como o seu entorno segue a razoar e interpretar as súas vivencias nunha linguaxe binaria sostida pola monosexualidade que es somete a un conxunto de violencias específicas ás que cómpre atender. Desta maneira, dividirei a miña análise en dúas partes: unha primeira na que exporei os diferentes estereotipos e situacións de bifobia que sofren es personaxes; e unha segunda na que reflexionarei sobre a relación entre as non-monogamias consensuadas (NMC) e a bisexualidade presente, non por casualidade, nas tres obras.

2. Un pau na roda da sexualidade

A falta de recoñecemento que sofre a bisexualidade, considerada unha mestura entre heterosexualidade e homosexualidade, un tempo de tránsito ou confusión, débese ao mapa creado pola sociedade para cada identidade sexual onde as fronteiras están perfectamente delimitadas e a bisexualidade parece ser a liña divisoria. Neste sentido, a bisexualidade non se considera un lugar habitable, senón un sitio de paso, motivo polo que Clara, a protagonista de *As estacións do lobo* (Reimóndez 2019), tivo que enfrontarse en innumerables ocasións ao cuestionamento da súa identidade: “Negouse a escoitar a rabia que dende sempre lle deran aquelas mozas coas que se deitara e que logo seguían coa súa vida heterosexual, renegadas. A ‘fase’ esquecida e negada. Ela sabía que non se trataba de ‘fase’ ningunha. Nunca fora. Nunca ía ser. Mais calar facíase seguro” (50). Con Clara coñecemos de preto esa liña divisoria en que as persoas bisexuais se senten, xa que historicamente a súa sexualidade foi territorio de ninguén, lugar de paso:

Resulta evidente que la bisexualidad ha sido construida histórica y culturalmente en espacios que son casi exclusivamente lesbianos, *gays* o heterosexuales. Es así que lxs bisexuales aprendemos a pensarnos en lugares que no reconocen a la bisexualidad como locus discursivo (o solo lo hacen parcialmente) (Arnés, Balcarce, De Santo & Lucio, 45).

Isto provoca que es personaxes de moitas novelas se analicen no marco da saída do armario se nun primeiro momento manteñen relacións lidas como heterosexuais e logo pasan a se relacionaren con persoas do seu mesmo sistema sexo-xénero, como se dunha *confirmación* da súa *verdadeira* identidade sexual se tratar. Noutras palabras, a opción da bisexualidade nin tan sequera se contemplará e todo pasará a interpretarse ben en chave gai, ben en chave lesbiana:

Una asunción que han padecido muchos y muchas: una lectura de toda activista LGTB como lesbiana y de todo activista como gay. La puesta en duda de la existencia de la bisexualidad, o de la orientación de una persona en concreto, es una deslegitimación visible y explícita, en comparación con la más directa pero más extendida asunción implícita de inexistencia (Elpidio, 66).

No caso das novelas aquí tratadas es personaxes bisexuais recoñécense claramente como tal, mais a presunción de monosexualidade opera a través dun vocabulario dedicado a (des)lexitar ou (des)autorizar as súas prácticas e sentires. Como indica Amherst

el lenguaje en torno a la sexualidad está cargado de ideas acerca de lo auténtico, lo real y lo verdadero. [...] La creencia en que la sexualidad es en todo momento un dato crudo, estático e invariable alimenta celos y discriminaciones, en vez de motivar curiosidad, apertura de miras y aceptación (Amherst, 25).

Isto imos encontralo, por exemplo, nas reflexións de Mario, o protagonista de *Sidecar* (Lema), cando a súa parella Ada lle comenta que se deitou coa súa amiga Laura:

Estiven con Lucía. Con Lucía? Lucía, Lucía, Lucía. Lucía a da canle? Si. [...] Ben, ben ben. Respiremos fondo, unha, dúas, tres. Ada e Lucía son amantes. Deus bendito. Non é para tanto, non? Un desliz teno calquera. Pero é que son amigas, a teoría do desliz non vale. E cunha tía! Hai que foderse. Lucía é gai, vale, pero eu tamén teño amigos gais e non me deito con eles. Ada é bisexual. [...] Cómpre un pensamento escapista, pero non podo. Eu son o experimento e dúas feministas lesbianas sen escrúpulos (Lema, 83).

Como podemos comprobar, ao principio Mario non dubida en nomeala como bisexual, se ben máis adiante vaise referir a ela e a súa amiga como “feministas lesbianas”, condenando a identidade de Ada á invisibilidade. Ademais, esta negación a afrontar a sexualidade de Ada continúa cando entra no primeiro dos bares aos que acudirá a afogar as súas penas e acontece o seguinte: “Dúas rapazas na mesa do fondo falando. Non serán elas tamén lesbianas? O mundo está cheo de lesbianas, é un feito constatado pola experiencia” (Lema, 85). Con ese *tamén* enténdese que Mario inclúe a Ada na realidade lesbiana de Lucía e, por tanto, deslexitima a súa bisexualidade máis unha vez.

Para alén disto último, como puidemos ler nas súas primeiras palabras, o uso do termo “desliz” non resulta casual. Se ben podería referirse á aparente infidelidade que Mario acaba de sufrir, esta teoría perde sentido ao saber que Ada e el acordaron unha relación non exclusiva, cuestión que analizarei con pormenor na seguinte sección.² A idea do “desliz”, por tanto, leva consigo a connotación do desacerto, evidenciando o xulgamento moral que Mario realiza da saída da monosexualidade de Ada á que decide non concederlle autoridade.

Ademais, esta actitude continúa cando, esa mesma noite, conversa nun outro bar cun rapaz ao que lle conta o sucedido e responde o seguinte cando lle pregunta sobre a posible bisexualidade de Ada:

E ti que tal de mulleres? Bastante mal. E logo? E ló a miña moza ponme os cornos. Cara de interese de Andrés. Cunha amiga. Cunha amiga? Si, cunha amiga súa. É lesbiana? A miña moza? Si. Home, non creo. Bisexual? Supoño que si. Que chungo, non? Pois si (Lema, 87).

