



UNIVERSIDAD
DE GRANADA



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

LEER, DECIR Y NARRAR LA BISEXUALIDAD.

UN ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO Y DISCURSIVO A LA

ILEGIBLE REALIDAD DE LAS MUJERES BISEXUALES

Alba Ara Anel

Instituto Universitario de Investigación de Estudios de las Mujeres y de Género

Universidad de Granada

Directora principal: Ana Gallego Cuiñas (Universidad de Granada)

Directora de apoyo: Zelda Franceschi (Università degli Studi di Bologna)

Granada

2019

LEER, DECIR Y NARRAR LA BISEXUALIDAD
UN ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO Y DISCURSIVO A LA
ILEGIBLE REALIDAD DE LAS MUJERES BISEXUALES

Alba Ara Anel

Instituto Universitario de Investigación de Estudios de las Mujeres y de Género

Universidad de Granada

Directora principal: Ana Gallego Cuiñas (Universidad de Granada)

Directora de apoyo: Zelda Franceschi (Università degli Studi di Bologna)

Granada

2019

Resumen

Desde la inquietud por querer entender un malestar propio y con el objetivo de contribuir a su visibilización en el ámbito académico, tomo el concepto de *ilegibilidad* para analizar la discriminación específica de las mujeres bisexuales en la dimensión del discurso. A través de una metodología feminista y fundamentalmente etnográfica, concretada en forma de entrevistas grupales y cruzada con otras disciplinas como los estudios críticos del discurso y la crítica literaria, he recogido diversas voces de mujeres bisexuales cercanas que, junto con la mía, hemos tratado de sacar del silencio nuestras experiencias y articular a partir de ellas el discurso bisexual feminista que constituye este texto. Reflexionamos, en primer lugar, sobre cómo se reproducen y consolidan a través del discurso los mandatos patriarcales, heterosexuales y monosexuales –en otras palabras, cómo se manifiestan la bifobia y el machismo y qué estereotipos y mitos nos imponen–; y cómo estos repercuten en las dificultades que enfrentamos las mujeres bisexuales para *leernos* –reconocernos en esa identidad–, *decirnos* –salir del armario–, y *narrarnos* –dejar constancia de nuestra realidad en el arte y la cultura–. En la segunda parte, ponemos en común las estrategias que empleamos a para romper ese silencio, a nivel tanto cotidiano como activista, y construir un discurso propio que responda al impuesto. Incluyo un análisis literario de la novela *Contracorriente* de May R Ayamonte, que pongo como ejemplo de lo que considero una narración bisexual feminista y resistente.

Riassunto

Partendo dall'inquietudine di voler capire un proprio malessere ed al fine di contribuire alla sua visibilizzazione nell'ambito accademico, utilizzo il concetto di *illeggibilità* per analizzare la discriminazione specifica delle donne bisessuali nella dimensione discorsiva. Attraverso una metodologia femminista e principalmente etnografica, concretizzata sotto forma di interviste collettive e incrociata con altre discipline come gli studi critici del discorso e la critica letteraria, ho raccolto diverse voci di donne bisessuali vicine a me. Assieme a loro proviamo a portare fuori dall'ombra le nostre esperienze e ad articolare a partire da loro un discorso bisessuale femminista atto alla costituzione di questo testo. Riflettiamo, in primo luogo, su come si riproduce e consolida la norma patriarcale, eterosessuale e monosessuale –in altre parole, come si manifestano la bifobia e il maschilismo e gli stereotipi e miti che ci impongono–; e come questi incidono nelle

difficoltà che affrontiamo noi donne bisessuali per *leggerci* –riconoscerci in quell’identità–, *dirci* –fare *coming out*–, e *narrarci* –dare atto della nostra realtà nell’arte e la cultura–. Nella seconda parte, mettiamo in comune le strategie, al livello sia quotidiano che attivista, che utilizziamo per rompere il silenzio e costruire un discorso proprio che risponda a quello imposto. Includo un’analisi letteraria del romanzo *Contracorriente* di May R Ayamonte, che prendo come esempio di quella che considero una narrazione bisessuale femminista e resistente.

Abstract

With the inquisitiveness of wanting to understand my own unease and the aim of contributing to its visibility in the academic field, I take the concept of *illegibility* to analyze the specific discrimination of bisexual women in the discourse realm. Through a feminist and fundamentally ethnographic methodology, concretized in the form of group interviews and crossed with other disciplines such as Critical Studies of Discourse and Literary Criticism, I have collected various voices of close bisexual women who, together with mine, have tried to give voice to our experiences and articulate from them the bisexual feminist discourse that constitutes this text. Firstly, we reflect on how the patriarchal, heterosexual and monosexual norm is reproduced and consolidated through discourse –that is to say, how biphobia and sexism manifest themselves and which stereotypes and myths they impose on us–; and how these affect the difficulties bisexual women face to *read* us –recognize ourselves in that identity–, *tell* us –to come out–, and *narrate* us –to record our reality in art and culture–. Secondly, we share the strategies we use to break that silence, both on a daily basis and as an activist, and build our own discourse that responds to the one already stabilised. Moreover, I have included a literary analysis of the novel *Contracorriente* by May R Ayamonte, as an example of what I consider a feminist and resilient bisexual narrative.

ÍNDICE

Agradecimientos	v
INTRODUCCIÓN	1
1. PLANTEAMIENTO Y FUNDAMENTACIÓN METODOLÓGICA	3
1.1. La perspectiva feminista en mi proceso de investigación.....	3
1.2. El <i>para qué</i> de la investigación.....	5
1.3. Mis vergüenzas y temores.....	6
1.4. Pluralidad metodológica. Técnicas empleadas	8
1.4.1. Desde la antropología: etnografía colaborativa	9
1.4.2. Desde los estudios críticos del discurso	12
1.4.3. Desde la crítica literaria feminista	13
2. MARCO TEÓRICO	15
2.1. La organización dicotómica del pensamiento occidental. Hegemonía y subalternidad.....	15
2.2. Discurso y poder: aspectos discursivos en la construcción de la hegemonía y la subalternidad.....	16
2.3. Fuera de la <i>semiosfera</i> : lo <i>ilegible</i> , lo <i>indecible</i> y lo <i>inenarrable</i>	18
2.4. Los discursos hegemónicos que regulan la sexualidad.....	20
2.4.1. Algunas perspectivas feministas sobre el ámbito de la sexualidad	22
3. BISEXUALIDAD: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	29
3.1. Primeras alusiones al concepto de bisexualidad	29
3.1.1. Freud y la teoría psicoanalítica	29
3.1.2. La escala de Kinsey.....	30
3.1.3. Cambio de paradigma: hacia un enfoque social de la sexualidad. Los estudios gays y lésbicos.....	31
3.2. Estudios <i>queer</i> y estudios bisexuales.....	31
3.3. Algunas definiciones contemporáneas y controversias del concepto.....	33

4. LA ILEGIBILIDAD DEL DISCURSO BISEXUAL	35
4.1. El discurso patriarcal, heterosexual y monosexual	35
4.2. Bifobia o la ausencia de la bisexualidad en el discurso	37
4.2.1. El <i>borrado</i> bisexual ^{28F} y sus mecanismos	38
4.2.2. El discurso bisexual impuesto: estereotipos, mitos y estigmas	41
4.2.3. Bifobia hacia las mujeres.....	46
4.3. De la auto-ilegibilidad a la indecibilidad.....	51
4.3.1. Dificultades para <i>leerse</i> : bifobia interiorizada.....	51
4.3.2. Dificultades para <i>decirse</i> : <i>salir del armario</i> como bisexual.....	55
4.3.3. El silencio como (ausencia de) discurso compartido.....	56
4.4. La sexualidad como narrativa: la bisexualidad como <i>ilegible e inenarrable</i> ..	65
4.4.1. <i>Inenarrabilidad</i> : problemas de representación.....	66
4.4.2. Combatir el modo de lectura monosexista	67
5. LEERNOS, DECIRNOS Y NARRARNOS. ¿CÓMO ARTICULAMOS NUESTRO PROPIO DISCURSO?.....	71
5.1. Decirse bisexual como acto político	71
5.1.1. La decisión de etiquetarse.....	72
5.1.2. Formación de una comunidad bisexual	73
5.1.3. Estrategias para decirse en lo <i>micro</i> y en lo <i>macro</i>	74
5.2. Narraciones bisexuales resistentes.....	76
5.2.1. <i>Contracorriente</i> , de May R Ayamonte.....	77
5.3. El feminismo como herramienta.....	80
ALGUNAS REFLEXIONES FINALES.....	83
BIBLIOGRAFÍA	83

Agradecimientos

Muchísimas gracias a todas las que habéis participado en la construcción de este relato colectivo, gracias por la ilusión que me mostrasteis desde el primer momento hacia mi trabajo, y por vuestras palabras sinceras. Habéis sido mi motivación y me habéis ayudado a creer que esto tiene sentido. Este discurso bisexual feminista lo hemos hecho entre todas, y es tan mío como vuestro.

Gracias a Cristóbal, por el amor, los cuidados y el apoyo incondicional que me has brindado siempre, sin excepción, y por transmitírmelo cotidianamente con tus palabras y gestos. Gracias por creer siempre en mí aunque yo no fuera capaz de hacerlo. Has sido parte imprescindible de este proceso académico y vital, sin ti todo habría sido mucho más difícil.

Gracias a mi madre, Pili, por tu empatía, por todos los pensamientos que me dedicas desde la distancia. Siento no decírtelo todas las veces que debería, pero me haces sentirte cerca. Te quiero mucho.

Gracias a Ana Gallego por mostrarme tu entusiasmo desde el primer día en el que te conté mi “flipada” idea, y por animarme y convencerme de tirar para adelante con ella. Fuiste el empujón que necesitaba para embarcarme en este proyecto que tanto me ha ilusionado y enorgullecido. Gracias también al resto de profesoras del GEMMA, a las que nombro directamente y a las que no, por todo lo aprendido y desaprendido en estos dos años.

Gracias a todas las personas que se han ofrecido a escuchar las dudas y dilemas que se me han planteado en este proceso, que no han sido pocas, y que me han ayudado con sus opiniones a tomar decisiones complicadas.

Gracias a todas mis amistades repartidas por España y mucho más allá, que siguen al pie del cañón y que me sostienen emocionalmente. Sois los gajos de mi mandarina. Gracias a todas las maestras y compañeras feministas que marcaron la senda que trato de seguir en mi trabajo y en mi vida.

Y por último, gracias infinitas a mis compañeras del GEMMA, que me han acompañado en una etapa para mí importantísima de crecimiento tanto intelectual como personal. Gracias por enseñarme tanto, por todos los ratos de diversión y seriedad, de risas y de llantos, de bailes y de biblioteca. Por crear un espacio seguro en el que he podido ser yo misma y llegar a conocerme mejor. Por hacerme sentir tantas cosas bonitas. Sois todo lo bueno, lo más grande resistiendo desde lo pequeño, creando mundos

feministas en un sistema que nos ataca y que no lo pone fácil. Sois esperanza. Gracias por haber hecho de estos dos años una experiencia indescriptible. Os quiero muchísimo y no lo voy a olvidar nunca. Esto es por y para vosotras.

Parecía oscuro andando sola en el alambre, pero brillando juntas se ilumina el baile (Brillando, Tremenda Jauría).

INTRODUCCIÓN

Mi decisión de investigar la realidad de las mujeres bisexuales surge de una motivación personal o, mejor dicho, de un cierto *malestar* que identificaba tanto en mí como en otras amigas y personas próximas. ¿Qué me pasa? ¿Qué soy? ¿Cómo lo digo? ¿A quién se lo cuento? ¿Por qué no sé expresarlo? Estos conflictos internos se encontraron con mi interés académico e intelectual por la dimensión del discurso y del lenguaje como *productora de la realidad*, y como lugar a través del que se configuran, expresan y reproducen ciertos poderes que operan en la definición de los límites de esta. Encontré el modo de cruzar ambos intereses —el tema de la bisexualidad y el enfoque desde el discurso— en el concepto de ilegibilidad¹ que nos compartió la profesora Ana Gallego en una de sus clases: la bisexualidad como orientación sexual y las personas bisexuales somos *ilegibles* en un sistema social que nos coloca fuera del discurso y, por lo tanto, fuera de la *realidad*. Tras muchas vueltas, decidí concretar mi pregunta de investigación de la siguiente manera: *¿cómo se reproducen y consolidan a través del discurso los mandatos patriarcales, heterosexuales y monosexuales y cómo repercuten estos en las dificultades propias y de algunas mujeres bisexuales de mi entorno para aprendernos, decirnos y narrarnos como tal?* A esta le sigue una cuestión algo más propositiva: *¿cómo podríamos articular un discurso propio que nos permita hacerlo?*

No parto de una hipótesis para realizar esta investigación porque no tengo la pretensión de que su resultado sea una generalización rotunda y extrapolable. Al contrario, mi objetivo ha sido el de acercarme a una realidad propia y próxima, que en este caso se concreta en recoger experiencias de mujeres bisexuales de mi entorno que comparten conmigo las dificultades de *leerse* y de *decirse* como tal en un sistema que no reconoce nuestra orientación sexual; y contribuir con este trabajo a *narrarlas*. A través de una metodología feminista y fundamentalmente etnográfica, que he cruzado con otras disciplinas como los estudios críticos del discurso y la crítica literaria, he tratado de construir pequeños espacios de resistencia en los que poder *sacar del silencio* estas cuestiones y compartirlas con personas que, de una manera u otra, me han acompañado en ese proceso de reconocimiento. Estos encuentros constituyeron los puntos de partida

¹ Este es el concepto central del trabajo, que explicaré con más detalle más adelante. He preferido emplear “leer” en lugar de “ver” porque me permite relacionar mejor la invisibilidad de la bisexualidad con la dimensión del discurso y del lenguaje. Además, leer implica un cierto proceso mental más activo: la lectura depende de los códigos y marcos de interpretación que tengamos aprendidos. La bisexualidad no solo es invisible, y no lo es porque sí: es ilegible porque no está en el discurso.

del relato colectivo que hemos escrito entre todas para responder al discurso hegemónico desde nuestras propias voces y en nuestros términos (du Plessis, 1996).

El primer capítulo lo dedico a justificar cómo se ha concretado la aplicación de la perspectiva feminista en todo el planteamiento metodológico y cuáles han sido las técnicas empleadas. A continuación, en el marco teórico explico los conceptos y teorías básicas sobre las que me apoyo; y hago una revisión de lo publicado hasta ahora sobre bisexualidad y sobre cómo se ha reconceptualizado históricamente el término en el estado de la cuestión. El punto cuatro corresponde al grueso de la investigación, donde entre todas explicamos cómo se concreta la *ilegibilidad* de la bisexualidad en nuestras vivencias: qué es la bifobia y de qué maneras se manifiesta, cómo la interiorizamos, a qué dificultades nos enfrentamos para salir del armario y cómo se refleja todo ello en el arte y la cultura. En el capítulo cinco reflexionamos sobre cómo podemos responder al discurso impuesto mediante uno propio que parta de nuestras experiencias y que nos haga *legibles*. Finalmente, comparto algunas reflexiones finales a modo de conclusión y resumen de todo lo expuesto.

1. PLANTEAMIENTO Y FUNDAMENTACIÓN METODOLÓGICA

1.1. La perspectiva feminista en mi proceso de investigación

Uno de los (des)aprendizajes más significativos que me llevo del máster GEMMA ha sido la reflexión en torno a la incorporación de la perspectiva feminista en la investigación académica. Hablo de desaprendizajes porque el feminismo permite precisamente eso: identificar la no neutralidad de muchos de los esquemas que estructuran nuestro pensamiento y la manera de interpretar el mundo, desmontarlos y construir otros nuevos. Esta introducción de la mirada feminista puede y debe hacerse también en el ámbito de la academia que, como cualquier otra institución, está configurada y atravesada por el patriarcado y por otros sistemas de poder. La producción del saber, por lo tanto, no es neutral, y desafiarla desde dentro supone un ejercicio de resistencia valiente y muy complejo que estoy tratando de llevar a cabo aquí. Uno de mis principales propósitos en este trabajo –y, en consecuencia, de mis mayores preocupaciones– ha sido precisamente ese: aplicar adecuadamente este enfoque feminista en todas las etapas de la investigación y en todas las decisiones que he ido tomando a lo largo del proceso, lo que me ha llevado a tomar en cuenta ciertas cuestiones y a plantearme algunos dilemas éticos que habría pasado por alto de otra manera.

El primero de los dogmas positivistas que el feminismo me ayudó a desmontar fue el de que la objetividad debe ser cualidad imprescindible tanto de la investigación como de la actitud de quien investiga. Muchas autoras feministas² han señalado el carácter arbitrario y patriarcal de esa mirada presentada como universal y neutral, que corresponde en realidad a la de un perfil muy concreto: Hombre y Blanco (Haraway, 1991, pág. 324). Esta “objetividad descarnada” (Haraway, 1991) no es tal, y el feminismo permite identificar dicho sesgo y problematizar el concepto de Verdad para contemplar otra manera de investigar. Para Haraway (1991, págs. 324, 327), la “objetividad feminista” radica en los “conocimientos situados”: “solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva”. Adoptar el rol de investigadora no me convierte en un ente que se distancia de la realidad para analizarla desde fuera: no se puede mirarla desde ninguna parte. Y el hecho de reconocer cuál es ese lugar supone un ejercicio de honestidad

² Haraway, 1991; Harding, 1987; Gregorio Gil, 2014; Esteban, 2004; son algunas de las autoras en las que me he apoyado para diseñar y justificar la metodología de este trabajo.

que, lejos de ser una limitación para la investigación, se convierte en una potencialidad: en la posibilidad de “llegar a contenidos e interpretaciones” de ciertas realidades y experiencias que quizás no podrían conocerse de otra forma (Esteban, 2004, pág. 17). En mi caso, yo investigo desde el privilegio de ser blanca, de haber crecido en una localidad pequeña del norte de España, en una familia de clase media que ha podido cubrir los gastos de mis estudios y mis desplazamientos para que yo pudiera realizarme personal e intelectualmente, y por ello, estar ahora mismo escribiendo este trabajo final de máster (TFM). Pero lo hago también desde la identidad subalterna de ser mujer y bisexual, y desde una postura política feminista. Mi contexto, mi identidad y mis convicciones ideológicas han determinado mi inquietud por estudiar la realidad de las mujeres bisexuales, el cómo he querido llevarlo a cabo, y por supuesto, el privilegio que me ha permitido hacerlo.