² “A cuestión da fidelidade, a gran regra do xogo. Ada establece por escrito un contrato a asinar: / Ada e Mario comprométese por escrito a respectar o tempo e o espazo do outro, a non interesarse demasiado polos asuntos privados da outra parte e a relatarlle ao outro todo o que, desde un punto de vista amplo, poida ser considerado infidelidade, sen que isto supoña motivo de ruptura. En Santiago a tal de tal etc.” (Lema, 57).

Como podemos comprobar, a pesar de Mario saber que Ada é bisexual, unha e outra vez nega a realidade e intenta encaixar a situación na súa visión monosexual. Esta incapacidade de comprensión ou, máis ben, falta de implicación e interese por parte da comunidade heterosexual, será tamén criticada por parte de Menottes, un dos personaxes bisexuais da novela *Dragona* (Queipo) cando lle di ao seu amigo Patrick o seguinte:

Vaia descubrimento. Xa sei que estamos vivos. O que a min me preocupa é saber se Rice está vivo. Os heteros sodes moi limitados, coidades que sabedes o que é o mundo e só pensades no voso, coma se non houberse outros, coma se o universo que chamamos mundo non estivese inzado de diferenzas, coma se todos fóssemos da mesma pasta e cos mesmos costumes. Sodes uns promas. Non sabedes o que é o amor (Queipo, 65).

En calquera caso, esta retórica do “supoño” e o “desliz” empregada por Mario móvese baixo os patróns do desexo hexemónico, o cal ensina estruturalmente o deber de desexar dunha maneira concreta, a monosexual, e transmite a culpa que deberá acompañar calquera tipo de desvío desta regra.

Con todo, esta actitude non é exclusiva de Mario, senón que encontramos o mesmo comportamento por parte de *Dragona* cara ao seu amigo e amante Menottes, recaendo no estigma de que as persoas que se nomean bisexuais *realmente* son gays ou lesbianas que non se atreven a saír do armario. Esta retórica da *verdadeira* identidade responde á concepción da sexualidade como unha verdade única, inamovible, e desposúe o suxeito de toda soberanía e consciencia sobre si mesmo autorizando es demais a decidir sobre a *auténtica* identidade de alguén:

—Ti tamén estás divina —sentenciou resaltando o feminino, para que todos a escoitasen, para ferir a Menottes que malia as aparencias non se sentía ben coa revelación pública da súa sexualidade ambidexta, ambivalente, ambigua, que se dicía bisexual para agochar a súa condición marcadamente homofílica, que tiña medo a dicir con palabras (traxedia do pactado) o que proclamaba coas actitudes e as accións (Queipo, 217).

Desgrazadamente, o xulgamento que sofre Menottes sobre a súa sexualidade non remata aquí, senón que o encontramos tamén durante unha conversa entre Patrick e *Dragona* en que se refire da seguinte maneira:

—Sempre estás co mesmo, *Dragona*. O propio Professeur Diallo non entendía nada. Non entendía como podes querer a un mariño de altura [Simón] e logo entreterte cun homosexual para os xogos amorosos. Non o entendía o Professeur e eu tamén teño problemas para entendelo (Queipo, 296).

Nas palabras de Patrick intúese un sarcasmo co que pretende transmitirle a *Dragona* a súa desorde emocional no ámbito afectivo. Unha incompreensión na cal se intúe, alén dunha crítica aos modelos relacionais non baseados na exclusividade sexual, unha bifobia que sinala a Menottes como gai confundido e, por tanto, como vínculo menos desexable para *Dragona* en comparación ao de Simón, heterosexual “de altura”. Para alén disto último, como indica Elpidio a seguir, a reacción social con respecto á bisexualidade masculina pretende un reforzo constante do *statu quo*:

La bisexualidad masculina cuestiona tanto la heterosexualidad como la masculinidad. Si homosexuales y heterosexuales fiscalizan el binarismo con

tanto rigor es con el objetivo de salvaguardar la ilusión de la heterosexualidad, así como su primacía y normalidad (Elpidio, 81).

Non obstante, o que quizais supón o episodio máis desagradable de entre todos os que reúnen as tres novelas encontrámolo na novela de Queipo no relativo ao tratamento dos medios de comunicación cando aparecen sen vida os corpos de Lisa e Rosario:

Deseguida montaron un crebacabezas informativo con anacos extraídos de aquí e de alá, entrando a ferro na privacidade de Lisa e de Rosario, usando unha fala mórbida inzada de prexuízos e lugares comúns. Lisa e Rosario eran lesbianas (unha certeza dedutiva, segundo o articulista, que xa era unha certeza para o público, tan afeito a asumir como verdade todo o que estivese impreso nos xornais ou contado polas ondas) o que as estigmatizaba de principio cunha etiqueta e facía pensar decontado, por asociación de idas preconcebidas, na participación das drogas. Nos informativos da televisión insistíase en exceso na verba mesma *–lesbianas–* (Queipo, 226).

Alén da hipersexualización implícita na asunción dunha relación erótica ou sexual entre dúas persoas polo mero feito de estaren espidas nunha bañeira, quen ler a novela saberá que Rosario é bisexual, e Lisa, polo menos até onde chega a historia, heterosexual. Con todo, perante a imaxe estática de dúas mulleres sen vida espidas nunha bañeira a lectura extraída móvese baixo os códigos da monosexualidade transmitindo como verdades absolutas o que apenas son, como ben indica a voz narradora, certezas dedutivas. “Así deica a traca final da máis degradante e inxusta mensaxe que transmitirse poida, a da negación da diferenza que non é senón a da negación da individualidade, a do dereito a vivir en liberdade e a ser un mesmo. Sen etiquetas” (Queipo, 228). Noutras palabras, se unicamente se toma en conta o visible no espazo público, a bisexualidade apenas podería *evidenciarse* a través do trío.

Nesta normatividade sobre como interpretar e catalogar o desexo a temporalidade tórnase un parámetro regulador fundamental segundo o cal pasado e futuro deixan de importar e o verdadeiramente relevante para a categorización sexual será o sistema sexo-xénero da persoa coa que se mantén un vínculo/práctica no *agora*. Este sería un dos motivos polos cales os medios de comunicación interpretaron a escena desde o lesbianismo de maneira automática, e morbosa, tomando como única información relevante o momento presenciado.

Isto último significa que o tempo tamén devén un factor necesario para o correcto desenvolvemento do sistema monógamo (Vasallo 2018), directamente vencellado ao amor romántico como medida das identidades sexuais. Nesta liña, se a parella non ocupase un lugar central a súa identidade non acadaría esa relevancia. Non obstante, *somos* a partir de con quen *estamos*. Este modo de comprender a sexualidade só ten en conta o visible: interpreta a realidade como o percibido, esquece o lema feminista de que o persoal é político, e limita o sentido da identidade ás prácticas.

Si nos definimos en base a nuestras prácticas o deseos, nos estamos definiendo en base a lo que establece ese sistema heterosexual, esa norma sagrada y privilegiada. Sin embargo, definirnos poniendo el foco en la opresión y la discriminación nos permite problematizar la propia noción de bisexualidad y, además, visibilizar la problemática de fondo que hace que sintamos la necesidad política de emplear esta etiqueta (Vasallo, 55).

Así, se atendemos á seguinte definición que ofrece Vasallo, “El problema del sistema monógamo, como de cualquier sistema, no es su práctica concreta, sino la

obligatoriedad de esa práctica y la desaparición de cualquier otra posibilidad de existencia” (Vasallo, 66) sería interesante comenzar a falar tamén da monosexualidade como sistema. Esta afirmación, lonxe de se formular desde unha óptica determinista, pretende constatar as dinámicas estruturais que exilian certo tipo de desexos da esfera do posible e evidenciar que ambos os dous sistemas, o monógamo e o monosexual, presupóñense e necesítanse para estableceren as lexítimas maneiras de amar e desexar:³

el relato que considera el deseo como algo inmutable y cognoscible exige una constante confesión y reevaluación a aquellas personas para las cuales la sexualidad es voluble o no se resuelve dicotómicamente. Quienes desconfían de la bisexualidad someten a los demás a un ejercicio constante de hiperconciencia tanto interior como exterior, interrogando la sinceridad de su ‘confesión’. Ello convierte a los individuos en objetos de crítica. Al mismo tiempo, en la medida en que obligan a los bisexuales a interiorizar el discurso de la sexualidad binaria, nos exigen que comprobemos la verdad de nuestras afirmaciones y se nos trata como si no fuéramos del todo humanos (Amherst, 89).

Perante este contexto xerador de violencia cara a aquelas vidas non axustadas ao binarismo imperante, resulta comprensible a opción escollida por moitas mulleres bisexuais de se nomearen como lesbianas políticas. Co obxectivo de escapar dunha categoría muller concibida no marco da heterosexualidade, únense á proposta de Wittig (1992) mais coa consciencia de irromperen nunha outra esfera que tampouco senten súa e da que non se queren apropiar. Sobre este asunto, Clara reflexiona o seguinte:

Do que si estaba certa, pensou con ironía, era de que Franz non amaba ‘como aman as lesbianas’. Nin sequera fora quen de aceptala a ela como tal. Porque Clara sempre se considerara unha lesbiana en certo xeito, era difícil falar de si noutros termos, da súa bisexualidade. Era un non encaixar e un non cadrar en estruturas, a ou b, sen remisión (Reimóndez 2019, 232).

A propia Clara en moitas ocasións sentiuse máis cómoda definíndose como lesbiana perante a incompreensión e falta de recoñecemento que recibía por parte do seu entorno. Con todo, ela nunca dubidou da súa bisexualidade, nin cando estaba con homes. Sabe que non se trata de cantidades, senón de formas. Da mesma maneira, non se deixa de ser bilingüe por non falar os dous idiomas todo o tempo:

O feito de sentirse atraída por un home resultáballe estraño. Non quería que a encaixasen, rebelábase a entrar na definición de heterosexual das cousas, era un perigo que lle resultaba insoportable. Porque ela, por moito que estivese nese momento cun home, non era heterosexual. E por moito que aparentemente só tivese unha relación, non era monógama. Decía o de aparente porque era complicado vivir nun universo onde todas as relacións son importantes cando a sociedade teima en ver só aquelas que teñen compoñente sexual como relevantes (Reimóndez 2019, 365).

³ Esta lexitimidade opera a todos os niveis e, neste sentido, Elpidio apunta que, quizais de maneira involuntaria, o dereito acadado do matrimonio *gai*, así nomeado, tamén contribuíu a asunción da monosexualidade no imaxinario colectivo: “El hecho de que se hablase en muchos medios de comunicación de *matrimonio gay* pudo y puede tener como involuntario efecto que se suma que los dos hombres o dos mujeres casándose desde 2005 son necesariamente gais o lesbianas” (Elpidio, 107).

Sobre este asunto considero interesante rescatar unha reflexión publicada recentemente por Elisa Coll nas súas redes sociais:

La Wittig dijo que las mujeres eran quienes encajaban en el mandato de la atracción orientada hacia los hombres. ¿Qué somos, entonces, quienes tenemos la atracción desperdigada, desviada en varias direcciones o en ninguna? ¿Qué somos la gente bi o asex que reventamos la premisa binaria de la atracción? [...] Aún no tenemos las palabras, pero notamos que desaparecemos cuando de nosotres sólo se ve quién nos atrae y no quién somos (Coll 2022, s.p.).

Como podemos observar, o sentimento de confusión á hora de procurar unha definición, así como a incomodidade tanto coa categoría heterosexual como coa lesbiana, operan continuamente nas persoas bisexuais. Este sentimento poderíamos conectalo con aquel poema rosaliano no que a poeta se dirixía á Virxe da Paloma para preguntarlle de que tería ela a alma, posto que non se sentía correspondida co que significaba *ser muller*⁴, da mesma maneira que as persoas bisexuais tampouco se senten representadas con ningunha das categorías hetero/homo. En síntese, a superación desta problemática precisará tanto da ruptura coa heterosexualidade obrigatoria (Rich), como coa monosexualidade e a monogamia obrigatorias, deixando de entender as prácticas concretas e visibles como as configuradoras da identidade sexual.