Desde el paradigma científico tradicional, la realidad que nos proponemos conocer es objetivada y concebida como un recurso (Haraway, 1991, pág. 341), al servicio del sujeto que la investiga. Este dualismo que contrapone al sujeto investigador activo frente al objeto investigado y pasivo se rompe también al aplicar la perspectiva feminista: situarte en un lugar particular diluye esta distancia, pues “somos siempre parte de lo que estudiamos” (Abu-Lughod, 1990; citada por Gregorio Gil, 2014, pág. 299). Supone también colocar a los sujetos de estudio al mismo nivel que el que ocupó yo como investigadora y reconocer, por lo tanto, su papel imprescindible para que la investigación pueda realizarse. Apuesto, en este sentido, por una producción de conocimiento más democrática y horizontal que reduzca el papel tradicional “epistemológicamente autoritario” de la investigadora y las relaciones de poder que de él se derivan (Cota & Sebastiani, 2015, págs. 47-48).

Otro de los postulados que he desafiado ha sido el de la “racionalidad” – relacionada con esa “objetividad” de la que parte la ciencia– mediante la incorporación de la dimensión emocional, tanto propia como de todas las personas que han participado en la investigación, a la que he querido conceder un lugar central, ya que son fundamentales para entender nuestras experiencias. “Como indica Okely (1975), no solo lo personal es político, también *lo personal es teórico*” (Gregorio Gil, 2014, pág. 299). En este sentido, es importante aceptar la propia vulnerabilidad, y ello pasa por reconocer que mi proceso de investigación coincide con un momento delicado a nivel emocional en mi vida personal, en el que he pasado por muchos cambios y me han invadido grandes incertidumbres que inevitablemente han formado parte también del proceso y del

resultado. Reconozco que no me he esforzado por separar mis sentimientos de mi trabajo: al contrario, como Alonso (2018, pág. 3), yo también “soy consciente de que estoy derramada en estas páginas”.

Por último, aplicar la perspectiva feminista pasa también por reflexionar no solo acerca del contenido de lo que se estudia, sino de las pautas formales que seguimos a la hora de exponerlo en un texto. La formalidad es también uno de los modos a través de los que se discrimina e impide el acceso de ciertos sujetos a las instituciones de poder (Fairclough, 1989, pág. 65). Acepto que mi forma de escribir está altamente influenciada por esta arbitraria asociación entre formalidad y objetividad, defendida tanto desde la academia como desde la disciplina del periodismo, de la que vengo. No obstante, he tratado, en la medida de lo posible, de romper con algunos de estos patrones, empezando por la decisión de escribir en primera persona, del singular y del plural³; así como la preocupación por emplear un lenguaje inclusivo. Coincido con Noy (2003) en que “intentar dar voz a la experiencia personal es completamente imposible con el lenguaje positivista”, que niega la intervención de la investigadora y su interpretación (Medina Doménech, 1999, pág. 114) y por lo tanto, no es más que una elección coherente con el tema de estudio de mi tesis y con el lugar que ocupó yo dentro de este.

1.2. El *para qué* de la investigación

En sus clases sobre metodología feminista, la profesora Rosa Medina nos transmitió la importancia de pensar no solo en el *qué* –la pregunta– y el *cómo* –las técnicas– de una investigación, sino también en el *para qué*. En primer lugar, planteo este tema de estudio para contribuir a la visibilización de la bisexualidad como orientación sexual válida y específica. Me propongo, además, hacerlo desde un enfoque novedoso como es el lingüístico y (auto)etnográfico, al que incorporo la perspectiva feminista, alejado de la óptica psicológica y biologicista que hasta ahora ha dominado los estudios sobre la bisexualidad en particular y sobre la sexualidad humana en general. Pero, sobre todo, he querido que este trabajo sirviera para crear, en pequeña escala, espacios seguros libres de discursos patriarcales, heterosexuales y monosexuales en los que compartir cómodamente percepciones y sensaciones en relación con cómo vivimos nuestra sexualidad en una sociedad que no la reconoce. En pocas palabras, para salir del silencio al que nos relega

³ Del plural, porque esta investigación es colectiva.

este sistema, generar reflexión conjunta y a partir de ella articular, apoyadas en la teoría, una narración genuina de nuestras experiencias comunes y diversas como mujeres bisexuales (Alonso Vidal, 2018).

Pensar en el *para qué* me llevó, como a Alonso (2018, pág. 11), a preguntarme el *para quién*, y llegar a la respuesta de que no es para la Academia, al menos no en primer lugar. Antepongo el objetivo de que este trabajo sirva para todas las chicas que han contribuido a construirlo, el de que se sientan representadas con la reproducción que he hecho de sus palabras y de las experiencias que me han compartido. Me gustaría que el resultado final de este trabajo fuese el modo de poder devolvérselo.

En definitiva, con este trabajo me propongo “superar la lógica de separación” entre la investigación académica y el activismo (Cota & Sebastiani, 2015, pág. 44), y poner la primera al servicio de ciertos objetivos personales-políticos que ya he expuesto. Investigar es también un acto político (Haraway, 1988), y como escuché decir a la profesora Amalia Morales en la defensa de tesis de una de mis compañeras, no entiendo una investigación feminista si no implica algún tipo de denuncia, pues la “producción” de conocimiento es también una herramienta para la transformación social (Cota & Sebastiani, 2015, pág. 45). De este modo, estoy también haciendo activismo feminista y bisexual al emplear este pequeño espacio de expresión para reivindicar y visibilizar una realidad invisibilizada, y compartirlo con amigas y compañeras que tienen mucho que decir al respecto.

1.3. Mis vergüenzas y temores

Para identificar y gestionar todos mis miedos y vergüenzas me ha sido especialmente útil la lectura de la tesis doctoral de Alonso (2018): me he reconocido en muchas de sus incertidumbres vividas en todas las etapas de investigación, y de ella tomo también la idea de dedicar este apartado a exponerlos. Esta decisión tiene también que ver, por supuesto, con el compromiso feminista de no ignorar las emociones que nos acompañan, sino todo lo contrario: darles importancia e incluirlas como parte del proceso.

Una de las mayores vergüenzas que arrastro es la preocupación de no ser *lo suficientemente bisexual*. Soy plenamente consciente de que, debido a mi biografía sexo-afectiva, se me lee como heterosexual, y yo misma he asumido en gran medida ese discurso de sospecha y he dudado cientos de veces de si tengo *derecho* a nombrarme

bisexual y, en consecuencia, a hacer una investigación sobre mujeres bisexuales. Pero, paradójicamente, es precisamente esta vergüenza la razón de ser de mi trabajo, la que me llevó a hacerme las preguntas necesarias para lanzarme a dedicar estos meses a tratar de responderlas.

La segunda vergüenza tiene que ver con el hecho de estar exponiéndome a nivel personal al tomar la decisión de escribir sobre una parte de mi vida y de mi identidad, y hacerlo además desde una mirada tan situada. A través de este trabajo estoy saliendo del armario, estoy narrando mi bisexualidad y estoy dejando constancia de ella; algo que apenas he hecho en mi vida personal. Como consecuencia, me he sentido incómoda en muchas ocasiones en las que me han preguntado con interés sobre el tema de mi TFM, pues vivía esa inocente conversación como una exposición personal muy forzada, que no estaba dispuesta ni preparada para enfrentar con cualquier persona, y que incluso evitaba con gente en la que confío mucho. Efectivamente, cuando eres una de tus propios sujetos de estudio, decir el tema de tu TFM es decirte también a ti misma, y eso es especialmente difícil cuando se trata de algo tan *indecible* como la bisexualidad. Pero, de nuevo, esta vergüenza ha sido crucial para convencerme de la pertinencia de mi trabajo. Además, esa sensación negativa contrasta completamente con el orgullo que me invadía al contarle mi tema a otras chicas bisexuales, y en especial a las que han participado en la construcción de este relato, de las que he recibido muchas palabras de ilusión, entusiasmo sincero y apoyo.

En tercer lugar, he sentido también miedo a no estar haciéndolo bien: a no haber planteado correctamente el tema o no estar aplicando adecuadamente las técnicas de investigación o la perspectiva feminista (Alonso Vidal, 2018, pág. 4). Temo haber pecado de ambiciosa en el planteamiento tanto teórico como metodológico, y haberme equivocado al pretender abarcar un grueso de temas, teorías y técnicas irrealizables adecuadamente con el tiempo y los recursos de los que disponía. Soy plenamente consciente de que estas dudas con respecto a mí misma y a la validez de mi trabajo tienen muchísimo género, pero creo que admitirlas y plasmarlas es también un ejercicio de honestidad que el propio feminismo me ha enseñado a hacer. En este sentido, me invade también un profundo miedo a no hacer justicia a lo que las demás mujeres me han compartido, o a que puedan sentirse molestas por alguna malinterpretación propia de sus palabras. Es por ello por lo que les he querido hacer partícipes de todas las decisiones y priorizar sus preferencias sobre cualquier otra, como explicaré en el siguiente apartado.

Por último, y con relación a lo anterior, me persigue una vergüenza que seguro comparto con todas mis compañeras que tratan también de hacer un tipo de investigación atípica y contrahegemónica desde el feminismo. Me refiero al temor a que el tema no sea lo suficientemente pertinente como para merecer una investigación científica-académica al respecto, más todavía cuando es tan cercano a la propia realidad y guardamos con él una cierta implicación emocional, moral y política (Gregorio Gil, 2014, pág. 299). Aunque nosotras creamos firmemente en lo que hacemos, enfrentarse a una institución que no lo valida hace que este sentimiento se mantenga. En el caso concreto de mi tesis, esta vergüenza relativamente colectiva se junta con la específica de ser bisexual, y de que ello sea el propio tema de la investigación, lo que me hace dudar de si realmente tiene sentido ya no solo para la academia en general, sino incluso dentro de los propios estudios de género y de los estudios LGTB y *queer*. Afortunadamente, muchas personas me han ayudado a convencerme de todo lo contrario: de lo necesario que consideran el trabajo.

1.4. Pluralidad metodológica. Técnicas empleadas

Con todo este aparato teórico y ético muy presente, escogí para mi investigación una metodología combinada, a caballo entre la etnografía, el análisis crítico del discurso (ACD) y el análisis literario que, de nuevo, tienen su punto de encuentro en el concepto de *ilegibilidad*. Este enfoque multidisciplinar, presente en todo el proceso de investigación, me ha permitido interpretar las experiencias concretas de discriminación y silenciamiento de las mujeres bisexuales –recogidas a través de técnicas etnográficas– como expresiones del discurso hegemónico patriarcal, heterosexual y monosexual –destapadas desde el ACD– y que se canalizan, entre otros medios, a través de la literatura, que puede servir a su vez de canal de expresión para discursos de resistencia como el bisexual –como se observa en el análisis literario–. A estas, por supuesto, cabe añadir la labor de revisión bibliográfica realizada para configurar mi marco teórico y conocer el estado de la cuestión de la bisexualidad dentro de la literatura académica. A continuación, presento y justifico de manera más detallada las citadas disciplinas que he puesto en diálogo, así como las técnicas concretas que he tomado de cada una de ellas. En relación con lo planteado por Harding (1987), he tratado de hacer un *uso feminista* de métodos que no lo son *per se*. Expongo también las decisiones que he ido tomando con relación a ellas y las dificultades que se me han presentado al respecto.

1.4.1. Desde la antropología: etnografía colaborativa

Aunque la etnografía, entendida tradicionalmente como el estudio de las culturas y sistemas sociales, no es por sí misma feminista, sí se trata, en mi opinión, de la metodología que más se presta a dicha revisión y a ser empleada con dichos propósitos. Lo que yo he tratado de poner en práctica aquí ha sido lo que Lassiter (2005) definió como “etnografía colaborativa”. La etnografía, en sus palabras, es siempre y por definición colaborativa (2005, pág. 16), pero para romper la distancia entre el “sujeto de investigación” y el “objeto de estudio” es necesario reconocer ese papel activo y la capacidad intelectual que como sujetos tienen las personas que en ella participan, que deben estar presente durante todas las fases de la investigación (Lassiter, 2005, pág. 16). Considerarlas, en otras palabras, “compañeras epistémicas” (Holmes y Marcus, 2008, pág. 84; citados por Cota & Sebastiani, 2015, págs. 48, 55) y no meras “informantes”. Reconocer este papel supone también asumir mi responsabilidad moral hacia ellas (Lassiter, 2005, pág. 79): hacerlas partícipes de mis dudas, dilemas y decisiones. Por este motivo, mi contacto con ellas no se limitó al momento de las entrevistas, sino que me preocupé por asegurarme previamente de que estaban de acuerdo con el enfoque del trabajo y con la metodología escogida; y posteriormente, con el relato que redacté a partir de sus palabras.

Por otra parte, creo necesario justificar los criterios empleados para *acotar el campo*. La primera decisión que tomé fue la de limitar mi investigación a mujeres bisexuales jóvenes: entre 20 y 30 años. Con respecto a la variable *género*, creí más oportuno concentrarme en las mujeres por el propio objeto del máster, y porque me permitía además reflexionar sobre cómo se concreta la discriminación hacia las mujeres bisexuales a través de la intersección entre machismo y bifobia⁴. En cuanto a la *edad*, la decisión se debió a motivos más prácticos: comprobé que me iba a resultar mucho más complicado encontrar mujeres bisexuales mayores, por estar más alejadas de mi red y por contar con un factor extra de silenciamiento e invisibilidad. Posteriormente, tomé la decisión de acotar también geográficamente, y realicé las entrevistas en tres ciudades españolas de diferente tamaño de población en las que yo he vivido en distintas etapas de mi vida: Jaca, Madrid y Granada.

⁴ Querría clarificar que no presupongo en absoluto que las experiencias de opresión hacia las mujeres bisexuales sean mayores o más graves que las de los hombres, pero en cualquier caso son distintas y específicas, por lo que es pertinente analizarlas de manera diferenciada. En este trabajo me habría sido imposible abarcar ambas realidades, y por ello decidí dejarlos fuera.

En relación con todo esto, quizás la decisión más importante, y que también más inseguridad me generaba por la ruptura que supone con los postulados académicos tradicionales, fue la de que mis co-investigadoras fueran amigas, conocidas o de alguna manera cercanas a mi entorno, que compartieran conmigo ciertas circunstancias contextuales como las que acabo de exponer. En primer lugar, se debió a que “iba a resultar complicado (...) encontrar gente con quien no tuviera algún tipo de relación” (Alonso Vidal, 2018, pág. 81); y en segundo, porque desde la perspectiva feminista, como ya he expuesto, entendí que esta proximidad sería precisamente un valor positivo y único de mi trabajo.

A las características comunes de género y edad, debo añadir el hecho de que todas nos situamos en posturas políticas de izquierdas y feministas, lo que no fue directamente intencionado pero sí esperable, dado que todas forman parte de mi red más o menos cercana. Considero que gracias a esa conciencia tenemos una perspectiva crítica que ha sido positiva para interpretar y reflexionar sobre nuestras experiencias en los términos en los que lo hemos hecho, pero reconozco el sesgo *ideológico* en este sentido. Al margen de estas circunstancias comunes, cada una de nosotras venimos de nuestros contextos particulares, y he tratado de respetar esa diversidad. Por otra parte, debo admitir que no he integrado apenas en el análisis otros factores fundamentales que determinan la posición y la experiencia de los sujetos en la sociedad, como la etnicidad o la clase social. Asumo la limitación de mi investigación en este sentido, pero se trata también de aceptar la dificultad de tener en cuenta todos los ejes posibles de opresión, y considero honesto ser consciente de ello y reflejarlo aquí.

Por último, creo necesario aclarar que todas somos mujeres que nos identificamos como bisexuales, es decir, que utilizamos esa categoría, con mayores o menores reticencias, para nombrar nuestra orientación sexual. No están incluidas, por lo tanto, percepciones de otras personas que pese a reconocer y haber puesto en práctica su deseo sexual hacia personas de diferentes géneros, prefieren no denominarse como tal por el motivo que sea.

Entrevistas colectivas

La técnica concreta que he empleado para reunir las voces de mis compañeras ha sido la que tradicionalmente denominaríamos *grupos de discusión*, a los que yo preferiré

referirme como *grupos de conversación* o simplemente entrevistas grupales. El principal motivo por el que consideré este el método más adecuado fue porque me permitía poner en práctica, en cierta manera, uno de los objetivos que me había planteado: crear un pequeño espacio seguro y de confianza –condición imprescindible para hablar de asuntos tan privados como la orientación sexual– en el que poder *decirnos*: sacar nuestras experiencias del silencio al que son relegadas y con ellas construir colectivamente un discurso compartido. Para asegurarme de que todas se sintieran lo más cómodas posible, me reuní o contacté previamente con ellas de manera informal para trasladarles la idea, saber si estaban de acuerdo y preguntarles sus preferencias en cuanto al desarrollo y organización de la dinámica. Así mismo, han sido las primeras en recibir este texto, pues quería que lo leyeran antes de cerrarlo definitivamente para que tuvieran la posibilidad de trasladarme cualquier sugerencia o desacuerdo. Les pregunté también por cómo preferían que les nombrase para proteger su anonimato: algunos de los nombres que aparecen son reales y otros ficticios, según la preferencia de cada una.

El grupo de discusión no es intrínsecamente un método feminista, pero sí creo que el hecho de disponernos en grupo permite con más facilidad reestructurar la relación de poder establecida entre la investigadora y las participantes y crear dinámicas más horizontales de construcción de conocimiento. De este modo, en muchas ocasiones los encuentros se convirtieron en diálogos informales de los que yo formaba parte (Alonso Vidal, 2018, pág. 98), y en los que mi papel de investigadora quedaba totalmente diluido. No éramos *ellas y yo*, sino un *nosotras*; idea que, como le pasó a Alonso (pág. 98), se fue afianzando con el avance de la investigación a través de conversaciones informales que me ayudaron a interpretar todas esas percepciones y emociones puestas en común.