Para alén de todo o anterior, a cuestión da linguaxe vémosla reflectida nun outro aspecto: o insulto. Rice, un dos personaxes bisexuais de *Dragona* (Queipo), confesa que no pasado recibiu “insultos homófobos”, un asunto interesante ao que tamén cómpre atender porque, de novo, garda relación coa visión monosexual que limita e condiciona o desexo:

si alguien quiere insultar o agredir a una persona bisexual que va por la calle lo va a hacer asumiendo su homosexualidad. Nadie va a gritar *bisexual de mierda*, gritarán *bollerao marica*. Pero esto se debe a que, partiendo de una forma monosexista de pensar el mundo, ni siquiera se contempla la posibilidad de que existan otras vivencias, lo cual es bifóbico en sí mismo (Amigo, 61).

O feito de Rice falar en termos de “homofobia” e non de “bifobia” indica que as referidas situacións de violencia déronse cando se encontraba con homes no espazo público e foi lido como gai debido á invisibilidade total e absoluta que padece a bisexualidade. Xa que logo, a hexemonía monosexual evidénciase até no feito de non existir un insulto propio para a realidade bisexual porque, directamente, nin se concibe e bótase man da terminoloxía homófoba. Con todo, tal como indica Elpidio a seguir “el uso de la homofobia como paraguas para otras discriminaciones puede acarrear consecuencias como la invisibilización de las necesidades específicas y de las relaciones entre discriminaciones” (Elpidio, 49). De feito, as propias reticencias a falar en termos de bifobia en certos contextos xa resulta de seu significativo. A lóxica deste pensamento radica, unha vez máis, na opinión de quen considera innecesaria unha loita independente dentro do colectivo por parte da comunidade bisexual se ben, xustamente, a necesidade de analizar por separado cada tipo de violencia nace da consciencia tanto dos puntos que a separan da homofobia, como daqueles que os unen.

Con este personaxe asistimos a outro dos grandes estigmas da bisexualidade: a opresión da etiqueta. Esta reflexión, ademais, adoita xurdir cando se rompe coa monosexualidade e opera sobre a persoa o control e regulación sociais das súas

⁴ “D’aquelas que cantan as pombas y as frores/ Todos din que teñen alma de muller; /Pois eu que n’as canto, Virxe d’a Paloma,/ ¡Ay!, ¿de qué a terei?” (Castro, 31).

prácticas, producindo unha culpa e inseguridade católicas que se traducen no rexeitamento cara a unha identidade percibida como coactiva:

Rice non distinguía sexos, dicía que iso era estruturar as pantasma dun pasado cartesiano e pouco libre. Non se sabía moi ben de onde destilara esa filosofía de argumentación mediocre, que decotío practicaba con entusiasmo invencíbel. Só entendía de persoas, dicía, de seres humanos con proxectos e sentimentos, con realidades e desexos en permanente contradición marcusiana (Queipo, 33).

Con todo, como explica Coll, malia ser a meta, obviar a día de hoxe a existencia do xénero apenas condena a loita LGTBIQ+ á súa desaparición, feito que unicamente reforzaría a hexemonía heterosexual: “fingir que no vemos géneros es desresponsabilizarnos del papel que tenemos dentro de las opresiones relativas a ellos” (Coll 2020, 49). A concepción de todes sermos iguais e non existen diferenzas nace dun suxeito neoliberal privilexiado que non sofre ningún tipo de opresión de clase, raza ou sexo/xénero e, por tanto, non considera necesaria a organización e loita políticas:

Na imaxe do suxeito neoliberal non hai diferenzas -igual que no dereito-: os suxeitos teñen todos as mesmas oportunidades e as mesmas posibilidades de actuar. Esta representación do seuxeito como <proxecto emprendedor> beneficia persoas xa de seu privilexiadas a custa daquelas que a sociedade discrimina. A imaxe ignora as diferenzas estruturais que levan a posibilidades de escolla radicalmente diferentes e, con elas, a posibilidades de <auto-optimización> tamén radicalmente diferentes para as persoas no marco das normas sociais neoliberais (Hornscheidt, 32).

Neste sentido, a etiqueta non procura nomear a realidade concreta dunha persoa, senón a estrutura que esta padece colectivamente e, sobre todo, inevitablemente. A etiqueta, por tanto, serve para representar o conxunto de violencias que atravesan mesmo a quen decida non nomearse como tal e por iso, Coll, entre moites outros, reivindica o seu uso como “una tirita, un escudo, una casa” (2020, 48).

Deste xeito, malia que a personaxe de Clara compartiría a visión de Rice que expuxen anteriormente, xa que para ela tamén os corpos son corpos, sen diferenzas, iso non impide unha perda de consciencia sobre a necesidade de se nomear bisexual, tal como vimos anteriormente:

No seu mundo non había diferenzas. Os corpos eran corpos, a paixón e a ledicia do sexo, simplemente iso. O desenfado, a liberdade consentida coa outra persoa que podía ser calquera. [...] Porque o sexo para ela non tiña nada que ver coa cinexética. Tiña que ver co pracer e coa diversión (Reimóndez 2019, 48).

Como vemos, Clara coñece a importancia de se acubillar baixo unha etiqueta, porque se a sexualidade non for unha cuestión relevante non se precisarían leis para a regular e moito menos se darían todas e cada unha das violencias expostas co obxectivo de reforzar e manter o estado de cousas.

Gustaríame tratar un outro estereotipo que sofren as persoas bisexuais, especialmente as mulleres, e que se reflicte en dúas das tres novelas analizadas: a hipersexualización. A “liberdade de escolla” das mulleres bisexuais representa, a ollos da heterosexualidade patriarcal e fetichizante, unha promiscuidade incontrolada. Constrúese así o mito, por exemplo, de que as mulleres bisexuais son infieis por *natureza*, que gustan do sexo máis do *normal* ou que están máis predispostas para os tríos. No caso de Ada esta tendencia a seren vistas como viciosas lévaa a que chegue a asumir os pensamentos de Mario sobre ela durante unha conversa na que el lle

comunica non sentirse preparado para seguir a súa relación logo do seu encontro con Lucía:

- Pero a que te refires, aos celos?
- Celos... podes chamarlle así, dá o mesmo, o caso é que eu creo que se fodeu algo dentro.
- Que se fodeu algo dentro?
- Si, non é moi sutil, seino. O caso é que non te vexo como antes.
- Agora son a puta.
- Non sexas idiota. Agora ódiote, ódiote por facerme dano (Lema, 93).

De feito, cando Clara lle confesou a súa bisexualidade a quen foi a súa parella, Franz, a resposta del foi a seguinte: “Así que o mundo enteiro é o teu territorio de caza” (Reimóndez 2019, 48). Nesta reacción pode apreciarse con claridade o medo e as inseguridades que provocan as persoas bisexuais polo mero feito de non teren un desexo claramente marcado e, por tanto, máis predicible e controlable.

La evocación a lo bisexual implica aceptar las inseguridades, amigarnos con la falta de control, con el no saber lo que puede pasar dentro de un rato. Es afirmarnos en la incertidumbre de existir, y esto no esa así porque sea algo intrínsecamente bisexual (sería entrar el esencialismo por la ventana) sino porque lo bisexual lo pone en evidencia. Todos los estereotipos y prejuicios endilgados a las personas bisexuales exponen los miedos morales ante la variación y potencia que puede existir en cualquier persona (Lucio, 152).

Como se pode comprobar, a bisexualidade interpela o resto de identidades por se desviar máis da norma, cuestionando o que no resto de identidades se enuncia como o elemento máis claro e seguro, a dirección do desexo. Así, a dificultade clasificatoria que presenta esta sexualidade provoca, como puidemos ver, toda unha serie de cuestionamentos específicos aos que cómpre considerar bifóbicos e estudar á marxe da homofobia sen esquecer, por suposto, os puntos en común.

3. Fender a mononorma

Logo de comprobarmos os puntos en común das tres novelas no tocante aos estigmas e violencias bifóbicas que sofren es personaxes bisexuais, interésame analizar un outro asunto que, non por acaso, atravesa as tres obras, o marco relacional, xa que Ada e Clara, así como Rice, Menottes e Dragona practican as NMC. Neste sentido, considero importante comezar coa seguinte reflexión de Elpidio:

Las reticencias a la asociación entre bisexualidad y poliamor no son nuevas. Subyace el estereotipo o prejuicio sobre la hipersexualización de las personas bisexuales, al poder haber lecturas que asuman la necesidad de poliamor o de las parejas simultáneas (Elpidio, 110).

Efectivamente, conectar bisexualidade e non-monogamias alimentaría o estereotipo da hipersexualización que, como vimos, recae sobre as persoas recoñecidas baixo esta identidade, polo que a promiscuidade asumida repousaría nunha concepción bifóbica. Sen dúbida, isto acontecería se unha vez máis o enfoque caese no determinismo e fuxise dunha visión sistémica como a que me gustaría propor a seguir. Noutras palabras, este sería o resultado de nos centrar, máis unha vez, nas prácticas concretas e non nas formas. Como indica Rosso a seguir:

para vivir la disidencia amorosa, no es necesario tener más de una pareja simultáneamente, ni siquiera tener una pareja. Lo que es necesario es replantearse los mandatos sociales que rodean el mito de la pareja y el amor romántico, aventurarse a construir relaciones con basamentos no ya en estructuras opresoras, sino horizontales, igualitarias, libertarias (Rosso 2017, 76).

Porén, unha concepción da bisexualidade como identidade situada nas marxes dos sistemas monógamo e monosexual, lonxe de procurar a hipersexualización das persoas pertencentes a este colectivo, evidenciaría unha interesante fenda que, desde unha perspectiva queer, mudaría o paradigma da sexualidade tal como o coñecemos até o de agora:

Cabe reflexionar entonces sobre la necesidad de queerizar las teorías queer introduciendo la bisexualidad como elemento desestabilizador del discurso. [...] Los discursos queer sobre la sexualidad se han centrado en el discurso lésbico y gay como una forma de oponerse a la heteronormatividad, se han dejado fuera otros posibles enfoques, cayendo de nuevo en la dicotomía y sin tener en cuenta el hecho de que la bisexualidad suponga una amenaza para la dicotomía hetero/homo abre nuevas posibilidades para repensar lo *queer* (Amigo, 100).

Trataríase, por tanto, dunha configuración estratéxica cuxa concepción das NMC non atende á multiplicación dos vínculos sexuais (fórmula en absoluto revolucionaria e apenas multiplicadora do sistema relacional tal cal o coñecemos), senón á erradicación da relevancia concedida aos vínculos sexuais e románticos visibles como únicos elementos constitutivos da identidade sexual. Da mesma maneira que ninguén deixa de ser bisexual por vincularse cunha persoa concreta nun presente inmediato, non se abandonan as non-monogamias por apenas ter un vínculo ou, directamente, por carecer del, algo que até reflexionaba a propia Clara.

Como xa sinalei anteriormente, os sistemas monosexual e monógamo presupóñense e necesítanse para regular o desexo, os amores o os afectos e non só unicamente atendendo á cuestión da exclusividade, senón á limitación da potencialidade do desexo, motivo polo cal a emerxencia da bisexualidade resulta de especial interese como desestabilizadora do seu funcionamento. A fluidez intrínseca á bisexualidade, neste sentido, incomoda porque interpela e ameaza estes mecanismos, tal como vimos reflectido a través des diferentes personaxes das novelas. Con ela ábrese a posibilidade de reformular un paradigma que subsiste a costa de suxeitos exiliados de si mesmos aos que se lles nega axencia. Por este motivo, repensar a bisexualidade desde as NMC devén unha vía frutífera xa que, como indica Portas, interpela tanto a monogamia como a monosexualidade:

El discurso [bisexual], también, problematiza la cuestión de la monogamia, ‘porque la bisexualidad habla de una potencialidad del deseo. No porque ser heterosexual o ser gay no lo implique, la potencialidad del deseo existe en todo ser humano más allá de la identidad sexual. Pero es como si la bisexualidad lo hiciera visible, como si estuviera explícito algo que siempre está implícito. Y en ese sentido interpela a la monogamia. [...] ‘No es que lo bisexual está más cerca de la poligamia o del poliamor o de las relaciones libres, pero es como si lo habilitara. No elabora una norma en torno de que ser polígamo es lo mejor. Pero concibe la posibilidad. Vuelve a la monogamia una posibilidad, no una necesidad’ (Portas, 162).