Autoetnografía

Como he adelantado en varias ocasiones, yo misma formo parte del *objeto/sujetos de estudio*, y por ello, he querido también plasmar mi propia voz autoetnográfica como parte de este relato polifónico. Que yo *esté ahí* es, en realidad, una consecuencia lógica del propio planteamiento de la investigación. Este trabajo no constituye una autoetnografía *pura*, puesto que no son mis vivencias las centrales del relato, pero he creído importante incluirla aquí por ese *partir de una misma* que sí he puesto en práctica. Darle valor a la propia experiencia como posible fuente de conocimiento y considerar la autoetnografía un método válido de investigación se desprende de la epistemología de los conocimientos

situados de Haraway expuesta más arriba. Se trata de emplear mi mirada particular, adquirida por estar inserta en un determinado contexto y tener una determinada identidad, para interpretar la dimensión cultural, social y política de lo que estoy estudiando.

1.4.2. Desde los estudios críticos del discurso

He considerado pertinente incluir el Análisis Crítico del Discurso (ACD) como parte de mi propuesta metodológica porque, en primer lugar, guarda relación directa con la centralidad que he otorgado al concepto de *discurso* y su relación con el *poder*, como veremos en el siguiente capítulo. Por otra, su perspectiva crítica y no neutral, posicionada en favor de los grupos dominados (van Dijk, 2009, págs. 26-27) y comprometida con su resistencia a la desigualdad social (pág. 149), conjuga con los principios feministas aplicados a la investigación. Van Dijk (2009, pág. 149) define el ACD como “un tipo de investigación analítica sobre el discurso que estudia (...) el modo en que el abuso de poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos y (...) combatidos por los textos y el habla en el contexto social y político”. Su principal objetivo es, por tanto, poner de manifiesto el papel clave del discurso en los procesos de exclusión y dominación, y revelar así no solo las estrategias que crean, mantienen y justifican situaciones de desigualdad, sino también cómo se impide a determinados sujetos silenciados responder a estas; es decir, cómo se les silencia (Martín Rojo, Pardo, & Whittaker, 1998, págs. 10-11).

Van Dijk (2009, pág. 21) opina que no existe para ello una técnica propia, y el ACD no es tanto un método sino un ámbito de la práctica académica. En mi caso, he empleado un método etnográfico –las entrevistas grupales y la autoetnografía– combinado con un breve análisis literario, para reflexionar acerca de los discursos hegemónicos que silencian y estigmatizan a las mujeres bisexuales y de la potencial respuesta que podemos darles a través de la articulación de un “discurso propio”. No he llevado a cabo un ACD como tal –no he analizado un texto o textos concretos con este enfoque–, pero lo incluyo como una de las técnicas empleadas puesto que es lo que considero que hemos hecho entre todas en los grupos de conversación. Uno de los objetivos de los encuentros era precisamente lo que se propone el ACD: desvelar el rol que juegan los discursos en la construcción y mantenimiento de la opresión –en nuestro caso, machista y bifóbica– y sus expresiones; así como en la configuración de nuestras

propias identidades como mujeres bisexuales. Además, este enfoque tiene especial sentido dado el carácter fundamentalmente discursivo y simbólico de la bifobia, como veremos; y precisamente sobre ello reflexionamos en los grupos.

1.4.3. Desde la crítica literaria feminista

Por último, he querido incluir un breve análisis de la novela *Contracorriente* de May R Ayamonte. Para ello, parto de una concepción de la literatura como *discurso social* de la cultura (Fowler, 1988), es decir, como una institución que contribuye a perpetuar los valores de la clase hegemónica (Gallego Cuiñas, 2014, pág. 2) y la vigencia de ciertos poderes en la sociedad; pero también como medio que puede ser utilizado desde subjetividades subalternas para difundir discursos silenciados y de resistencia. La literatura es un discurso “que narra la identidad”, y que no tiene por qué estar exenta de compromiso ideológico (Gallego Cuiñas, 2014, pág. 3). En este sentido, la novela de Ayamonte constituiría, en mi opinión, un ejemplo de *narración bisexual resistente*.

Tomo la teoría de la crítica literaria feminista para plantear un análisis que va más allá de la mera función estética de la literatura, teniendo en cuenta la interacción de los factores internos del texto –recursos estilísticos–, con la posición social y política desde la que está escrita –la subjetividad de la autora (Orecchia Havas, 2014, pág. 408)– y las circunstancias sociales, políticas y económicas en las que se mueve, que condicionarán su recibimiento en el mundo editorial y en el público. Esta interacción determinará, en definitiva, la *legibilidad* de este texto, como veremos más adelante. Hacer análisis literario con perspectiva feminista implica atender a quién escribe, quién narra, qué dice y cómo lo hace, y entender los porqués de todas estas preguntas. Por falta de tiempo y espacio suficiente, me limitaré a observar y reflexionar sobre cómo la autora ha reflejado algunos de los temas centrales de este trabajo, como la bifobia o la *ilegibilidad* de la identidad bisexual, a través de la experiencia de su personaje protagonista.

2. MARCO TEÓRICO

2.1. La organización dicotómica del pensamiento occidental. Hegemonía y subalternidad

Para identificar las desigualdades sociales y comprender cómo operan los discursos de poder que las establecen y naturalizan, es crucial vislumbrar los esquemas que configuran nuestro imaginario simbólico. Numerosxs⁵ autorxs⁶ han teorizado sobre la organización del sistema de pensamiento occidental moderno, asentado sobre un conjunto de separaciones dicotómicas que estructuran la realidad y la percepción que tenemos de esta a través de una serie de categorías opuestas, mutuamente excluyentes y jerarquizadas: uno de los valores o ideas de cada pareja se construye mediante la negación de la *Otra*. De este modo, se alzan como universales toda una serie de valores que determinan cuál es la norma social y los límites de esta; norma que, por supuesto, incide también sobre el género y la sexualidad⁷. Así, dualismos como hombre/mujer, masculino/femenino y heterosexualidad/homosexualidad (Firestein, 1996, pág. 270) –a los que en esta investigación añadiremos el de monosexualidad/plurisexualidad– instauran la heterosexualidad como norma básica en la constitución y perpetuación del patriarcado; y, en consecuencia, determinan el lugar que ocupamos los sujetos en la sociedad según nuestro género y nuestra orientación sexual.

Cabe traer aquí las definiciones de *hegemonía* y *subalternidad*, que serán clave para comprender las tesis del trabajo. Con estos dos conceptos, Gramsci aportó a la teoría marxista la importancia del aspecto ideológico y cultural en la conformación de los grupos dominantes y los subordinados, más allá de las fuerzas puramente materiales y económicas (Torfing, 1999, pág. 29). “El poder político no se encarna exclusivamente en la dominación propiamente dicha, sino también en la hegemonía” (Monereo Pérez, 2017, pág. XXVI), entendida como el proceso por el cual una clase funda una cultura de acuerdo a sus intereses y los de su ideología (Gramsci, 1971, pág. 18). Dicho proceso resulta en un consenso “ideológico y cultural que el grupo dominante es capaz de alcanzar”, de manera que impone y expande sus valores e intereses como si fueran los del conjunto de

⁵ Empleo esta fórmula para evitar utilizar el masculino genérico y representar a todos los géneros.

⁶ Muchas autoras feministas, como Hélène Cixous o Luce Irigaray, entre tantas otras, han identificado la incidencia del género en la organización de dichas dicotomías, y la construcción de la categoría “mujer” como negación de todo lo que es el “hombre”.

⁷ Sobre los discursos de poder que regulan las normas de género y sexualidad ahondaremos en el punto 2.4.

la sociedad (Monereo Pérez, 2017, pág. XXVI), instaurando así un arbitrario *sentido común* que servirá para justificar o reprobar ciertas prácticas sociales.

Las voces que quedan excluidas de este proceso, que no logran imponer sus valores y su concepción del mundo en la lucha dialéctica por la hegemonía, constituyen, para Gramsci, los grupos *subalternos*. La hegemonía, para perpetuarse, impide que los subalternos construyan su propia concepción del mundo y sean conscientes de sus valores e intereses específicos (Monereo Pérez, 2017, pág. XLI). El *sujeto subalterno* fue más adelante conceptualizado por diversxs autorxs dentro de los llamados Estudios Subalternos. En la definición de Guha (1988 [1981], pág. 35) lo subalterno es un nombre para el atributo general de la subordinación, que puede estar expresada en términos de clase, género, etnicidad, edad, sexualidad o tantas otras formas, y su identidad está definida por la negación (Berveley, 2004, pág. 54). Por supuesto, la realidad es mucho más compleja y este planteamiento resulta reducido para entender cómo funcionan todas las relaciones de poder que se dan en la sociedad –hay muchas hegemonías en las subalternidades y muchas subalternidades en las hegemonías, podríamos decir–. No obstante, es útil tenerlo presente como punto de partida para comprender qué poderes simbólicos se instauran en la sociedad, cómo lo hacen y qué repercusión tiene ello para la situación de determinadas subjetividades subordinadas a dichos poderes, como puede ser la de las mujeres bisexuales.

2.2. Discurso y poder: aspectos discursivos en la construcción de la hegemonía y la subalternidad

Para Foucault (2007 [1976]), el *poder* es algo omnipresente e intangible que se concreta a través de ciertos mecanismos y prácticas de control social que, especialmente en las sociedades democráticas, operan a nivel simbólico, estableciendo los límites entre lo considerado “normal” y lo que se sale de la norma. El autor propone el concepto de *poder-saber* para reflexionar acerca de cómo el poder, a través del *discurso*, construye determinados conocimientos (Weeks, 1981, pág. 7) y *verdades* que constituirán el marco desde el que interpretamos el mundo, y que se canalizan y consolidan a través de un sistema de instituciones de control social que están a su servicio.

Entenderemos *discurso*, entonces, como una *práctica social*: posee una relación activa con la realidad, puesto que tiene la capacidad de crearla y cambiarla (Fairclough,

1989, págs. 37-38). De este modo, la estructura dicotómica del pensamiento occidental, las hegemonías y las subalternidades, no solo autorizan y legitiman los discursos que imperarán en la sociedad –al tiempo que desautorizan, deslegitiman y silencian otros (Martín Rojo, Pardo, & Whittaker, 1998, pág. 13)–; sino que ellas mismas son productos de dichos discursos (Fairclough, 1989, págs. 37-38). En pocas palabras, el discurso es poder, pues “no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual, se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 1973, pág. 15). La cuestión de quiénes detentan el poder de producir y hacer circular ciertos discursos –en términos gramscianos, quiénes ganan la hegemonía– adquiere una importancia capital para entender también quiénes quedan desposeídos de la palabra (Martín Rojo, Pardo, & Whittaker, 1998, pág. 14). Si volvemos al esquema dicotómico expuesto en el punto 2.1., podemos deducir que el poder del discurso pertenece a los primeros valores de las dicotomías, que se han apropiado de este para autodesignarse como el *todo* mediante la negación del *Otro*; es decir, dejándolo fuera del discurso.

La dimensión discursiva juega, por lo tanto, un papel fundamental en la construcción de la hegemonía y la subalternidad. La hegemonía misma, como proceso, no deja de ser una lucha dialógica y discursiva, una continua tensión entre diferentes discursos que luchan por hacerse con el poder de *significar* (Balsa, 2011, págs. 75, 80) –conceptualizar del mundo–. Dicha tensión resulta en la imposición de unos discursos sobre otros en función de *quién* consiga hacerse con el “dominio de la discursividad” (Laclau & Mouffe, 1987, pág. 129; citados por Balsa, 2011, pág. 74) y apropiarse así de los discursos subalternos “integrándolos” en el hegemónico, pero articulándolos en sus propios términos (Balsa, 2011, pág. 78), despojándolos de su *genuinidad* con el fin de neutralizar su poder desestabilizador y liberador (Martín Rojo, Pardo, & Whittaker, 1998, pág. 14).

La operación hegemónica implica construir un mundo discursivo que sostenga los intereses de los grupos dominantes, e incluso subjetividades que internalicen como propio el discurso dominante y la subjetividad que él les construye. Y esto es posible ya que todo sujeto necesita una identidad y la tiene que construir con los elementos simbólicos que tiene a su disposición (Stavrakakis, 2007, págs. 60-68; citado por Balsa, 2011, pág. 79).

Precisamente, si consideraremos el discurso, como hemos hecho, como el canal a través del que se ejerce, manifiesta y reproduce el poder, pero también como un *campo de*

batalla donde tienen lugar las luchas dialécticas entre los discursos hegemónicos y subalternos; podemos deducir que este es también lugar de resistencia: el punto de partida para una estrategia contrahegemónica (Foucault, 2007 [1976], pág. 123), pues es a través del discurso –de la reapropiación de este–, como se pueden articular alternativas a las significaciones hegemónicas.

2.3. Fuera de la *semiosfera*: lo ilegible, lo indecible y lo inenarrable

El lugar central que he querido otorgar a la dimensión discursiva me lleva a exponer unos breves apuntes sobre semiótica⁸ que nos ayudarán a comprender el sentido de los tres conceptos que constituyen el eje de mi planteamiento: *legibilidad*, *decibilidad* y *narrabilidad*.

El *giro lingüístico*⁹ adoptado por algunos filósofos contemporáneos marcó la tendencia en esta disciplina a tratar el lenguaje no solo como un mero descriptor de la realidad, sino como parte activa en la generación de esta: “la nominación *crea* la realidad” (Mancuso, 2010, pág. 166), “el hecho de nombrar las cosas es lo que las funda” (pág. 45). En otros términos, no existe “una intuición pura de lo que es la realidad, sino una *mediatización*¹⁰, de la supuesta realidad, por el lenguaje” (pág. 92). Acercarnos al lenguaje desde esta perspectiva crítica nos permite reconocer que “ningún enunciado es neutro” (pág. 35), igual que no lo es la realidad que este crea; sino que está atravesado por las relaciones de poder establecidas por la hegemonía.

Linguistic phenomena are social in the sense that whenever people speak or listen or write or read, they do so in ways which are determined socially and have social effects (...) Social phenomena are linguistic (...) in the sense that the language activity which goes on in social contexts (...) is not merely a reflection or expression of social processes and practices, it is a part of those (Fairclough, 1989, pág. 23).

⁸ Disciplina que estudia los diferentes sistemas de signos que permiten la comunicación entre individuos, sus modos de producción, de funcionamiento y de recepción; así como la construcción de significados a partir de ellos.

⁹ Se entiende por *giro lingüístico* el punto de inflexión en la historia de la filosofía en la que se empieza a considerar el ámbito del lenguaje como crucial para la comprensión del pensamiento humano. Marca el inicio de la denominada *filosofía del lenguaje*.

¹⁰ El énfasis es mío.

En esta línea, autores como Lotman o Halliday, seguidos de Umberto Eco entre muchos otros, han reconocido la dimensión social del lenguaje y han desarrollado teorías semióticas que reconocen esas implicaciones. Desde esta perspectiva, se considera que “si toda la realidad humana es (...) mediada”, “debe ser posible describirla en términos textuales” (López-Terra, 2015, pág. 84). Me detendré concretamente en la propuesta del primero de los autores, que recoge bajo el nombre de *semiótica de la cultura*. Según Lotman, *texto* es, para la cultura, todo aquello que tiene la capacidad de ser *textualizado*, entendiendo *textualización* como el proceso de mediación por el cual construimos el mundo y la experiencia a través de signos (pág. 68), es decir, por el que transformamos la realidad en textos (pág. 87). Lotman acuña el interesante concepto de *semiosfera*, que constituiría el espacio fuera del cual no es posible la *semiosis* (Lozano, 1995), esto es, la construcción de significado. Fuera de la *semiosfera*, la *realidad* no está textualizada y, en consecuencia, no podemos aprehenderla: no es *legible*, no es *decible*, no es *narrable*; está *fuera*, no *existe*, no es *realidad*. Llegamos aquí a nuestros tres conceptos clave.

Volviendo a lo expuesto en el apartado anterior, podemos recuperar la definición de discurso como “sistema de representación en el que se produce el conocimiento a partir del lenguaje” (Gama Leyva, 2011, pág. 223); y de este modo, deducir que son los discursos hegemónicos que operan en una sociedad y época determinada los que, a través del aparato del lenguaje, marcan los límites de la *semiosfera*, es decir, los de la *realidad*, pues solo “vemos/leemos” lo que entra en ese horizonte hegemónico (Gallego Cuiñas, 2014, pág. 2). Lo que quedan sin nombrar, sin *textualizar*, es en consecuencia *ilegible*: no está en nuestro imaginario porque no contamos con palabras que lo definan.

Extraído del discurso social (...) el texto puede (...) vehicular la opinión, lo aceptable, los prejuicios, pero puede también transgredir, desplazar, confrontar (...) exceder la aceptabilidad establecida. En el primer caso, el texto se asegura una legibilidad inmediata (...) En cambio, los textos que alteran y desplazan la opinión hegemónica son los que registran ambigüedad –lo que los vuelve difícilmente legibles en lo inmediato, pero les asegura “otra” legibilidad potencial (Angenot, 2015, pág. 267).

La hegemonía, por lo tanto, no solo delimita lo *legible*, sino también y consecuentemente lo *decible*, dado que todo lo que existe, *existe* porque podemos hablar de ello (Mancuso, 2010, pág. 30); pues es la interacción entre los discursos y los intereses que los sostienen lo que determina lo *enunciable* y priva de medios de enunciación a lo “aún no dicho” (Angenot, 2010, pág. 29), que corresponde a las realidades de las subjetividades

subalternas. Spivak (2003 [1988]), precisamente, afirma que el subalterno, por definición, no puede *hablar*¹¹. Para hacerlo, tendría que “alterar las relaciones de poder/saber que lo constituyen como subalterno” y, por lo tanto, si lo consiguiera, dejaría de ser subalterno (Berveley, 2004, págs. 23, 57). Tomo aquí esta noción de subalternidad que Spivak y otros autorxs han empleado para referirse al “otro” colonial o post-colonial (Berveley, 2004, pág. 44) al ámbito del género y la sexualidad, donde también se establecen grupos dominantes y subordinados a partir de ciertos discursos de poder.

Por último, el discurso tiene también el “monopolio de la representación” y, por lo tanto, determina lo que queda o no presente en la “memoria cultural colectiva” (Lotman, 1993, pág. 18). Lo *legible* y *decible* es también *narrable*: está historiografiado, impreso en la cultura y el arte y tiene espacio en las agendas de los medios de comunicación. El arte, para Gramsci, es lo que explica la realidad y la impone como natural, donde circulan las ideologías y donde se construye y reconstruye la hegemonía (Mancuso, 2010, pág. 192), pues la *narración* hace posible la representación de ciertos valores y experiencias particulares en soportes que permiten su fijación en el tiempo. El autor habla de la *literatura nacional* como la compilación de todos los discursos que construyen y permiten la perduración de la hegemonía (pág. 196). El subalterno, sin embargo, marca el límite de la historia *narrativizada* (Spivak, 1988, pág. 17), y lo que no está narrado, lo que queda fuera de ese *canon*, no puede tener memoria.

Para recapitular, volvemos a la idea de que el discurso social hegemónico es lo que establece las reglas y los límites de lo *legible*, lo *decible* y lo *narrable*. Lo que no está dentro de ese discurso y, en concreto, las subjetividades no reconocidas por este y a las que ha negado su capacidad de articular su propio discurso alternativo, no pueden *leerse*, *decirse*, ni *narrarse*. Esta, como veremos, es la idea central del trabajo: el discurso patriarcal, heterosexual y monosexual, al no contemplar la existencia de la bisexualidad, la vuelve *ilegible*, *indecible* e *inenarrable* en la sociedad.

2.4. Los discursos hegemónicos que regulan la sexualidad

Foucault (2007 [1976]) identifica la sexualidad como uno de los ámbitos sobre los que se ejerce poder y a través del cual este es también producido, a partir de la interacción entre diferentes discursos políticos, morales, médicos y jurídicos (Weeks, 1985, pág. 24) —el

¹¹ Spivak se refiere a que no ocupa una posición discursiva desde la que ser capaz de interpelar al poder.

capitalismo global, la moral católica, el saber científico, etc.– que ven en la sexualidad un medio de control social para mantener la norma e intereses de la hegemonía. Dicha interacción tiene lugar en los cuerpos y en el seno de las relaciones afectivo-sexuales de las personas, convertidas así en “campos de batalla morales y políticos” (págs. 7, 21). La historia de la sexualidad es, en resumen, la historia de los distintos discursos construidos en torno a ella (pág. 7), pues es a través de ellos como la propia sexualidad es producida (Maynard & Purvis, 1995, pág. 4). A través de arbitrarias categorizaciones, determinados discursos difunden una serie de valores y creencias que marcan los límites entre lo que debemos considerar *bueno* o *malo*, *normal* o *anormal*, *apropiado* o *inapropiado* (pág. 25). Esta aproximación revela la necesidad de entender la sexualidad como una construcción social, más allá de los determinismos biológicos que aún hoy imperan en este campo.

Foucault, no obstante, no llega a prestar atención a cómo los discursos de poder que actúan sobre la sexualidad lo hacen también sobre el género; como sí lo hizo, entre otras, Gayle Rubin. Esta autora habla del *sistema sexo/género* (1986 [1975]) –lo que en el activismo actual llamaríamos *cisheteropatriarcado*– para explicar cómo las categorías de sexo, género y sexualidad intersectan al estar reguladas y conceptualizadas por un mismo sistema de poder¹². Así, Rubin afirma que la organización social se basa en la regulación del género, la imposición de la heterosexualidad obligatoria y la construcción de la sexualidad femenina (1986 [1975], págs. 114, 115):

El género no solo es una identificación con un sexo: además implica dirigir el deseo sexual hacia el otro sexo. La división sexual del trabajo está implícita en los dos aspectos del género: macho y hembra los crea, y los crea heterosexuales. La supresión del componente homosexual de la sexualidad humana (...) es por consiguiente un producto del mismo sistema cuyas reglas y relaciones oprimen a las mujeres.

De este modo, “convenciones sexuales”¹³ como la monogamia y la heterosexualidad, por ejemplo, son impuestas con el objetivo de reproducir un determinado orden social, y los roles de género están modelados precisamente para que los miembros de esa sociedad se adapten a dichas normas. Además, los mandatos sexuales no son exactamente los mismos

¹² Posteriormente, se reposiciona y afirma que aunque hay intersecciones entre sexualidad y género, son dos áreas distintas y deben analizarse por separado (Coll-Planas, 2010, pág. 72).

¹³ El término es de Rubin (1986 [1975]).

ni afectan de la misma manera a hombres y mujeres; y el hecho de que estén diferenciados obedece, de nuevo, a los intereses del poder.

The social distinction and hierarchical relationship between men and women profoundly affect our sexual lives (...) Historically enormous efforts (...) have been made to control female sexuality and to tie women to individual men through monogamous heterosexual relationships. The double standard of morality has entitled men to sexual freedoms denied to women. It has also divided women themselves into two categories: the respectable Madonna and the rebarbative whore. Women's sexuality has been policed and regulated in a way which men's has not (Jackson & Scott, 1998, pág. 3).

En pocas palabras, y yendo un poco más allá que Rubin, vemos que binarismos como hombre/mujer, heterosexual/homosexual, cis/trans, monosexual/plurisexual, monogamia/poligamia, regulan las identidades y prácticas sexuales de las personas desde una misma matriz que opera de manera conjunta. Rubin (1986 [1975], pág. 135) concluye con la opinión de que “el movimiento feminista tiene que soñar con algo más que la eliminación de la opresión de las mujeres”: también con la de “las sexualidades y papeles sexuales obligatorios”. A continuación me centraré, precisamente, en exponer algunas de las corrientes feministas que han contribuido a politizar la sexualidad y a destapar estos discursos de poder.

2.4.1. Algunas perspectivas feministas sobre el ámbito de la sexualidad

La sexualidad ha constituido una importante área de análisis dentro del feminismo desde que empezó a verse como uno de los ámbitos en los que se concreta la subordinación de las mujeres (Maynard & Purvis, 1995, pág. 1). Desde este, se ha reconocido el papel de la heterosexualidad obligatoria en el mantenimiento de dicha subordinación, así como el sesgo masculino que hay detrás de las formas hegemónicas de entender el placer, que pueden derivar en graves formas de violencia. No obstante, existen multitud de aproximaciones diferentes e incluso contradictorias dentro del propio movimiento: aquí me limitaré a repasar solamente cinco de ellas¹⁴.

¹⁴ El motivo por el que he seleccionado estas y no otras perspectivas radica únicamente en la utilidad para el marco teórico de mi pregunta de investigación. No entro a valorarlas, sino que tomo de ellas los postulados que considero pertinentes como punto de partida para mis propias tesis.

El feminismo radical: lo personal es político

El feminismo radical surgió, en parte, como reacción a la llamada “revolución sexual” que aconteció en los años 60 en gran parte del mundo occidental, y que lejos de conllevar la liberación sexual de hombres y mujeres en condiciones de igualdad, supuso una mayor exposición para ellas a la violencia de la norma heterosexista (Weeks, 1985, pág. 43), derivada de un mayor “libre acceso” de los hombres a los cuerpos de las mujeres (Jackson & Scott, 1998, pág. 4). Además, la expansión del capitalismo intensificó también su explotación en términos comerciales y, en consecuencia, su hipersexualización.

Frente a esto, las feministas radicales de los 70 vieron la necesidad de poner el foco en lo íntimo y politizarlo. Bajo el lema *lo personal es político*, identificaron como núcleos de dominación masculina áreas de la vida que hasta entonces se consideraban “privadas” (Varela, 2008, pág. 106), como la sexualidad. En su esfuerzo por llegar a la raíz de la opresión de las mujeres, señalaron al patriarcado como el sistema de poder que la establece y perpetúa. Este enfoque permitió ver la violencia sexual como uno de los principales mecanismos de control social sobre las mujeres, y recalcaron el papel del mandato heterosexual en la normalización de dicha violencia. Para Kate Millett, una de las voces fundadoras de esta corriente, la opresión de las mujeres empieza en la cama y de ahí infecta todos los demás aspectos de la vida social (Jackson & Scott, 1998):

Un examen objetivo de nuestras costumbres sexuales pone de manifiesto que constituyen (...) un claro ejemplo de (...) relación de dominio y subordinación (...) El dominio sexual es tal vez la ideología más profundamente arraigada en nuestra cultura, por cristalizar en ella el concepto más elemental de poder. Ello se debe al carácter patriarcal de nuestra sociedad y de todas las civilizaciones históricas (Millett, 1969, págs. 69-70).

Politizar lo privado permitió a muchas mujeres descubrir que muchos de sus problemas y preocupaciones eran en realidad compartidos y que derivaban, por lo tanto, de su situación como mujeres en un sistema que institucionaliza su opresión. Revolucionaron, así, los límites de la propia teoría política. La puesta en común de experiencias a través de grupos de autoconciencia no mixtos favoreció el empoderamiento de muchas mujeres, que comenzaron a reivindicar el derecho a definir y poseer su propia sexualidad, a verse a sí mismas como sujetos activos de placer y a buscar formas de desarrollarlo fuera del patrón heterosexual (Jackson & Scott, 1998, págs. 5-6). Fueron las primeras en introducir

explícitamente el lesbianismo y la bisexualidad en el movimiento feminista¹⁵, y sentaron así las bases para el surgimiento de un “feminismo lesbiano que considerará que el amor entre mujeres puede y debe ser un acto político de liberación” (Puleo, 2005, pág. 43).

Irigaray y el pensamiento de la diferencia sexual

A partir de la década de los 70, el movimiento feminista experimentó un proceso de diversificación en el que surgieron corrientes críticas con la línea de reivindicación heredada de la Ilustración y basada en el concepto de *igualdad*. El llamado *pensamiento de la diferencia sexual* puso el foco en el reconocimiento de las diferencias entre hombres y mujeres, y clamó la necesidad de celebrar la diferencia sexual femenina negada dentro del *discurso falocéntrico*¹⁶ impuesto y universalizado por el Hombre. Según Irigaray, una de las teóricas más representativas de esta corriente, las mujeres han sido inscritas en este discurso “como carencia, como fallo” (2009 [1977], pág. 67), como objetos sexuales destinados a satisfacer el deseo masculino universalizado.

Su reclamo radicará en la búsqueda de una subjetividad femenina *prediscursiva* que les conduzca a la afirmación de su placer genuino, que constituiría el punto de partida para la fundación de un orden simbólico alternativo (Posada Kubissa, 2006, págs. 193-194). Para Irigaray, esa especificidad habrá de encontrarse en la “morfología femenina” –su genitalidad–, “lugar de *exterritorialidad* del logo-falo-centrismo” (pág. 188). En ella estaría la vía de liberación de las mujeres, que mediante la autoexploración corporal hallarán la manera de *hablar-mujer*¹⁷: un lenguaje propio con el que poder articular su propio placer y sexualidad y dejar de estar “entregadas a las palabras de los hombres” (Irigaray, 2009 [1977], pág. 161) que las han representado como ausencia en el discurso hegemónico. Aunque estos enfoques pecan de esencialistas –son altamente transfobos–, la interesante relación que establece entre discurso, sexualidad y cuerpo, nos servirá como marco para entender la *ilegibilidad* –y la *autoilegibilidad*– de los deseos bisexuales.

¹⁵ En su ensayo autobiográfico titulado *Flying* (1974), Millett habla abiertamente de su bisexualidad y sus relaciones con diferentes mujeres.

¹⁶ El término es de Luce Irigaray.

¹⁷ La autora recurre a la morfología de los labios genitales como metáfora que permite reclamar ese *hablar-mujer* (Posada Kubissa, 2006, pág. 192): *abrir los labios* para penetrar en el interior del propio cuerpo y de la propia experiencia.

El lesbianismo político como resistencia al heteropatriarcado

Tanto la politización de la sexualidad desde las perspectivas anteriores, como el auge del movimiento de liberación LGTB iniciado desde Stonewall¹⁸, constituyeron el caldo de cultivo para el surgimiento de esta corriente. En este contexto, muchas mujeres empezaron a ver el lesbianismo como una alternativa y forma de resistencia consciente frente al patriarcado (Jackson & Scott, 1998, pág. 12), expresada a través de la sexualidad. Bajo la proclama “el feminismo es la teoría, el lesbianismo es la *práctica*”, creyeron en la incompatibilidad del feminismo y la heterosexualidad, y llamaron a todas las feministas a abandonar dicha norma opresora, pues no hacerlo significaba, para algunas, ser cómplices del enemigo y del mantenimiento de la opresión de sus “hermanas” (Leeds Revolutionary Feminist Group, 1981 [1979], pág. 7).

Estábamos construyendo un nuevo universo feminista (...) Redefinimos el lesbianismo como una saludable elección para las mujeres, basada en la autoestima, el amor por otras mujeres y el rechazo de la opresión masculina. Se trataba de una opción política revolucionaria que, si millones de mujeres la adoptaran, llevaría a la desestabilización de la supremacía masculina, en la medida en que los varones perderían los fundamentos de su poder (Jeffreys, 1996, pág. 11).

El influyente ensayo *La heterosexualidad obligatoria* (1980) de Adrienne Rich proporcionó el sustento teórico de esta corriente. La autora categorizó la heterosexualidad obligatoria como una institución de poder masculino, que se asume como la tendencia natural de todas las mujeres; pero que ha sido, en cambio, impuesta para “asegurar el derecho masculino de acceso físico, económico y emocional” a sus cuerpos (1985 [1980], pág. 22), y controlar así su sexualidad y la potencial sororidad que podría surgir de ella. Frente a esto, Rich ve la necesidad de sacar la “existencia lesbiana” de la invisibilidad a la que ha sido relegada como vía de liberación y “reforzamiento de las mujeres como grupo” (pág. 22). Más adelante, Wittig (2006 [1992]) propone hablar de la “lesbiana” como sujeto político diferenciado de “mujer”, pues esta última es una categoría que existe en relación al hombre: es producto político de su dominación (Puleo, 2005, pág. 44); mientras que las lesbianas son fugitivas del sistema patriarcal (Jackson & Scott, 1998,

¹⁸ Los disturbios de Stonewall se sucedieron en junio de 1969 como reacción a una redada policial en un club neoyorquino con el mismo nombre, y constituyeron un punto de partida para la organización política de las identidades sexuales y de género no normativas en la lucha contra el sistema que las estigmatiza y persigue.

pág. 15) que institucionaliza la subordinación de las mujeres a través de la norma heterosexual. Su conclusión, por lo tanto, es que las “lesbianas” no son “mujeres” (2006 [1992]); planteamiento que conjuga con las reivindicaciones de las activistas del lesbianismo político.

Los feminismos pro-sexo

Frente a la concepción de la sexualidad como lugar de subordinación y violencia hacia las mujeres, las posturas *pro-sexo* la ven “como una fuerza positiva, que puede ser usada para aumentar la autonomía femenina” (Weeks, 1985, pág. 330). Su crítica a la sacralización del sexo y su visión de la autonomía sexual como forma de empoderamiento favorece la legitimación de prácticas y comportamientos sexuales no normativos, e incluso condenados moralmente, por los discursos de poder. Este enfoque, por ejemplo, nos permite desligar las connotaciones negativas de la palabra *promiscuidad* que, como veremos, está muy asociada a la bisexualidad en el imaginario social.

La teoría queer

Como reacción a las *políticas de identidad*¹⁹ y a los esencialismos de los feminismos de la diferencia, surgieron nuevos enfoques de corte posmoderno y posestructuralista que criticaron el establecimiento de identidades monolíticas como “mujer” o “lesbiana” como estrategia política feminista. Así, algunxs autorxs cuestionaron la propia noción de “identidad” por ser fijas e inalterables, y desarrollaron una teoría que permitiera reflejar la naturaleza fluida de las identidades y orientaciones sexuales. La teoría *queer* se propone demostrar que las categorías que tenemos disponibles sobre el género y el sexo son “ficciones reguladoras que refuerzan y naturalizan los regímenes de poder (...) de la opresión masculina y heterosexista (Butler, 2007 [1999], pág. 99). Es decir, son *fantasías* fabricadas y delimitadas por el discurso “en un intento por ceñir la producción de identidades sobre el eje del deseo heterosexual” (pág. 87).

¹⁹ Se refieren a la afirmación de las identidades y la construcción de categorías que las avalen como estrategia política de visibilización y reivindicación de derechos particulares.

Butler conecta así la construcción social del sexo, el género y la sexualidad al desvelar el carácter *performativo* de las identidades sexuales. Según la autora, no hay nada de *natural* o de *real* en el género, ni siquiera en el sexo; sino que los individuos *performamos* los mandatos difundidos por la *heteronorma* a través de nuestro cuerpo.

La postura de que el género es performativo intenta poner de manifiesto que lo que consideramos una esencia interna (...) se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género. De esta forma se demuestra que lo que hemos tomado como un rasgo “interno” de nosotros mismos es algo que anticipamos y producimos a través de ciertos actos corporales (Butler, 2007 [1999], pág. 17).

De este modo, cuestionar el concepto de identidad implica necesariamente desestabilizar la lógica binaria que organiza el género y la sexualidad humana. El género, desde este punto de vista, y las derivadas categorías mutuamente excluyentes de *hombre* y *mujer*, *masculino* y *femenino*, son efectos del discurso de poder heteronormativo, completamente artificiales, que las naturaliza para afianzar su vigencia en la organización social. Por ello, en opinión de lxs teóricxs queer, la afirmación de las identidades, lejos de constituir una herramienta para la resistencia política, suponen un continuo aprisionamiento dentro de la norma que pretenden demoler. El objetivo, en cambio, debería ser el de poner en crisis y mostrar la incoherencia de las identidades *per se*. La estrategia alternativa que proponen es desterrar las categorías binarias del sexo –macho/hembra–, el género –femenino/masculino– y la sexualidad –heterosexual/homosexual–; y adoptar la identidad “*queer*” como etiqueta aunadora de ese rechazo al conjunto de identidades creado y establecido por la norma patriarcal y heterosexual. Se trata de una categoría desestabilizadora bajo la que pueden reconocerse todas las personas que hayan sido incitadas por la sociedad a sentirse perversas, raras o desviadas, y que encuentran su punto en común en el rechazo a la heteronormatividad (López Penedo, 2003). Así, la sexualidad dejaría de estar atrapada en las oposiciones binarias, y sería posible el reconocimiento de identidades y orientaciones que no entran en esos marcos. La bisexualidad²⁰ sería una de ellas.

²⁰ La teoría *queer* ha sido crucial para la validación de la bisexualidad, aunque paradójicamente, es también desde este enfoque desde donde se articulan críticas al concepto por contener el *bi* y afirmar así el binarismo de género. Reflexiono sobre esta controversia en el apartado 3.3.