Nesta liña, interésame observar como se evidencian esas fendas a través des personaxes destas novelas que non se senten representades polos conceptos do amor e o desexo hexemónicos. A consciencia da excentricidade que habitan lévalles en moitas ocasións a cuestionaren as súas propias emocións por sentírense a contracorrente do resto da sociedade. Isto podemos observalo á perfección, por exemplo, a partir dunha reflexión de Mario sobre a relación que mantén con Ada que, sen saber exactamente como describirla sábea *diferente*, rara, até o punto de falar en termos de “anti-vida”.

Ningún dos dous vale moito para iso que chaman vida de parella. O teito en común, a lista de compras, facer a cama pola mañá os dous xuntos, interesarse pola letra miúda: que tal no traballo, que tal na facultade. A min dáseme mal simular interese e a Ada peor aínda. Por iso renunciámos ao horario de visitas, ao tempo común establecido. Penso que aos dous nos estraña este poder ignorarnos mutuamente sen grandes culpas. Pero esta anti-vida cotiá é a nosa vida cotiá (Lema, 59).

Nas súas palabras obsérvase a influencia do pensamento amoroso (Esteban) e a culpa que induce naquelas persoas que non responden aos ditames do que Rosso deu en chamar *parejocracia* (Rosso 2009, 5) e que conecta directamente con ese conxunto de elementos que debemos reunir para acadar o que Ahmed deu en chamar *la promesa de la felicidad*:

Sin duda, el repertorio afectivo de la felicidad nos proporciona imágenes de un determinado tipo de vida, una vida que tiene y hace ciertas cosas. Y sin duda, cuesta separar estas imágenes de la buena vida del privilegio del que históricamente han gozado la conducta heterosexual —expresada en el amor romántico y de pareja— y la idealización de la vida doméstica (Ahmed 2019, 196).

A necesidade de inventar palabras para poder nomear as vivencias disidentes xorde de quen decide deshabitar o territorio do hexemónico e carga coa presión social que lle lembra continuamente as posibles consecuencias de desviarse do establecido. Así, a violencia dun discurso hexemónico que ditamina como debe vivirse e sentirse o amor e o desexo, chega até o extremo de que Mario cualifique a súa relación de parella de “anti-vida” ao saber que a súa non reúne os elementos que debería ter unha vida *normal*. Por este motivo, Ahmed chega a sinalar que “la felicidad del mundo heterosexual es una forma de injusticia” (2019, 205), posto que a saída da *hegemonogamia* (Rosso 2009, 5), será condenada á infelicidade e, xustamente por iso, formula o seguinte: “Es muy duro huir de la felicidad en nombre la vida” (Ahmed 2019, 16).

Con todo, ese proxecto de vida naturalizado como sinónimo da felicidade tampouco resulta comprensible por parte de Dragona. No seu caso, cuestiona e desbota o relato asentado da necesaria equivalencia romántica entre amor e convivencia baixo o mesmo teito:

Decididamente non entendía como a xentiña non diferenciaba: xente para facer o amor e xente para convivir, homes para isto e outros homes para aquilo. Era un problema de educación, sen dúbida. Unha eiva colectiva que nos aferrollaba a estruturas arcaicas e relacións penosas, de moito sufrimento e pouco gozo (Queipo, 120).

Neste sentido, ao longo da novela descubrimos como Dragona aposta por unha vida colectiva e horizontal construíndo unha rede afectiva de amor e coidados en que o seu amor por Simón non resta valor aos demais, senón que os acompaña.

Como se pode observar, a xerarquía establecida polo sistema monógamo precisa dun amor de *verdade*, superior a todos os demais (da mesma maneira que o sistema monosexual agarda unha preferencia por homes ou mulleres), e por ese motivo Rice, namorado tanto de Dragona como de Menottes, séntese confuso por non responder aos patróns establecidos pola monogamia, xa que se ve incapaz de graduar e darlle a cada amor un lugar concreto na súa vida. É por este motivo que soña cunha utopía sexual en que o amor se poida concibir dunha maneira infinita e non limitada:

Rice soñaba coa liberalización dos paradigmas heterosexuais como activo/pasivo, posuidor/posuído, fodedor/fodido. Dicía que ata que isto acontecera o demais era unha trola, a liberalidade da sociedade e todo iso. Un día chegou a dicir que o paraíso ao que aspiraba era aquel onde o código de entrada era o da indeterminación, o do xogo duplo, o do rol mudábel e as actitudes abertas. Díxoo cando estaba bébedo e namorado de Dragona e de Menottes sen saber moi ben con que intensidade e en que orde de prioridades. [...] Rice lera a Roland Barthes e cría na utopía sexual, no amor como un xogo libre en expansión infinita, na abolición da prisión binaria. Se cadra fixera interpretacións erradas, pero cría en utopías (Queipo, 103).

Xustamente en relación con todo isto, considero de rigor rescatar un fragmento dunha das cartas que Simón lle envía a Dragona en que podemos apreciar esa ruptura coa monogamia, non apenas no sentido da exclusividade sexual, senón na verdadeira deconstrución da pirámide afectiva e na aposta por unha ética dos coidados:

Ti tamén sabes de melancolías, aínda que o disimules coa repostería ou argallando alegremente con eses amigos que te arrodean. Non penses que son cruel, eu quéroos moito, a Menottes e mais a Wei, a Patrick e a todos os demais. Non me atrevería a dicir que son inofensivos, pero cando menos son non-ofensivos, que é moito no mundo en que vivimos. Eles respectan o meu rol de Ulises indeciso e o teu de Penélope gozadora e tecefulares. Eu diría que son Telémacos agarimosos, un chisco entregados ao sexo alborotado e incestuoso, multitáxico e pouco fiel, pero dunha lealdade de escándalo (Queipo, 193).