3. BISEXUALIDAD: UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

En general, la elección de la bisexualidad como temática de investigación ha sido muy escasa tanto desde los estudios feministas como desde los de la sexualidad, y la disciplina psicoanalítica ha prácticamente monopolizado su conceptualización hasta la irrupción en la academia de los estudios gay y lésbicos y la teoría *queer*. En consecuencia, el concepto de “bisexualidad” tal y como lo entendemos actualmente ha sido continua y completamente resignificado desde sus primeras teorizaciones²¹. A continuación, hago un repaso de la evolución del término hasta las definiciones actuales, consciente del sesgo occidental y concretamente estadounidense de este recorrido, pues la vasta mayoría de bibliografía que he encontrado proviene del país norteamericano.

3.1. Primeras alusiones al concepto de bisexualidad

3.1.1. Freud y la teoría psicoanalítica

La hegemonía de los discursos médicos y biologicistas que a partir del siglo XIX operaron en la regulación de la sexualidad²² (Foucault, 2007 [1976]), y que fueron determinantes en el establecimiento de las dicotomías en el esquema de pensamiento, desembocó en la patologización de las identidades y prácticas sexuales que no se ajustaban al modelo de heterosexualidad procreativa, considerado el único natural y saludable, que fueron categorizadas como desviaciones o *inversiones* y, en consecuencia, marginalizadas y estigmatizadas (Queen, 1996, pág. 105). En este contexto, se gestaron las primeras alusiones a la *bisexualidad*, analizada como rasgo psicológico humano completamente aislado de la dimensión sociocultural.

²¹ Storr (1999, págs. 3-4) recoge las tres posibles respuestas que, a lo largo de la historia, desde diferentes enfoques, se han dado a la cuestión de “qué es la bisexualidad”. La primera fue que la bisexualidad consistía en una combinación de características físicas correspondientes a machos y a hembras, en un sentido anatómico. Otros enfoques consideran que consiste en la combinación de masculinidad y feminidad, en un sentido psicológico, cuyo mayor exponente fue Freud. Por último, como sabemos, el concepto se sitúa hoy en día en el marco de la orientación sexual, como una sexualidad diferente a la heterosexualidad y la homosexualidad.

²² Antes de los discursos patologizadores, la persecución de la homosexualidad y de otras prácticas sexuales no normativas se justificaba desde el discurso religioso, que las consideraba pecado (Queen, 1996, págs. 104-105).

Freud es el teórico que popularizó en su momento el concepto, piedra angular en sus estudios sobre la construcción de la identidad y sobre la sexualidad humana. Según sus teorías, la especie humana evolucionó de un estado de “bisexualidad primitiva” – entendida aquí como la coincidencia de dos sexos anatómicos en el mismo cuerpo– hasta desarrollar las formas físicas *unisexuales* de machos y hembras (Fox, 1996). Sugiere que todos los seres humanos tenemos una “predisposición bisexual” natural, que sería la primera y originaria forma de sexualidad, aún no desarrollada (en Storr, 1999, pág. 21) y que deriva de esa primitiva ambigüedad anatómica. De ella surgirá posteriormente la homosexualidad o la heterosexualidad al reprimir una de las dos tendencias en la madurez. Hacia el final de su vida, Freud *admitió* la existencia de la bisexualidad como orientación sexual, pero considerando que una persona bisexual habría fallado en la resolución de esa doble tendencia inmadura inicial (Yukman, 1996, pág. 128); y afirma que esto sería más común en las mujeres, por tener un “doble órgano sexual”: el clítoris –masculino– y la vagina –femenino– (Freud, 1931; citado por Garber, 1995, pág. 199). Más adelante, Stekel seguirá las ideas de Freud pero separándose definitivamente de la conceptualización de la bisexualidad como sinónimo de intersexualidad.

3.1.2. La escala de Kinsey

La escala de Kinsey marcó un antes y un después en la concepción de la bisexualidad al poner en crisis el modelo dicotómico que reduce el potencial de la sexualidad humana a la oposición heterosexual/homosexualidad. Kinsey, Pomeroy y Martin (1948) sugirieron que hay toda una “gama de grises” entre esas dos opciones; y propusieron una escala en la que el grado 0 corresponde al “exclusivamente heterosexual” y el grado 6 al “exclusivamente homosexual”. El nivel 3, que respondería a una atracción del 50% hacia el propio género y del 50% hacia el *contrario*, constituiría para estos autores el comportamiento bisexual (en Storr, 1999, págs. 32-35). De este modo, aunque problematizan el binarismo, siguen colocando la bisexualidad como algo situado en el estricto centro de los dos polos, lo que repercutirá también en el vigente mito de que la bisexualidad es la atracción perfectamente equilibrada hacia hombres y mujeres²³. Además, continúan concibiendo la orientación sexual como un mero rasgo de la

²³ Reflexionamos sobre este y otros mitos en el apartado 4.2.2.

psicología individual, ignorando la incidencia del contexto sociocultural en la configuración de los comportamientos e identidades sexuales.

3.1.3. Cambio de paradigma: hacia un enfoque social de la sexualidad. Los estudios gays y lésbicos

A partir de los años 70, se produjo un cambio de paradigma en el seno de la academia occidental que permitió el surgimiento de un enfoque que prioriza los aspectos sociales y culturales en el análisis de la sexualidad humana (Jackson & Scott, 1998, pág. 2). Las disciplinas historiográficas y antropológicas contribuyeron a dar cuenta de la existencia de identidades y comportamientos no heterosexuales en múltiples sociedades, entre ellas la bisexualidad (Fox, 1996, págs. 10-12). Además, la expansión de los estudios feministas, gay y lésbicos y su aceptación como temas de interés para la investigación académica tuvieron mucho que ver en el abandono del enfoque biologicista y patologizador (Fox, 1996, págs. 6-7), lo que resultó crucial para el reconocimiento social positivo de la homosexualidad, aunque el paradigma científico no ha cesado sus esfuerzos por explicar las orientaciones sexuales desde la biología (Garber, 1995, págs. 268-283).

No obstante, todos estos estudios no siempre han incluido, o lo han hecho de manera negativa y estereotipada, a la bisexualidad como orientación sexual reconocida, debido a la todavía predominante visión dicotómica de la sexualidad (Fox, 1996, pág. 7). En consecuencia, no ha sido incluida generalmente como una categoría relevante y útil para describir determinadas relaciones sociales.

3.2. Estudios *queer* y estudios bisexuales

Frente a esto, surgieron esfuerzos por incorporar una perspectiva más inclusiva al estudio de la sexualidad, con el objetivo de superar el modelo dicotómico que dejaba la bisexualidad fuera de las orientaciones sexuales reconocidas, y así representar de manera más adecuada la complejidad de la sexualidad humana (Fox, 1996, pág. 7). Esto no habría sido posible fuera del contexto de expansión y consolidación del movimiento *queer* en las décadas de los 80 y 90 (Pramaggiore, 1996, pág. 5), que pone en marcha todo su aparato teórico para legitimar y reivindicar la capacidad de transgresión y transformación

social de las sexualidades colocadas fuera de los márgenes de lo socialmente aceptado (López Penedo, 2003, págs. 106, 109).

En este sentido, Pramaggiore (1996) toma la metáfora de la “epistemología del armario” propuesta por Sedgwick (1990) para reivindicar la necesidad de teorizar el *en-medio*, las realidades *fronterizas* que no se sitúan ni en un lado ni en otro de la división; lo que ella llamará “la valla”. Sedgwick había sugerido que el “armario”, como presencia continua y determinante en la vida de las personas homosexuales (1998 [1990], pág. 91), debía ser el punto de partida para la recuperación de una cultura y conocimiento sobre sus realidades. Pramaggiore (1996, págs. 2-4) advierte, sin embargo, que la lógica del *closet* no representa todas las sexualidades posibles; y por ello, va más allá y se propone difuminar la pared que divide el interior y el exterior del armario, pues siempre hay *huecos* en ella a través de los cuales los deseos, siempre fluidos, miran, pasan y se encuentran. Así, la “valla”, permeable y penetrante (pág. 4) deja de ser una mera división entre el dentro y el fuera, entre lo visible y no visible, lo dicho y no dicho; sino que constituye un lugar identitario *per se*. Las identidades bisexuales se *sentarían* en ella.

De este modo, fue posible el surgimiento de los “estudios bisexuales”, que vieron la necesidad de incorporar la bisexualidad como categoría descriptiva específica en el estudio de la sexualidad. Concretamente, en el contexto estadounidense, el movimiento bisexual adquirió cierta importancia y visibilidad en la década de los 90, y emergieron en ese periodo publicaciones específicas, como las compilaciones *Bi Any Other Name* (1991), *Closer to home* (1992) y *RePresenting Bisexualities* (1996) o la revista *Journal Of Bisexuality*. En este momento, se publicó también el primer *Bisexual Manifesto*²⁴ (1990). Algunas de las autoras de referencia que participaron en la articulación de esta base teórica bisexual son Paula Rust, Robin Ochs, Amanda Udis-Kessler o Maria Pramaggiore, entre muchas otras, que incorporaron como temas de estudio el desarrollo de la identidad bisexual, la bifobia, la comunidad bisexual (Fox, 1996, pág. 32) o la relación entre bisexualidad y feminismo. Destaco también la reciente publicación en Argentina de *Bisexualidades Feministas*²⁵ (2019). En España, más allá de la necesaria etnografía de Domínguez Ruiz (2017) sobre la bifobia dentro del colectivo LGTB, no contamos apenas con una teoría consolidada que sirva de sustento para el movimiento bi.

²⁴ El texto fue publicado en 1990 en la revista de temática bisexual *Anything that Moves*, promovida por la Bay Area Bisexual Network de San Francisco. Está disponible en el siguiente enlace: <http://binetusa.blogspot.com/2014/01/1990-bi-manifesto.html>.

²⁵ Lamentablemente, no he podido contar con esta publicación como parte de mi bibliografía por no haberse, al menos de momento, comercializado en Europa.

3.3. Algunas definiciones contemporáneas y controversias del concepto

Actualmente, la definición de “bisexualidad” más abierta y mayormente aceptada por los colectivos bisexuales es la propuesta por Ochs: es la “capacidad de sentir atracción romántica, afectiva y/o sexual por personas de más de un género, no necesariamente al mismo tiempo, de la misma manera, en el mismo grado ni con la misma intensidad” (Domínguez Ruiz, 2017, pág. 45). Domínguez Ruiz (pág. 45) hace hincapié en “algo que debería ser obvio”: que, tanto en esta como en otras definiciones contemporáneas se reconoce que “la bisexualidad existe como orientación sexual”, al contrario de lo que ocurría con sus primeras conceptualizaciones.

No obstante, la definición misma de bisexualidad y su relación con el resto de identidades y orientaciones es fuente de diversos conflictos (Domínguez Ruiz, 2017, pág. 46). En primer lugar, el mismo hecho de que la bisexualidad pueda constituir una identidad en sí misma puede entrar en contradicción con el contenido de la propia categoría, que pretende englobar el carácter fluido, dinámico y complejo de la sexualidad humana, reducido bajo el paradigma dicotómico (Loftus, 1996, pág. 210). Ciertamente, aquí radica la eterna paradoja de las etiquetas identitarias: son fijas, cuando las identidades nunca lo son²⁶. En este sentido, du Plessis (1996, pág. 21) advierte del riesgo de generalización que podemos correr también al proponernos, desde la academia, escribir una suerte de “teoría bisexual”.

Por otra parte, es sabida la crítica a la bisexualidad por contener explícitamente el prefijo *bi-*. En este sentido, no es desacertada la visión que admite que el concepto desestabiliza el binarismo heterosexual/homosexual, pero reafirma el de hombre/mujer. No obstante, no podemos ignorar que tanto el término como su contenido son productos de la estructura dicotómica de pensamiento (Ochs, 1996, pág. 226) que polariza tanto el género como la sexualidad (Firestein, 1996, pág. xx); como lo son también el resto de las identidades que componen las siglas LGTB. Personalmente, considero que la necesidad de problematizar el dualismo hombre/mujer no debe traducirse en ignorar que este opera de manera determinante en la organización de la sociedad en general y de la sexualidad

²⁶ En el apartado 5.1.1. desarrollaremos más ampliamente este debate y reflexionaremos sobre la utilidad política de contar con una categoría con la que “decirse”.

en particular y que, por lo tanto, afecta en la definición de nuestros deseos y prácticas sexo-afectivas.

A este cuestionamiento se le añade que la bisexualidad es también a menudo acusada de transfoba por parte algunos sectores del colectivo. Sin embargo, si acudimos al *Manifiesto Bisexual* (1990), vemos que este incluye a todos los géneros más allá de los reconocidos “hombre” y “mujer”; y que en ningún momento se refiere a la atracción únicamente hacia personas cis:

Bisexuality is a whole, fluid identity. *Do not assume that bisexuality is binary or duogamous* in nature: that we have "two" sides or that we must be involved simultaneously with both genders to be fulfilled human beings. In fact, *don't assume that there are only two genders*²⁷. Do not mistake our fluidity for confusion, irresponsibility, or an inability to commit. Do not equate promiscuity, infidelity, or unsafe sexual behavior with bisexuality. Those are human traits that cross all sexual orientations. Nothing should be assumed about anyone's sexuality, including your own.

En este sentido, algunas de mis compañeras manifestaron su recelo hacia la categoría “pansexual²⁸”, que consideran bifóbica. Todavía la comunidad bisexual se ve obligada a explicar que la bisexualidad como categoría no es excluyente, al menos no más que otras identidades construidas también por la lógica binaria. Tanto en el Manifiesto Bisexual como en la definición de Ochs, la bisexualidad se defiende como un término *paraguas* que agrupa sexualidades diversas con un núcleo mínimamente común, más allá de la atracción sexual hacia *dos* géneros, y que pretende alejarse conscientemente de tal binarismo (Domínguez Ruiz, 2017, pág. 128).

²⁷ Los énfasis son míos, para señalar el reconocimiento de la existencia de más de dos géneros en el Manifiesto Bisexual de 1990: “*No asuman que la bisexualidad es binaria o duógama (...) no asuman que hay solo dos géneros*” (traducción propia).

²⁸ El Manifiesto Pansper sobre Pansexualidad (disponible en el siguiente enlace: <https://t.co/rMZDcDbVUd?amp=1>) define esa orientación como “atracción independientemente del género”, y aunque reconoce que se superpone con la definición de bisexualidad, explica que la diferencia con esta radica en la forma en que son percibidos los género y en la relación de la pansexualidad con el desarrollo del activismo no binario.

4. LA ILEGIBILIDAD DEL DISCURSO BISEXUAL

Las culturas, a través del discurso, proporcionan las categorías que organizan la sexualidad, que afectan a la manera en que cada persona nombra e interpreta sus sentimientos y conductas sexuales, y que, a su vez, permiten, o no, reflejarlos y reivindicarlos (Rust, 1996, pág. 54). Recapitulando todo lo expuesto hasta ahora, podemos afirmar que las identidades son *reales* en la medida en la que existen dentro del discurso. Entonces, ¿qué realidades quedan fuera? ¿Qué lugar ocupa la identidad bisexual en él? ¿Está representada? ¿Cómo lo está? ¿Cómo nos afecta eso a las personas bisexuales, concretamente a las mujeres? En este capítulo trataremos de responder a estas preguntas.

4.1. El discurso patriarcal, heterosexual y monosexual

Como ya hemos adelantado, nuestra sexualidad no es biológica –al menos no meramente–, sino que está social y culturalmente modelada a través de todo un aparato discursivo que impone una determinada norma y hegemoniza un perfil y conducta sexual concretos. En consecuencia, niega su potencial diversidad al dejar fuera de lo arbitrariamente catalogado como *aceptable* a tantas experiencias sexuales; y al silenciar las subjetividades que las practican. En esta regulación, tres de los discursos que operan de manera entrelazada, y que se desprenden de los dualismos del pensamiento occidental son el *patriarcal*, el *heterosexual* y el *monosexual*.

El patriarcado, para establecer y reproducir la subordinación de las mujeres en la sociedad, configura el binomio hombre/mujer mediante la difusión de toda una serie de mandatos que alimentan el mito de la complementariedad de los géneros, que a su vez es la base de la heterosexualidad obligatoria (Bennett, 1992, pág. 214). El discurso patriarcal, por lo tanto, está al servicio del mantenimiento del sistema mediante la promoción de un modelo de sexualidad muy concreto: la heterosexualidad monógama y procreativa. El ideal de “amor romántico” que infunde este mismo sistema discursivo tiene también mucho que ver en ello. Alicia y Violeta identifican su incidencia en la creencia de que siempre vamos a acabar con un chico que nos hará felices, y el resto es “experimentar”; pues el amor hacia los hombres “es el único real”.

Así pues, la heterosexualidad obligatoria, de nuevo, es uno de los pilares del amor romántico y del discurso patriarcal. Por ello, como decía Rich (1985 [1980], pág. 12), debe reconocerse y estudiarse como una institución política, que conceptualiza la homosexualidad como lo radicalmente opuesto a la heterosexualidad –su “negativo”–. Wittig ahonda en la dimensión discursiva de la heterosexualidad obligatoria, y señala la “imposibilidad de comunicar” de las lesbianas y las mujeres por causa de esa institución que impone la relación hombre-mujer como obligatoria y única válida (2006 [1992], pág. 48). “La heterosexualidad no solo ordena todas las relaciones humanas, sino también la producción de conceptos”. “El lesbianismo, la homosexualidad”, –y yo añado, la bisexualidad –, “no pueden ser pensadas ni enunciadas, aunque siempre hayan existido” (pág. 52).

Hasta aquí, identificamos dos de los discursos que afectan en la discriminación de las mujeres bisexuales; sin embargo, no reconoceremos su especificidad si no visualizamos un tercero: el *monosexismo* o *monosexualidad obligatoria*. La norma impuesta sobre la sexualidad humana no solo radica en la presión por dirigir nuestro interés afectivo-sexual hacia personas del género *opuesto* y adoptar como universales unas pautas construidas por el deseo masculino hegemónico; sino que, además, incide también la percepción de que las orientaciones sexuales “solo tienen lugar entre miembros de género iguales o diferentes” (Roberts, Horne & Hoyt, 2015, pág. 555; citadas por Domínguez Ruiz, 2017, pág. 55) “reduciendo el continuo a solo dos extremos” (pág. 55). La monosexualidad podría definirse, por tanto, como el instrumento discursivo mediante el cual la dicotomía heterosexualidad/homosexualidad es puesta en práctica (James, 1996, pág. 220) porque se cruza con otro binomio: monosexualidad/plurisexualidad, que anula la posibilidad de la identidad bisexual desde otro prisma más específico.

Las personas bisexuales, por no ajustarse a este modelo, provocan extrañamiento e incomodidad con su mera existencia, pues esta supone una amenaza para el orden social (Ochs, 1996, págs. 217, 225). Mientras, como observa Clau, la palabra “gay” está en el imaginario social”, el concepto de bisexualidad “no está en la cabeza (...) no lo encuentran, no lo entienden”, y de ahí viene el rechazo, dice Felisa. En la misma línea, Irene cuenta así la reacción de su padre cuando le contó que es bisexual y que está saliendo con una chica:

Me preguntó súper confuso: “entonces, ¿eres gay de esos?” Le digo: en realidad soy bisexual. Y mi padre estaba confuso de “no he oído eso en mi vida” (...) El nivel de

invisibilización llegaba a eso. Si eres “gay de esos”, vale, sé leerlo, pero esto que me estás contando no sé gestionarlo.

De este discurso provienen la mayor parte de los estereotipos y formas específicas de discriminación hacia las personas bisexuales, como la presión por elegir una de las opciones monosexuales o la negación de que sea una orientación sexual en sí misma. En otras palabras, el monosexismo es la base de la bifobia y de todas las dificultades a las que nos enfrentamos para asumir y encarnar una identidad no reconocida como tal.

4.2. Bifobia o la ausencia de la bisexualidad en el discurso

Como consecuencia de la puesta en operación conjunta de estos tres discursos, las experiencias de las mujeres bisexuales quedan situadas fuera de los márgenes de la *semiosfera*, en lo que de Lauretis (1992, pág. 256) llama un “espacio semántico negativo”. Por nuestra condición de subalternidad, no tenemos el poder de acceder a los códigos que nos representan, o más bien, nos ausentan (pág. 60). Todos los saberes-poderes morales, científicos y culturales que se superpusieron a lo largo del pasado siglo e intervinieron en la teorización de la bisexualidad la colocaron “fuera de lo culturalmente posible”, siempre antes –como prediscursiva– o después –como utopía–, pero siempre fuera del orden discursivo impuesto (du Plessis, 1996, pág. 29). Como consecuencia, la bisexualidad solo puede entenderse como la separación entre la homosexualidad y la heterosexualidad, o como una combinación de ambas (Rust, 1995, págs. 69-70). “Tienes un poco de identidad normativa y un poco de identidad no normativa, pero nunca lo vemos como una identidad *per se*”, reflexiona Inés.

Efectivamente, solo si identificamos la monosexualidad obligatoria como discurso de poder y la bisexualidad como una identidad en sí misma que es negada por esta, podremos reconocer que la discriminación hacia las personas bisexuales no es solo homofobia hacia su “expresión homosexual” (Ochs, 1996, pág. 222) –o en nuestro caso, lesbofobia, a la que por supuesto, estamos también expuestas–; sino que tiene una especificidad. Para visibilizarla, la teoría y el activismo bisexual acuñaron el término de *bifobia*, que Welzer -Lang (2008, pág. 82; citado por Domínguez Ruiz, 2017, pág. 50) define como “toda representación o discurso que denigre o critique a hombres o mujeres con el único motivo de su pertenencia a esta identidad sociosexual, incluyendo negarles

el derecho a reclamarla”. En otras palabras, se trata de su opresión o discriminación²⁹ sistemática y específica, consecuencia de la visión heterosexista y monosexista hegemónica (Eribon, 2000, pág. 211; citado por Domínguez Ruiz, 2017, pág. 51). La escasa visibilidad de las personas bisexuales está relacionada con la también escasa difusión del término (Domínguez Ruiz, 2017, pág. 52), lo que hace también *ilegible* la bifobia. Marta, por ejemplo, comparte algunas experiencias muy explícitas y dice que en el momento no las supo interpretar como bifobia.

4.2.1. El *borrado* bisexual³⁰ y sus mecanismos

¿Cuál es, entonces, la especificidad de la bifobia? Todas coincidimos en que radica, precisamente, en el hecho de que *no estamos* en el discurso. Es “la negación y la invalidación (...) la invisibilidad”, el mensaje constante de que no existes, de que es mentira, respondía Violeta a esta pregunta. Esta obstinada negación de la propia existencia es la primera y más clara forma de violencia simbólica hacia las personas bisexuales (Dechamps, 2012; citada por Domínguez Ruiz, 2017, pág. 64). MacDowall (2009, pág. 4; citado por Domínguez Ruiz, 2017, pág. 64), define el concepto como “las maneras mediante las cuales la bisexualidad como forma madura de deseo es desechada, evitada o invisibilizada”.

Aunque todas las formas de violencia, como hemos visto, se ejercen a través de la dimensión del discurso, la bifobia es especialmente discursiva al consistir, precisamente, en *borrarnos* de este, lo que nos hace *ilegibles* tanto a las personas que nos identificamos en esa categoría como a la bisexualidad como orientación sexual en sí misma. Esta incapacidad de leer la bisexualidad, en palabras de Ochs y Ellis (1990; citadas por du Plessis, 1996, págs. 23-24) constituye un “acto opresivo del lenguaje”, pues es a través de este como se ejecuta y mantiene la norma patriarcal, heterosexual y monosexista.

Biphobia is realized at the lexico-grammatical level (...) The discourses of monosexuality evacuate any and all referential meanings for the term “bisexual” (...) Biphobia is the

²⁹ Clau considera que “hay que tener cuidado con lo que se nombra opresión” y que lo que sufrimos como bisexuales es, más bien, discriminación. “No siento que la opresión sea por ser bisexual (...) precisamente porque no se puede leer. La opresión es porque te leen como bollera”, dice Isabel.

³⁰ En inglés *bisexual erasure*.

persistent attempt to undermine the very possibility of bisexual identity (Namaste, 1996, pág. 86).

Ault (1995, págs. 207-213) enumera cuatro interconectadas *técnicas de neutralización*³¹ empleadas por el discurso hegemónico³² para menospreciar, negar y despolitizar la bisexualidad (pág. 207), y hacer así efectivo el *borrado*. Todas ellas se desprenden de la aplicación de la mentalidad dicotómica al género y la sexualidad. Una de ellas es la *supresión*, que puede ser *pasiva* o *activa*. La primera consiste en negar la existencia de la bisexualidad, de forma más o menos consciente, y asumir directamente la homosexualidad o la heterosexualidad de las personas en función del sexo/género de la persona con la que en un momento dado tengan algún tipo de relación (Ochs, 1996, pág. 225); a lo que Violeta responde reivindicando que somos lo que somos “independientemente de nuestras relaciones” y de nuestra biografía afectivo-sexual. “No te asignan tal y como eres”, afirma Beatriz, porque nunca te van a leer como bisexual. Estas experiencias de bifobia son cotidianas en la vida de cualquier persona bisexual, haya o no salido del armario, y se traducen a menudo en expresiones como “se ha cambiado de acera” o “se ha vuelto lesbiana”, que Emilia dice que escucha diariamente de su compañera de piso. Otra manifestación de la *supresión* son los conceptos invisibilizadores que enumeran mis compañeras –*heteropero, heterocuriosa, heterodivertida, heteroflexible, etc*– y que escuchamos con total normalidad en cualquier tipo de conversación informal. El resultado, en definitiva, es que “no nos toman en serio”, como denunciaron muchas.

Esta *lectura monosexista* (Domínguez Ruiz, 2017) nos expone a agresiones lesbóforas, porque se nos lee como lesbianas si nos dejamos ver públicamente con una mujer. Muchas de las que lo han hecho, como Claudia, Irene o Susana, cuentan que han recibido comentarios y reacciones muy despectivas por el simple hecho de ir de la mano con una chica por la calle. Alicia también nos comparte que para ella fue un impacto muy grande darse cuenta en primera persona de que ya no solo le iban a violentar por ser mujer, sino por tener las relaciones que ella eligiera. Isabel, por ejemplo, cuenta un caso más extremo:

³¹ La autora toma esta expresión de Sykes y Mazta (1957).

³² Ault identifica estas técnicas como particulares del discurso lésbico. Yo, en la línea de Domínguez Ruiz (2017, pág. 65), he decidido aplicarlas en un contexto más amplio.

La experiencia más dura, que yo creo que no es bifobia sino lesbofobia, fue en Varsovia (...) Estaba liándome con una chica y vino un señor a separarnos (...) Se pasó toda la noche mirándonos (...) Tenía miedo de que nos estuviera esperando fuera.

Por otro lado, frecuentemente se nos presupone también heterosexuales si estamos implicadas en algún tipo de relación con un chico, lo que, como relatan algunas de mi compañeras, puede desatar reacciones bifóbicas en espacios LGTB³³; aunque, en la otra cara, puede servirnos de “refugio” para no exponernos a ciertas violencias homófobas³⁴. En este sentido, muchas de nosotras sabemos que somos leídas como heterosexuales porque solo hemos estado visiblemente con chicos, y aunque esa asunción pueda jugar a nuestro favor en determinadas situaciones, sigue siendo consecuencia del *borrado* de nuestra identidad en el discurso, con todo lo que conlleva.

La *supresión activa* se traduce en la negación consciente a tener relaciones de cualquier tipo con personas bisexuales, y está fundada en los estereotipos y falsos mitos difundidos, en los que profundizaremos en el siguiente apartado. En este sentido, Felisa nos compartió que la vez que intentó salir del armario en su casa el rechazo por parte de su madre fue muy fuerte: “no me llamaba (...) no podía ir a mi casa del pueblo porque no le apetecía verme”. Ese temor a que nuestras relaciones puedan cambiar al descubrir esa parte de nosotras nos persigue a todas.

La segunda de las técnicas de Ault es la *incorporación* que, a diferencia de la *supresión*, reconoce nominalmente la existencia de la bisexualidad, pero niega su integridad al considerar a las personas bisexuales como *realmente* heteros o *realmente* homosexuales. De esta disyuntiva se deriva la creencia de que la bisexualidad es una *máscara* con la que ocultamos nuestra verdadera identidad. Isabel y Violeta advierten que es más habitual la *incorporación* de las mujeres bisexuales por parte de la sociedad heterosexual –“las mujeres bi son en realidad heteros”–; y la de los hombres bisexuales por la homosexualidad –“los hombres bi son en realidad gays”–, lo que se relaciona directamente con la idea de que el amor hacia los hombres es el “único real”. No obstante, como apunta Ault (1995, pág. 209), también está muy extendido en el colectivo lésbico un discurso paternalista que considera que las bisexuales *se darán cuenta* tarde o temprano de que son lesbianas.

³³ Ver epígrafe 4.2.3.

³⁴ Ver epígrafe 4.3.3.

En tercer lugar, la *marginalización* es todo recurso destinado a *alterizar* a las personas bisexuales, es decir, a construirlas como un *otro* opuesto como estrategia discursiva para afirmar la identidad propia –ya sea la heterosexual o la homosexual– y para justificar su discriminación. El *sujeto bisexual* es negado en cuanto tal al fracturarse en dos partes: la “homosexual” y la “heterosexual” (Ault, 1995, pág. 211), y así, poder rechazarse desde ambos lados (Ochs, 1996, pág. 217), como ha experimentado Susana:

Estar con un chico y que me preguntase que si seguro que no era lesbiana (...) que no pasaba nada, que se lo dijera... Pero ¿qué piensas que estoy haciendo aquí si no? Supongo que no le entraba en la cabeza. Y ha pasado también por el otro lado, de una chica diciéndome: “¿Pero tú estás segura de que también te gustan las chicas?”, no vaya a ser que sea hetero realmente.

En la práctica, las personas bisexuales son marginadas al no ser aceptadas ni en la comunidad heterosexual por ser “demasiado *queers*”, ni en la comunidad LGTB por ser “demasiado heteros” (Bennet, 1992, pág. 207); y quedarse “sentadas”, en consecuencia, en esa metafórica “valla” que Pramaggiore (1996) reivindicaba.

Por último, la *deslegitimación* hace referencia al contenido explícito del discurso hegemónico dirigido a las personas bisexuales en general y a las mujeres en particular, que implica todo un despliegue de estereotipos y mitos, asumidos tanto en la sociedad heterosexual como en el colectivo LGTB, a los que dedico enteramente el siguiente apartado.

4.2.2. El discurso bisexual impuesto: estereotipos, mitos y estigmas

Como resultado de esta ausencia en el imaginario y su consecuente falta de reconocimiento, el propio sistema hegemónico impone un cierto discurso sobre la bisexualidad, construido a base de estereotipos y mitos, que trata de representar a las personas bisexuales de una forma completamente fallida y contradictoria en sí misma. De esta forma, crean una “imagen súper distorsionada”, en palabras de María, “de algo que, para empezar, no se concibe”. En este punto, reflexionamos sobre el contenido de ese discurso.

La bisexualidad como fase

Este es uno de los mitos seguramente más extendidos sobre la bisexualidad: la creencia de que es un periodo transitorio que finalizará cuando la persona resuelva su confusión, decida si le gustan los hombres o las mujeres, y descubra así su *verdadera* orientación (Kaplan, 1992, pág. 278). Esto se desprende directamente del hecho de que, como señala Aroa, “la bisexualidad no está en el discurso hegemónico” y, en consecuencia, la gente reacciona con frases como “pero te tendrás que decidir” o “realmente lo que estás pasando es una fase”. Patri también cuenta que esa fue la reacción de muchos de sus compañerxs del colegio, que siempre la habían visto con chicos.

Bisexuals are (...) accused of going through a “phase” (...) One they grow up (...) they will know which one they are. Until that time, they are waffling, floundering, vacillating, faking, posturing, or being misled by dangerous acquaintances. Bisexuality thus gets defined as intrinsically immature (...) and bisexuals are urged by many gays, as well as many straights, to put away childish things (Garber, 1995, pág. 352).

Esta identificación de la bisexualidad con la inmadurez lleva a la consideración de que es algo propio de las personas jóvenes (Domínguez Ruiz, 2017, pág. 87), que están todavía indecisas y confusas y tienen ganas de *experimentar*. En este sentido, algunas amigas de Valentina, cuando les contó que había empezado a salir con una chica y que estaba muy ilusionada, lo achacaron al hecho de que estaba de erasmus, acababa de terminar la relación con su novio después de cinco años y estaba “un poco cabra loca”. Esta “etapa inmadura”, según Worthen (2013, pág. 704; citada por Domínguez Ruiz, 2017, pág. 85), puede ser concebida como *transitoria* –la persona bisexual regresará a su “orientación original”–; o *transicional* –se convertirá en exclusiva a la orientación opuesta a la inicial³⁵–. La cuestión es universalizar la monosexualidad y negar la posibilidad de que la bisexualidad sea una forma de vida estable y madura, lo que constituye una forma clara de *supresión* (pág. 85), y se traduce en la *lectura monosexista* de todo comportamiento afectivo-sexual.

³⁵ En el siguiente apartado veremos cómo se concretan estas dos ideas en la bifobia hacia las mujeres.

Vicio, promiscuidad e infidelidad

Cuando propuse a mis compañeras identificar los estereotipos asociados a la bisexualidad, las palabras *viciosa* y *promiscua* fueron las más repetidas, pues son las primeras “que escuchas de todo el mundo”, dice Felisa. Muchas señalan además el carácter peyorativo asociado a estas palabras: “me da rabia sentirme ofendida cuando me llaman promiscua porque se puede ser. Pero no lo soy por el hecho de ser bi”, dice Esther.

El estigma del vicio lleva también a pensar en las personas bisexuales como infieles o incapaces de comprometerse y mantener relaciones a largo plazo. A Marta le viene a la mente la extendida idea de que lxs bisexuales “destrozan parejas y (...) rompen el corazón yéndose con un hombre o con una mujer”, como también afirma Garber (1995, pág. 21). “Es potencialmente peligrosa porque además es viciosa”, añade Marta. Esta concepción es la base de la *supresión activa* de Ault, pues infunde una desconfianza, sospecha e incluso temor hacia las personas bisexuales, que son vistas como irresponsables, lo que puede llevar a rechazar consciente y deliberadamente su compañía (Dechamps, 2012; citada por Domínguez Ruiz, 2017, pág. 93). Esto se materializa en todo tipo de faltas de respeto, burlas y comentarios relacionados con la falta de exigencia a la hora de ligar o de comprometernos, como si la bisexualidad implicase falta de criterio y atracción por todo el mundo (Domínguez Ruiz, 2017, pág. 94).

La presunción de infidelidad (Domínguez Ruiz, 2017, pág. 94) hace ver a las personas bisexuales como tendentes a formar relaciones no monógamas, a lo que se le aplica también una connotación negativa. Esta asociación llega al punto de confundir bisexualidad y poliamor como sinónimos (Ochs, 1996, pág. 227). A mí, por ejemplo, me ocurrió de manera muy clara cuando visité una librería LGTB de Madrid para preguntar por bibliografía sobre bisexualidad y me sugirieron varios títulos sobre poliamor sin haberlo mencionado.

La bisexualidad como natural e innata

Este mito proviene directamente de las primeras teorizaciones de la bisexualidad como estado originario y prediscursivo de la sexualidad humana, y no como posibilidad presente³⁶. Aunque puede reconocerse la parte positiva, afirmaciones como la de “todos

³⁶ Ver epígrafe 3.1.1.

en el fondo somos un poco bisexuales” pueden significar un obstáculo en la validación de la identidad bisexual en pie de igualdad con el resto de siglas (Domínguez Ruiz, 2017, pág. 84), al negar su carácter específico y, consecuentemente, la especificidad de su discriminación. Otra cuestión diferente, como señala Domínguez Ruiz (2017, pág. 85), sería distinguir entre la identidad bisexual a nivel político frente a una posible diversidad sexual incapacitada en la práctica por el peso del discurso monosexual.

La alternancia obligatoria

La concepción de la bisexualidad como combinación entre heterosexualidad y homosexualidad, fundada por estudios científicos como la *escala de Kinsey*³⁷, expande la creencia de que se trata de una atracción simultánea y al mismo nivel por hombres y mujeres (Domínguez Ruiz, 2017, pág. 93). “La gente piensa que te tienen que gustar 50/50, y no tiene por qué ser así”, dice Izarbe. También Aroa habla de esto, y dice que ha tenido que explicar muchas veces que aunque a ella en general le suelen gustar más chicos, también le gustan las chicas. A otras les sucede al contrario, y ninguna de ellas deja de ser bisexual.