Analizando as palabras honestas e sinceras de Simón, nas que por momentos se reconece vulnerable e inseguro, sería interesante falar da súa relación coa rede afectiva de Dragona á luz dun concepto cada vez máis estendido no eido das NMC, o metamor: “La palabra *metamor* se ha acuñado recientemente para referirse al vínculo que tienes con las otras relaciones de tu pareja y de ellas contigo” (Easton & Hardy, 336). Este termo pon o foco nas formas e non nas cantidades recoñecéndose nel quen practica unha verdadeira revolución afectiva: “Deconstruir estas prácticas habla del cómo, no del qué, ni del cuánto. Habla de sororidad y de metamores, habla de hacer comunidad y de dejar de remover el fango monógamo de los amores románticos” (Vasallo, 202).

No entanto, quizais o metamor siga a identificar un amor principal a partir dos que xorden outros vínculos aos que se continúa colocando nun lugar *outro* e secundario. Con todo, existen outros termos tales como o de constelación que, baixo o meu punto de vista, transmite unha imaxe que si consegue rompe co sexo-centrismo, ao tempo que reflicte a ampla e complexa rede de conexións existente entre un grupo de persoas:

Círculo es la palabra que usamos para el conjunto de conexiones de un grupo de personas que realmente podría parecerse más a una constelación, con algunas personas cerca del centro y conectadas con otras, y otras cerca del exterior y conectadas solo a una o dos y, quizás, formando también parte de otra

constelación. Estas constelaciones pueden ser informales o pueden convertirse en un clan familiar, con medidas previstas para la crianza de la prole, ganarse la vida, cuidar de las personas enfermas o mayores y comprar propiedades (Easton & Hardy, 118).

Xa por último, neste repensar o amor e os afectos fóra da lóxica sexocentrista, interésame tamén achegar a proposta do “amor canino” de Clara:

Os cans eran moito máis listos niso, coñecían os seus propios límites e observaban o que a persoa precisaba. Aprendían con facilidade a querer de xeito xeneroso e a buscar por todas as vías a diversión compartida e o benestar propio e común. Clara prefería máis ben estar nese concepto canino do amor ca tentar entender o humano. Os ciúmes, a posesividade, a exclusividade, as súas escaleiriñas monógamas (coñecer unha persoa, vas vivir con ela, tes fillas e fillos, ???), a violencia aberta dos homes que tocaban a quen non os desexaba. Para Clara era como falarlle noutro idioma, nunca entendera nada diso, mesmo cano se vira atrapada nesas estruturas (Reimóndez 2019, 306).

O amor que Clara sente por unha especie non-humana resulta do máis transgresora e propoño, neste sentido, lelo este á luz do que Haraway deu en chamar “parentesco raro” (*oddkin*) e que explica da seguinte maneira nunha conversa con Marta Segarra:

El parentesco raro no niega el amor que las personas sienten por su bebé, o los profundos lazos que tengo con mi hermano, o el amor de una familia común, en la vida común de la gente común. No se trata de oponerse tenazmente a todos estos tipos de amor y de odio, sino de ampliar estructuras de parentesco y negarse a pensar que esto es algo exclusivamente humano. [...] Nuestros parientes son tanto humanos como no humanos, orgánicos como no orgánicos. El cyborg, mi cyborg, representaba la explosión simultánea de las relaciones más allá del binarismo, y eso incluía las máquinas, las máquinas cibernéticas. Pero también las entidades vivas y las que no lo son, las orgánicas y las inorgánicas, los animales y los humanos, las plantas, y los animales y los hongos (Haraway, 47).

Desde esta perspectiva, por tanto, a concepción do amor que transmite Clara superaría calquera proposta formulada desde as NMC xa que conseguiría romper co binarismo de xénero, co de sexo e coa fronteira humano/animal que, desde logo, superaría toda concepción reducida e limitada dos vínculos.

4. Conclusións

Embora este traballo apenas se centrou nas tres novelas que os *Informes de literatura* do CRPIH recollen de maneira clara como obras que contan con personaxes bisexuais, o corpus podería ser amplísimo. Máis aínda se decidimos aplicar unha visión anti-idadista e traballarmos conxuntamente coa literatura infantil e xuvenil. Así, malia que a práctica totalidade das relacións narradas sexan interpretadas como heterosexuais (incluso se es personaxes non se nomean como tal), podemos formular as seguintes cuestións coas que se pretende convidar á reflexión sobre retos futuros.

Dunha banda, cal é a razón que imposibilita unha interpretación bisexual deses mesmos vínculos?; que prácticas definen especificamente a heterosexualidade, a homosexualidade ou a bisexualidade?; como e en que termos se analizaron es personaxes bisexuais que coñecemos no imaxinario popular mais que a crítica non recoñeceu como tal? Doutra, deberían releerse a totalidade das novelas galegas co único obxectivo de aumentar as coutas de narrativa bisexual?; ou, polo contrario, habería que

traballar nunha verdadeira mudanza de paradigma en que os sistemas monosexual e monógamo deixen de actuar de maneira automática e incuestionable?

En calquera caso, a bisexualidade saca á luz as costuras dos sistemas monosexual e monógamo e torna evidentes as súas taras. Así, nun crebacabezas deseñado con base nun sistema binario expúlsanse as pezas que non encaixan e molestan, en lugar de considerar a revisión das regras do xogo. Neste sentido, as persoas bisexuais semellan as feministas estragafestas⁵ (*killjoy*) de Ahmed (2018) no eido da sexualidade que, a ollos da sociedade, buscarían acaparar un pouco de cada unha das identidades claramente definidas sen implicárense con ningunha en concreto. Lonxe disto, es personaxes das novelas *Dragona*, *Sidecar* e *As estacións do lobo* decláranse abertamente como bisexuais estragafestas e defenden a súa como unha vida posible baseada na fluidez. Con todo, a bisexualidade emerxe sen vontades de se configurar como identidade estanca que cre nunha *natureza* ou norma bisexual, senón que acepta o seu carácter mutable e impredecible como aspecto positivo co que desenmarañar e repensar a sexualidade tal como nola ensinaron.

⁵ Tradución da autora.