Como consecuencia, existe una obligación más o menos explícita de demostrar esa atracción equilibrada y “alternar” el género de las parejas, porque mientras dejemos de hacerlo se nos desprovee de la aceptación de bisexualidad (Domínguez Ruiz, 2017, pág. 91). Es muy habitual, por ejemplo, que nos pregunten sobre nuestro “historial afectivo-sexual” (Domínguez Ruiz, 2017, pág. 92) para “comprobar” si *de verdad* somos bisexuales. A mí esta situación me pasó en un *Orgullo* en Madrid, cuando un chico que acababa de conocer me preguntó si era hetero, a lo que yo le contesté que bisexual. Era una de las primeras veces que me atreví a verbalizarlo, y su reacción fue de absoluta burla acompañada de todo un interrogatorio sobre mi vida sexual. Su conclusión, que me hizo saber mediante un perfecto *mansplaining*, fue que yo no era bisexual porque la proporción no le parecía equilibrada. Mis compañeras recuerdan comentarios similares, que se resumen rápidamente en la frase de “¿cómo lo sabes?”. Carla, por ejemplo, también sufre a menudo este cuestionamiento por parte de sus amigas lesbianas, que le dicen que si no

³⁷ Ver epígrafe 3.1.2.

se ha “comido un coño” no es bisexual: “Me tengo que justificar de manera cuantitativa experimental”, dice.

Aroa. Yo cuando descubrí que era bisexual y lo acepté, estaba en una relación cerrada con un chico. Y cuando salí del armario con mi hermano (...) me dijo: “¿pero lo has probado?”. Y le dije: “no”. “¿Y cómo lo sabes?”

Esther. ¿Y él cómo sabía que era hetero?

Efectivamente, esta exigencia de demostrar tu sexualidad no la viven las personas monosexuales, al menos no a este nivel. Si la mayoría de las personas asume una orientación sexual como propia antes de tener sus primeras experiencias sexuales explícitas, “la exigencia de este *currículum* carece de sentido más allá de la deslegitimación” (Domínguez Ruiz, 2017, págs. 92-93). Sin embargo, es un discurso que, por supuesto, interiorizamos y que puede ser origen de muchas inseguridades y disconformidades con respecto a nosotras mismas, como veremos en el siguiente capítulo.

La exigencia de la alternancia está también relacionada con la imposibilidad de leer la bisexualidad de manera inmediata, porque no existe como posibilidad en el imaginario. Así lo explica Irene:

Una pareja hetero u homo se lee según lo ves (...) instantáneamente. Pero una bisexual, salvo que tengas una relación abierta o poliamorosa, incluso aun teniéndola, no (...) Entonces tienes que estar confirmándolo constantemente.

Gibian (1992, pág. 5) resume este cuestionamiento específico de lxs bisexuales en la siguiente frase: no solo somos con quién nos acostamos, sino que también somos con quién nos acostamos *hoy*.

“Ser bi está de moda”

Inés e Izarbe, entre otras, identifican también este último mito:

Izarbe. Creo que hay mucha gente que piensa que es como por moda. Hay veces que lo digo, y me dicen: “ahora todo el mundo es bisexual”.

Inés. A mí también me lo han dicho, y digo: “a ver, que yo lo vea, ¿dónde?”.

Igual que ocurre con el feminismo, como observaba Amaia, se confunde mayor visibilidad con “estar de moda”, lo que constituye una forma clara de deslegitimar nuestra

identidad. De hecho, se entiende muy a menudo como una *consecuencia* de que el feminismo también *esté de moda* y “nos lave la cabeza”, como le dijeron a Felisa; o, en general, como algo propio de espacios progresistas o alternativos. Esther cuenta que su madre lo atribuyó a que había “empezado con el tema del feminismo” y se junta “con esa gente”; y a Marta, le dijeron que quizás estaba queriendo “ser muy alternativa” y se le había “ido de las manos el experimentar”.

4.2.3. Bifobia hacia las mujeres

Finalmente, he querido dedicar un apartado a reflexionar sobre las formas específicas que toma la bifobia hacia las mujeres, procedentes tanto desde la sociedad patriarcal y heterosexual como desde la propia comunidad LGTB en general, y el colectivo lésbico en particular.

Bifobia machista y heterosexualista

La forma más clara de bifobia hacia las mujeres es la *doble hipersexualización*, pues a la objetificación de las mujeres se le añade el extra de que somos bisexuales, como reflexiona Aroa. En este sentido, Isabel, Izarbe e Iciar observan que si la bisexualidad en las mujeres está “más aceptada” o es más visible, es porque cumple la fantasía del deseo masculino patriarcal de ver a dos chicas teniendo relaciones, y hace creer al hombre que tiene la posibilidad de introducirse. La palabra “trío” es precisamente la más ha salido en todas las entrevistas al proponer el tema del cruce entre bifobia y machismo. Prácticamente todas han tenido la experiencia de que les hayan propuesto un trío cuando las han visto besarse con una mujer en una discoteca; Marta dice, directamente, que no recuerda una situación en la que no se haya dado. A Valentina también le han sucedido varios episodios de este tipo, y dice que en cuanto dice que es bisexual ya “empiezan a mirarte diferente” porque les da morbo, y te lo hacen saber. “Sexualizan nuestra orientación hasta el punto de que es porno para ellos”, dice Violeta.

Además, cuando la hipersexualización se junta con el estereotipo de viciosa y promiscua, se asume que “estamos abiertas a tener sexo 24 horas al día”, como dice Alicia, y no contemplan que digamos que no a la oferta. Esto, por supuesto, tiene otra

cara: la promiscuidad está mucho más castigada socialmente en las mujeres que en los hombres, y una chica bisexual encaja en el modelo de la “mala mujer” que no sabe controlar sus impulsos, condenado por la moral católica, como observa María. A Izarbe le afecta esta visión, y siente que hay una idea en torno a ella de “la que le da a todo”.

Otra expresión de la hipersexualización es la que cuenta Cristina, cuando un chico con el que estaba quedando le dijo “siempre he querido liarme con una bisexual” al saber que ella lo era. También nos ha ocurrido que un hombre nos pregunte “cómo es follarse con una mujer”, cuando la duda real que hay detrás es “cómo es follarse con una mujer sin un hombre”. No te lo preguntan con sinceridad, sino que “se harían una paja”, dice Felisa. “Lo único que quieren es recrearlo en su cabeza” para “ponerse cachondos”, añade María.

La *bifobia machista* se expresa también en la idea de que, si empezamos una relación con una chica después de haber estado con chicos, nos estamos “volviendo lesbianas” por despecho, “porque un chico te ha decepcionado o no te ha follado bien”, dice Inés. Alicia, al respecto, relata la siguiente historia:

Una cosa que me han dicho mucho es que “te has vuelto bisexual y estás con una tía porque un tío te jodió y te pegaba”. No me “he vuelto bisexual”: soy bisexual y he llegado a esta deconstrucción por el motivo que sea. De esta manera están justificando la violencia de género mientras deslegitiman tu orientación sexual, y eso es bifobia y machismo que he sufrido y sufro (...) Mi familia piensa que estoy con una tía porque un tío me ha maltratado (...) y tengo otra compañera que ha sufrido violencia sexual y que también recibe ese discurso (...) Es horrible.

Finalmente, y en relación con la negación de la identidad bisexual, está el hecho de que no se tome en serio el amor entre mujeres, y de que, por lo tanto, muchos chicos no vean a las chicas como “competencia” –en esos términos– a nivel afectivo, como reflexiona Clau:

Tengo muchas amigas a las que sus novios les han dicho que si les pusieran los cuernos con una tía no les importaría tanto. Esa frase es el ejemplo perfecto de: “una tía para mí no es competencia, no se ajusta a mi nivel, y con quien tengo que competir es con otro macho como yo”.

“Se ve como una relación inferior (...) porque en su imaginario esa relación es erótica fantasmiosa”, dice Carla. Las experiencias con mujeres, desde este punto de vista, no serían más que un “capricho sexual”, en palabras de Emilia, que forma parte de esa fase de

experimentación que pasará: “acabaremos con un chico y ganará la heterosexualidad obligatoria”, dice Alicia. Carla cuenta que en varias ocasiones, cuando le ha comentado a un hombre que también le gustan las mujeres, estos han reaccionado diciendo que “con una tía nunca llegarías a tener una relación”. Carolina lo achaca a que “nos han enseñado que las mujeres son amigas”, y confundimos la afectividad con amistad, lo que afecta también a las dificultades que nosotras mismas tenemos para identificar nuestros sentimientos, como veremos en el siguiente capítulo. Violeta también experimentó este cuestionamiento cuando le contó a su madre que había terminado con su novia:

Me dijo: “es que yo creo que erais más bien amigas, ¿no?” Y yo: “claro, sales dos años con una persona y es lo que pasa” (...) Hasta ese punto llega el nivel de negación o la necesidad de mi madre de decir: “es que quiero que seas hetero, y esto era una confusión momentánea de DOS AÑOS que has tenido en tu vida”.

Bifobia desde el colectivo lésbico

Una de las especificidades de la bifobia, como recalca Violeta, es el hecho de que a menudo se dé dentro del propio colectivo LGTB. Desde este lado, la bisexualidad es vista a menudo como fase en el proceso de *salir del armario* como homosexual (Garber, 1995, pág. 28), como un *escudo* estratégico para reducir los riesgos de definirse homosexual directamente, como si fuera menos estigmatizada y más aceptada (Domínguez Ruiz, 2017, págs. 85-86). Tiene que ver con la *incorporación* de la que hablaba Ault (1995, págs. 208-209)³⁸.

Una fuente (...) de desconfianza hacia la bisexualidad por parte de lesbianas y gays es que consideran que las personas que se declaran bisexuales es porque aún no se aceptan plenamente como homosexuales (...) Se parte de que es imposible que la bisexualidad sea una condición estable (...) Se sostiene, pues, una visión de la bisexualidad como una etapa de desconcierto, que acaba cuando ya te “organizas”, te “defines” (...) Mientras tanto, esta falta de “organización” o “definición” puede producir recelo (Coll-Planas, 2010, pág. 234).

En otras palabras, se niega la posibilidad de la bisexualidad como orientación en sí misma al acusarnos de que la utilizamos para mantener el *privilegio heterosexual* (Young, 1992,

³⁸ Ver epígrafe 4.2.1.

pág. 80). Es habitual, de hecho, el reproche del *pase* heterosexual bajo el que podemos *escondernos*, basado en la creencia de que nuestra situación es más fácil porque, supuestamente, no tenemos por qué *salir del armario* y podemos vivir como heterosexuales sin enfrentarnos a los conflictos y riesgos que supone ser lesbiana *full time* (Coll-Planas, 2010, pág. 234). Por supuesto que la heterosexualidad –o la lectura heterosexual– es un privilegio, pero es necesario también problematizarlo, pues constituye una exposición a la violencia, como dice Alicia, que no deja de ser arriesgada (Jackson & Scott, 1998, pág. 17). Así lo ve también Laura:

Es verdad (...) yo voy con un hombre por la calle y no me van a discriminar. O puedo contarle a mi abuela que tengo novio, y no me va a pasar absolutamente nada. Pero que (...) se me lea cishetero no es que yo me sienta cishetero. Y (...) aunque esto me dé un privilegio, en la otra cara de la moneda me impide autorreconocerme como bisexual en ese refugio de cishetero. Entonces, no es solo un privilegio y punto, es que hay que desengranar eso, y eso puede ser una discriminación completamente específica (...) a las personas bisexuales.

Lo resume como una “política de la sospecha continua hacia las bisexuales” que se da en los propios colectivos, y que vivió en primera persona recientemente durante la preparación del *Orgullo crítico* de Granada, donde se sintió juzgada por *parecer hetero*, lo que le hizo a ella misma y a otras compañeras bisexuales incluso plantearse si merecían estar en ese espacio³⁹. “Cuando se elaboró el manifiesto (...) no quisieron meter la bisexualidad como identidad no normativa” por considerar que no era “lo suficientemente crítica”. Esto conecta también con la creencia de que las personas bisexuales tienen menos que aportar a la comunidad y están menos comprometidos con ella (Ochs, 1996, pág. 228).

Concretamente, desde el lesbianismo hay todo un discurso negativo de invalidación y estereotipos construido para afirmar su identidad y afianzar los límites de su comunidad política mediante la exclusión y el silenciamiento de las bisexuales, a las que en ocasiones se etiqueta como cómplices del patriarcado. Carolina, por ejemplo, recuerda pintadas que se hicieron en Granada el 8M con mensajes como “no te acuestes con el enemigo”, que culpabilizan a las mujeres heteros y bis de que el patriarcado siga vigente. Carla sufre a menudo esta bifobia por parte de sus amigas lesbianas, que le etiquetan como la “heteroheroína”, la que “viene a confundir” o “la que calienta mucho pero

³⁹ En el siguiente capítulo profundizamos sobre la *bifobia interiorizada*.

luego nada”. “No me puedo declarar bisexual porque cada vez que lo digo salen con la coña de: “anda, con lo que te gustan a ti los penes”, cuenta, con la transfobia que también hay detrás de este tipo de afirmaciones. A Felisa la han intentado “empujar a que sea lesbiana”, y ha recibido comentarios del tipo de “¿otra vez has caído?” cuando se ha acostado con hombres. De este modo, la hostilidad hacia las mujeres bisexuales perpetúa el dualismo que separa estrictamente la heterosexualidad del lesbianismo, sin reconocer otro tipo de orientaciones (Ault, 1995, págs. 204-208). Esther y Marta cuentan que precisamente uno de los espacios donde más bifobia han vivido fue en un encuentro *Alianza Bibollo* al que fueron en Madrid. Marta dice que lo pasaron fatal, y que al salir comentaron entre todas las bis que había sido “horrible” y se habían sentido muy incómodas. “Estuvimos ahí dos horas, y fueron dos horas de insultos continuos, sin que ellas [las lesbianas] entendiesen que eran insultos”, comenta Esther. Frente a esto, Inés y María, aunque sí se han sentido cuestionadas por parte de lesbianas en algún momento, no se lo toman como algo “agresivo”. “Siempre me lo he tomado a buenas porque creo que forma parte de visibilizarse”, dice Inés.

Dentro del lesbianismo también está muy presente la imagen de las bisexuales como potenciales *traidoras* que dejarán a su novia por un hombre, que alimenta las actitudes de desconfianza y de incluso *supresión activa*. Este mito, además, convive contradictoriamente con el de que la bisexualidad es una *tapadera* del verdadero lesbianismo.

Por último, también conversamos sobre los más o menos explícitos códigos estéticos lésbicos y la *marginalización* hacia las bisexuales que en ocasiones resulta de ellos. Valentina, por ejemplo, comparte lo siguiente:

Estaba en Madrid en una fiesta en un espacio okupado con una amiga. La sala donde hacían el concierto era pequeña y estábamos más gente de la que debíamos, entonces empezaron a decidir quién podía entrar y quién no (...) según cuánto parecías homosexual. A una amiga de mi amiga que tenía el pelo corto la dejaron entrar (...) Y a mí me echaron, me dijeron: “se ve que tú no eres del colectivo”.

Laura ve precisamente en la apariencia uno de los motivos por los a menudo se sospecha de las bisexuales en espacios políticos: “¿por qué tener el pelo largo hace que se te vea como heterosexual?”. Claudia le da la vuelta en cierta manera y señala la parte positiva de que “no haya estereotipos asociados en cuanto a la manera de vestirse”, que hace de la

bisexualidad una identidad más abierta, compleja y diversa, aunque admite que es también causa y efecto de nuestra invisibilidad.

4.3. De la auto-ilegibilidad a la indecibilidad

Las mujeres bisexuales, como efecto de la ausencia de nuestra sexualidad en el discurso y de su consecuente *ilegibilidad*, escuchamos constantemente que nuestros deseos no son posibles (Hutchins, 1996, pág. 240) y que nuestra identidad no tiene sentido, y recibimos toda esa cantidad de mensajes estereotipados y deslegitimadores que inevitablemente interiorizamos. En consecuencia, nos enfrentamos a diversas dificultades en nuestro proceso de construcción de identidad, que repercuten también en nuestro estado de ánimo, nuestra autoestima y, en general, en la percepción que tenemos de nosotras mismas. Dicho de otro modo, percibimos nuestra “identidad sexual dentro de un conjunto de opciones establecidas” por esa “red de discursos” que establece las dicotomías sobre el género y la sexualidad (Spargo, 1999, pág. 66), y si no estamos dentro de ellas, no somos capaces de encontrar nuestro *hogar*⁴⁰: vivimos con la sensación de existir en dos mundos diferentes y, al mismo tiempo, de no adecuarnos completamente a ninguno (Ochs, 1996, pág. 233), porque “el sistema nos está diciendo que nos posicionemos”, como observa Alicia. En definitiva, no podemos *leernos*, *decirnos* ni *narrarnos*.

4.3.1. Dificultades para *leerse*: bifobia interiorizada

La recepción e interiorización del discurso bifóbico tiene un impacto psicológico y emocional en nosotras, resultado de la frustración de no ser capaces de *leernos*, de entender nuestros sentimientos y deseos y de reconocernos en una identidad, porque el sistema no nos proporciona las herramientas conceptuales necesarias para ello al colocar la bisexualidad fuera de los márgenes del discurso. “Nunca me lo había planteado porque la sociedad nunca había querido que me lo planteara”, dice Cristina.

There’s no model, nothing to point to in our common cultural background that supports or even explains what it feels like to fall in lust or love or both with women and men.

⁴⁰ Tomo la metáfora que emplea Udis-Kessler (1992).

What do you do in high school when you like girls and boys? What do you do in a workplace when you talk about your past romantic fiascos and the pronoun-soup gets a little too confusing? (Weise, 1992, pág. x).