Obras citadas

- Ahmed, Sara. *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Trad. de Hugo Salas. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2019 [2010].
- . *Vivir una vida feminista*. Trad. de Maria Enguix. Barcelona: Bellaterra Edicions, 2018.
- Amherst, Michael. *Las intermitencias del deseo. Sobre la verdad, la bisexualidad y el deseo*. Trad. de Alberto Fuentes. Madrid: Melusina, 2019.
- Amigo Ventureira, Ana. *Biciosas. O la necesidad de queerizar lo queer*. Madrid: Kaotica Libros, 2022.
- Arnés, Laura, Balcarce, Gabriela, de Santo, Magdalena & Mayra Lucio. “(De)construcciones en torno a una narrativa: la importancia de una epistemología bisexual y sus connotaciones ético-políticas.” En Laura A. Arnés, Malena Correa, Agustina Herrero, Agustina Invernizzi, Josefina Itoiz, Iris Luz Ortellao & Ayelen Pandolfi Chediak eds., *Bisexualidades feministas. Contra-relatos desde una disidencia situada*. Buenos Aires: Madreselva, 2019. 43-57.
- Barreto, Danny. “Arde Galicia: o ‘agrocuir’ en contra da metronormatividade do ‘queer’.” *Madrygal. Revista de Estudos Gallegos* 23 (2020): 15-26.
- Callón, Carlos. *Amigos e sodomitas: a configuración da homosexualidade na Idade Media*. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco, 2011.
- Castro, Rosalía de. *Poesía galega completa*. Barcelona: Sotelo Blanco, 2004 [1992].
- Coll, Elisa. *Resistencia bisexual*. Madrid: Melusina, 2020.
- . “Bisexualidad y género”. *Instagram*, 09/09/2022. [en línea]: <https://www.instagram.com/p/CiSBr80jrVV/>
- Easton, Dossie & Janet W. Hardy. *Ética promiscua: una guía práctica para el poliamor, las relaciones abiertas y otras aventuras*. Trad. de Miguel Vagalume. Barcelona: Melusina, 2018 [2017].
- Elpidio Domínguez Ruiz, Ignacio. *Bibofia. Etnografía de la bisexualidad en el activismo LGTB*. Barcelona/Madrid: Egales Editorial, 2017.
- Esteban, Mari Luz. *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra, 2011.
- Haraway, Donna. *El mundo que necesitamos. Donna Haraway dialoga con Marga Segarra*. Barcelona: Icaria, 2020.
- Hermo, Gonzalo. “Rostros marondos ou sobre como reler a poesía erótica dos 90.” *Proxecto derriba*, 27/06/2013. [en línea]: <http://proxectoderriba.org/rostros-marondos-ou-sobre-como-reler-a-poesia-erotica-dos-90/>
- Hornscheidt, Lann. *Desamarnos o capitalismo. O amor como acción política*. Trad. de María Reimóndez. Vigo: Catro Ventos, 2022.
- Invernizzi, Agustina & Ayelen Pandolfi Chediak. “Miradas en escorzo: desafíos de las representaciones bisexuales en el cine contemporáneo.” En Laura A. Arnés, Malena Correa, Agustina Herrero, Agustina Invernizzi, Josefina Itoiz, Iris Luz Ortellao & Ayelen Pandolfi Chediak eds. *Bisexualidades feministas. Contra-relatos desde una disidencia situada*. Buenos Aires: Madreselva, 2019. 97-113.
- Lema, Alberto. *Sidecar*. Vigo: Galaxia, 2009.
- Lucio, Mayra. “Esencias espurias y el continuo bi-torta.” En Laura A. Arnés, Malena Correa, Agustina Herrero, Agustina Invernizzi, Josefina Itoiz, Iris Luz Ortellao & Ayelen Pandolfi Chediak eds. *Bisexualidades feministas. Contra-relatos desde una disidencia situada*. Buenos Aires: Madreselva, 2019. 143-158.
- Nogueira, María Xesús. “Outros desejos, outras palabras. A representação de identidades sexuais não-normativas na literatura galega contemporânea.” En Daniel Amarelo ed. *Nós xs inadaptadxs*. Santiago de Compostela: Através, 2020. 31-43.

- Portas, Daniela. “La fluidez del deseo.” En Laura A. Arnés, Malena Correa, Agustina Herrero, Agostina Invernizzi, Josefina Itoiz, Iris Luz Ortellao & Ayelen Pandolfi Chediak eds. *Bisexualidades feministas. Contra-relatos desde una disidencia situada*. Buenos Aires: Madreselva, 2019. 161-163.
- Queipo, Xavier. *Dragona*. Vigo: Edicións Xerais, 2007.
- Reimóndez, María. *O club da calceta*. Vigo: Edicións Xerais, 2006.
- . *As estacións do lobo*. Vigo: Edicións Xerais, 2017.
- . “Silencios que non son: o contínuum lesbiano nas narradoras galegas.” En Maria Boguszewicz, Ana Garrido González & Dolores Vilavedra Fernández eds. *Identidade(s) e xénero(s) na cultura galega: unha achega interdisciplinaria*. Varsovia: Instituto de Estudos Ibéricos e Iberoamericanos da Universidade da Varsovia/Secretaría Xeral de Política Lingüística da Xunta de Galicia, 2018. 87-114.
- Rich, Adrienne. “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana.” Trad. de María Milagros Rivera Garretas. *DUODA. Revista d’estudis feministes* 10 (1996 [1980]): 15-45.
- Rosso, Nadia. “La monogamia como pre-definitoria del amor; el poli-amor como estrategia política.” *Actas del Encuentro Lésbico Feminista de Latinoamérica y el Caribe (ELFLAC), en Guatemala*, 2009. 1-8.
- . “Las raíces opresivas del amor, la transformación desde los afectos.” Ponencia leída en el marco de la presentación del libro de Norma Mogrovejo, *Contra-amor, poliamor, relaciones abiertas y sexo casual*. Bilbao: Ddt Liburuak, 2017.
- Vasallo, Brigitte. *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*. Madrid: La Oveja Roja, 2018.
- Wittig, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Trad. de Javier Sáez, Paco Vidarte. Barcelona: Egales, 2006 [1992].