Por ello, la categoría *bisexual* muy raramente es la primera con la que nos identificamos, sino que muy a menudo vivimos todo un proceso de cuestionamiento interno que nos hace movernos de un lado a otro del dualismo hetero/homo sin encontrarnos en él. Rust (1995, pág. 66, 78) afirma que esos habituales cambios de identidad a menudo vistos como prueba de nuestra inestabilidad e inmadurez se deberían interpretar como un estado de por sí *maduro* y legítimo de fluidez. Irene lo expresa así: “No hay (...) una categoría para identificarte tú misma. Antes de salir del armario pasas por una fase de “seré tal, seré cual, estaré confusa, seré hetero, seré lesbiana...”. Patri, por ejemplo, cuando aceptó que le gustaban las mujeres se definió como lesbiana y negó su atracción a los hombres. “Me da cuenta de que era bifóbica conmigo misma porque estaba rechazando el hecho de que me pudiesen gustar dos sexos”. En la misma línea, Icíar y Marta relatan así su proceso:

Icíar. Es una identidad de la que me he apropiado con plena seguridad muy recientemente, pero yo sabía desde los 16 que también me gustaban las mujeres (...) Pero no me sentía con la legitimidad, decía: “hasta que no esté con una persona y yo lo compruebe, no puedo decir que soy bisexual” (...) Este año ha sido el que he empezado a acostarme con mujeres, cuando he vivido mi proceso de salir del armario con más potencia, de cambio de prácticas sobre todo, y tuve un momento de: “corto con los hombres radicalmente y me siento lesbiana”. Sé que no lo soy, pero (...) tenía necesidad de decir eso, y me empoderaba mucho más, me sentía mucho más arropada y fuerte desde ahí (...) Ahora ya me estoy relajando y digo: soy bisexual y tiene toda la legitimidad del mundo.

Marta. Yo salté a la identidad bollo (...) porque no existía para mí la identidad bisexual (...) Entonces dije: ¿dónde me meto para sentirme un poco fuerte? Porque necesito un colectivo. Pues me identifico como bollo. (...) Pero pensaba: “me siento una farsante dentro del colectivo que me podría apoyar”. Mis compañeras no se creen mi historia porque he estado con hombres. Entonces no me leen como bollo, no me leo como bollo: esto es una farsa.

Además, el hecho de que “*nos demos cuenta de*” o “*descubramos*” que somos bisexuales en un momento dado –son las expresiones que utilizan casi todas–, indica que no es la norma y que hemos pasado un proceso más o menos largo de autorreflexión para llegar a ello. Violeta observa que

las personas bi muy a menudo salen del armario más tarde en la vida. Las personas monosexuales (...) en la adolescencia o así, nosotras, en general, de los 20 para delante, a veces incluso más tarde. Es más común por el hecho de que has tenido que hacer mucho más proceso mental tú, te has tenido que ilustrar tú de todo, meterte en activismos (...) aprender a justificarte... Porque la gente te mete en otros armarios, ya sea el hetero o el homo.

La bifobia interiorizada funciona como instrumento de aislamiento, deslegitimación y desempoderamiento para nosotras (Ochs, 1996, pág. 232), al obligarnos continuamente a cuestionarnos nuestra propia sexualidad, hasta el punto de auto-invalidarnos, con todo el impacto psicológico que ello conlleva. Felisa, por ejemplo, dice que la primera y la principal bifobia que ha experimentado ha sido consigo misma: “he sido la primera a la que le ha costado admitir que me gustan las dos cosas”; y muchas, como Marta, comentan la fase de negación que pasaron, en términos de “esto no me puede estar pasando”, “no tiene sentido”. Esto se relaciona directamente con la dificultad de identificar los sentimientos hacia las mujeres más allá de la amistad, como comentaba Carolina. Iciár recuerda el comentario que le hizo a su amiga sobre la primera mujer que le gustó: “si fuera un hombre estaría con ella” (...) ¿Qué necesidad tengo yo de cambiarme de sexo para asumir que me gusta? (...) Haciendo esta relectura distinta veo que he maquillado muchas cosas que no había sabido colocar”. Marta también ha experimentado una sensación similar:

Ahora reconozco que he sentido deseo hacia otras mujeres desde primaria. Lo que pasa es que ese deseo yo sé que no he sabido que era tal hasta la universidad (...) porque siempre estaba la presión social de los novios, de tener que liarte con tíos. Entonces nunca había espacio para eso, siempre era de una manera muy platónica, de admiración, la amistad, que son cosas que embalsaman un poco el deseo.

Alicia cuenta que lo pasó muy mal negándose a sí misma su bisexualidad, lo que llevó a cortar la relación con una chica de la que se estaba enamorando, y tras lo que cayó en depresión:

Después de dos meses con la misma tía, sin liarme con otra persona (...) yo seguía diciendo que eso (...) se iba a acabar. Estaba haciéndole daño a ella y más a mí misma, porque no me estaba aceptando una mierda (...) Yo decía: “¿cómo me voy a enamorar de una mujer?”

Quizás el mito más interiorizado es el de la *alternancia obligatoria*: muchas, en ocasiones, no nos sentimos con la legitimidad de decirnos bisexuales y no conseguimos identificarnos como tal si no hemos “salido con múltiples géneros”, como le ocurría a Violeta cuando todavía no había estado con ninguna mujer. Amaia admite que incluso ella misma ha dudado de la bisexualidad de otras chicas por este motivo, y se siente mal por ello. Incluso habiendo tenido experiencias con personas de diferentes géneros, la exigencia de esa alternancia nos hace dudar de nuestra identidad a la mínima que nos estabilizamos en una relación, sobre todo si es monógama. Este es uno de los motivos por los que Laura se ha cuestionado mucho, porque no ha vuelto a estar con una chica desde que empezó con su último novio hace cinco años. Esto tiene que ver con el mito de que para ser bisexual te tienen que atraer los hombres y las mujeres por igual, y cuando no nos ocurre, de nuevo, volvemos a cuestionar si esa es nuestra identidad. Inés se lo ha preguntado varias veces:

Quizás al haberlo descubierto tarde pienso que igual es una cosa, no pasajera, pero sí más débil que con los hombres, porque para que me haya tardado tanto en llegar una tía que me atraiga al mismo nivel que un hombre, igual es que esto es una cosa más puntual... Como si fuera una especie de excepción a mi heterosexualidad. Y me digo: “tía no”, “que no tiene por qué ser siempre 50/50” (...) “que igual es que no te sabías leer”. Pero sí, he pensado: “¿me merezco decir que soy bisexual?”.

A Amaia, al contrario, le suelen gustar más chicas que chicos, y dice que hasta que no le atrae un hombre no vuelve a decir: “vale, soy bisexual”. “Se me va disipando y pienso: bollera”. A Claudia le pasa algo similar:

Yo eso lo vivo un poco como autoexigencia y es una movida que tengo que trabajar (...) Desde que me identifiqué como bisexual no he vuelto a estar con un tío porque visceralmente no me ha apetecido. Y sí que he pensado bastante: “a lo mejor no soy bisexual”. Pero luego pienso en los tíos con los que he estado súper cómoda, que también he tenido sentimientos fuertes hacia ellos, que me ponían cachonda, y por respeto a mi yo del pasado y a mi yo del futuro, me siento cómoda con la etiqueta de bisexual. Pero es verdad que es algo que pienso bastante a diario.

4.3.2. Dificultades para *decirse: salir del armario* como bisexual

De los problemas para *leer* la bisexualidad y *leernos* a nosotras mismas derivan también las dificultades para nombrarnos. En otras palabras, la bisexualidad no solo es *ilegible*, sino también *indecible*: es muy difícil asumir públicamente una identidad no reconocida y estigmatizada. Como mujeres y bisexuales nos encontramos en una situación de “mutismo sociocultural” (del Valle, 1991, pág. 41): hemos sido silenciadas por el discurso hegemónico, que nos ha arrebatado nuestro “lugar de enunciación” (Spivak, 2003 [1988]) y negado toda posibilidad de “crear nuestras propias categorías”, y por lo tanto, “de hablar” –de decirnos– “si no es en sus propios términos” (Wittig, 2006 [1992], pág. 49).

The power of define is (...) a potent political tool, and when people or groups are stripped of that tool because other with the power to do so have appropriated it in their own interest, what has taken place is an oppressive act of silencing (Young, 1992, pág. 76).

De nuevo, solo si identificamos el monosexismo como parte del discurso hegemónico que coloca la bisexualidad fuera de sí, así como todo el conjunto de estereotipos que infunde sobre esta, seremos capaces de comprender las dificultades específicas de *salir del armario* como bisexuales:

Uncertainty about how to interpret concurrent sexual attractions to both women and men; alienation, feeling different from heterosexuals and (...) lesbians; isolation, not knowing other bisexual women or men and feeling the lack of a sense of community; self-acceptance, dealing with external and internalized biphobia; and apprehension about the impact of disclosing bisexual attractions, behavior and identity in (...) relationships (Fox, 1996, pág. 29).

Como ya hemos mencionado, existe el falso mito de que nombrarse bisexual es una estrategia de protección que emplea quien no es lo suficientemente valiente como para renunciar completamente al *privilegio heterosexual* y asumir todos los costes de proclamar una identidad homosexual de forma permanente. *Salir del armario* como bisexual no es más fácil: es incluso más incomprensible porque su lugar en el discurso es todavía más marginal. Siguiendo a Fox (1996, págs. 33-34), las personas bisexuales compartimos con las gays y lesbianas la necesidad de validar nuestras atracciones homosexuales en un sistema de heterosexualidad obligatoria; pero debemos, al mismo

tiempo, reivindicar la coexistencia con los deseos heterosexuales en un sistema que no admite esta compatibilidad. Marta, por ejemplo, lo expresa así:

Creo que si hubiera salido del armario como lesbiana (...) la gente habría dicho: “vale, es bollo”, punto. Y ahí se va a quedar. No vamos a tener que trabajarnos en un futuro que Marta esté con un tío, o con una tía o vete tú a saber. Me parece que lo que tiene de específico es que no es una noticia que te den en un momento y tú puedas decir: “vale, lo archivo”. Sino que hoy vienes con esto y mañana vas a venir con otra cosa.

En la misma línea, Inés cuenta que su madre reaccionó con mucho extrañamiento: siempre había llevado a chicos a casa y no se esperaba que un día pudiera llevar a una chica. “Asumías que yo era hetero y por eso te choca”, responde. La madre de Claudia le mostró el mismo desconcierto: “tienes que ser una cosa o la otra, entiendo que hayas estado sufriendo hasta ahora o que sea una amiga y estás probando, pero las dos cosas biológicamente no son posibles”, le dijo. Carla atribuye esta incomprensión a la incidencia del binarismo heterosexual/homosexual en nuestro imaginario: “Está la norma, que es la heterosexualidad, y leemos la homosexualidad como lo que se contrapone a la norma (...) Si no eres hetero lo que te ha tocado es ser homosexual”, y no hay más opciones fuera de este esquema.

4.3.3. El silencio como (ausencia de) discurso compartido

La especificidad de *salir del armario* como bisexual radica, precisamente, en la necesidad de anunciar activamente la etiqueta para evitar que se nos *lea* a través de otra, es decir, para combatir la inevitable *lectura monosexista* de nuestras identidades. El problema es que no encontramos –porque no existen dentro del discurso– las palabras adecuadas para decir quiénes somos y qué nos caracteriza (Weise, 1992, pág. xv), como le ocurre a Felisa:

No me gusta decirlo, porque cómo lo digo, cómo lo expreso. A lo mejor me preguntan y yo si estoy con una chica prefiero decir “me gustan las mujeres”, o “me gustan los hombres”, pero tengo que estar muy cómoda para yo decir: me gustan las dos.

No obstante, si permanecemos en silencio, estamos expuestas a una interpretación –*lectura*– errónea, y a la consecuente invisibilidad e incluso percepción de que no existimos en absoluto. En este sentido, si el *armario* es un continuo en la vida de las

personas no heterosexuales (Sedgwick, 1998 [1990]), “porque tienes que salir con cada entorno que tienes, no sales una vez y ya está”, como observa Inés; esta tensión por salir o no salir puede ser incluso más fuerte en el caso de las personas bisexuales a causa de nuestra *ilegibilidad*. Tenemos el peso de tener que tomar constantemente la decisión de cómo y cuándo salir y a qué costo (Ochs, 1996, pág. 220). Pero, ¿de qué depende esa decisión?

La falta de referentes

La disponibilidad de referentes es crucial para lograr *leerse* y *decirse*, y las personas bisexuales carecemos en gran medida de ellos, a diferencia de los colectivos gay y lésbico (Fox, 1996, pág. 29). Sin la posibilidad de ese reconocimiento mutuo, validar la propia identidad, proclamarla abiertamente, reivindicar nuestra legítima existencia y enfrentarnos al discurso hegemónico es mucho más complicado. Todas coincidimos en que hemos echado muy en falta esos referentes y que nuestro proceso de construcción de la identidad habría sido mucho más fácil si hubiésemos contado con ellos desde la infancia.

Muchas nos hemos dado cuenta más adelante de que no es que esas personas no existieran, sino que estaban completamente invisibilizadas y que incluso nos los habían ocultado deliberadamente. A Alicia, por ejemplo, su madre no le contó que una de sus amigas de siempre es bisexual hasta que no salió del armario con ella: “¿Y por qué no me lo has contado antes? (...) Me habría costado menos”, se pregunta. Esther reflexiona sobre la misma cuestión:

Yo tenía una profesora de primaria que tenía novia, también en la academia de baile había un montón de gente del colectivo y a mí nadie me lo dijo (...) Creo que toda la sociedad y las familias, aunque sean muy progres, nos han metido en esa burbujita, que si tienes un poquito de curiosidad e iniciativa propia te la explotas. Pero hay gente que no la tiene y que sufre mucho y se culpa (...) Y eso a mí me ha pasado, explotarme la burbuja y verme con todos esos estereotipos, y ahora me toca a mí trabajármelo porque nadie me ha enseñado cómo hacerlo. No me han hablado nunca de diferentes orientaciones sexuales cuando las tenía a mi alrededor.

Irene también dice que a pesar de haber ido “a un cole público muy de izquierdas (...) todo el mundo era hetero”. En la universidad se encontró con un ambiente “mucho más rico (...) y variado, con gente fuera del armario”, y pasados unos años, cuando retomó el contacto con compañerxs del instituto se sorprendió al saber que alrededor del “70% eran LGTB”. “Estábamos todos faltos de referentes”. Yo tengo una sensación similar al mirar hacia esa época y recordar que no existía en nuestros pensamientos ni conversaciones la más mínima posibilidad de que mis *ligues* o los de mis amigas, o las personas que nos gustaban, no fueran chicos. Me sorprendí también muy gratamente con la cantidad de mensajes que recibí de chicas bisexuales de Jaca interesadas en participar en las entrevistas⁴¹. “¿Han crecido ahora o es que yo no lo veía antes?”, se preguntaba Irene. Supongo que un poco de las dos cosas: no teníamos las herramientas ni para *leerlo* en otras personas ni para *autoleernos*.

En este aspecto, los contextos adquieren más importancia que nunca. Según Adam (1978, pág. 123; citado por Weeks, 1985, pág. 304) la concentración geográfica es una de las condiciones necesarias para que sea posible la generación de un sentimiento de comunidad, y las que hemos crecido en pueblos o ciudades pequeñas reconocemos nuestra mayor dificultad para decirnos bisexuales cuando volvemos a ellas aunque en otros contextos estemos fuera del armario. Es lo que le ocurre a Amaia:

Jaca (...) es una ciudad tan pequeña, se conoce tanta gente, y es tan cotilleo, que sin hacer nada ya me siento observada (...) Si estoy en otra ciudad, de Huesca para abajo, cambia mucho. Voy por la calle y me siento anónima, entonces me da igual. Por ejemplo, si hicieran fiesta del orgullo en Huesca, en Granada, iría bien a gusto. Aquí, uf, me sentiría señalada.

Ni Amaia ni ninguna de las chicas de Jaca, entre las que me incluyo, nos reconocimos como bisexuales hasta que no nos mudamos a otra ciudad, y en general, casi todas lo hicieron en el contexto universitario. En Madrid, por ejemplo, existen ciertos recursos a los que acudir para crear estas redes necesarias para reconocerse y vivir positivamente la identidad, aunque varias de las que han crecido en esta ciudad tampoco los conocieron hasta que salieron de sus barrios. Carolina, Patri e Isabel, entre otras, que durante la adolescencia creyeron identificar sensaciones de atracción hacia otras chicas, se lo negaron durante mucho tiempo a partir de comentarios bifóbicos de amigas cercanas,

⁴¹ Lamentablemente, no todas ellas pudieron venir al encuentro por complicaciones de disponibilidad.

hasta que cambiaron de contexto, abrieron sus círculos y conocieron referentes, reales o ficticios. “Recuerdo decirle a mis amigas que me encantaría probar con una chica porque creía que me gustaban. Y una decirme que si lo hacía me dejaban de hablar. Y lo dejé pasar hasta que vi *La vida de Adele*”, cuenta Patri. A Carolina le ocurrió lo mismo, y explica que para ella fue determinante el hecho de que casi todas sus compañeras de su primer colectivo activista fueran bisexuales.

Irene, Violeta y María también advierten que la *ilegibilidad* de la bisexualidad ha llevado, en ocasiones, a la “apropiación” de personajes “que era evidente en sus libros, en su arte, en su vida (...) que no eran ni hetero, ni gays ni lesbianas”, dice Violeta, por parte de otros colectivos, y que podrían haber servido de referentes para nosotras. Freddie Mercury, Oscar Wilde, Gloria Fuertes, Federico García Lorca o Frida Kahlo son algunos de los nombres que salen.

Emociones colectivas

Como ya he sugerido al inicio, en este trabajo he querido conceder un lugar central a la experiencia emocional, y alejarme de la “presunción de interioridad” difundida por la disciplina psicológica que privatiza las emociones e ignora su dimensión colectiva (Ahmed, 2015 [2004], págs. 31, 38). “Cuando nombramos una emoción no estamos únicamente nombrando algo que existe *aquí dentro*” (pág. 39), sino que lo emocional también es político: funciona como elemento regulador de la realidad y la norma social. El discurso hegemónico patriarcal, heterosexual y monosexual emplea las emociones como instrumentos de poder: nos moldea a través de ellas para que interioricemos la norma (pág. 225) y sintamos algún tipo de malestar si no lo hacemos. En palabras de Ahmed (pág. 224), lo *queer* –en este caso, ser mujer bisexual– implica una vida emocional específica: la incapacidad para habitar ideal heterosexual hace que nos surjan unos determinados sentimientos, que hemos tratado de identificar entre todas.

En primer lugar, sentimos *dolor* porque la bifobia hace daño, especialmente si viene desde personas o grupos de los que esperábamos comprensión y cuidado, como señalan Violeta, Marta o Valentina. Nos duele porque algo nos ofende, y dicha ofensa no es comprendida si no se cuestiona el discurso monosexista que la avala. Como apunta Ahmed (2015 [2004], pág. 61), el dolor se puede vivir en solitario, pero nunca es privado: “está ligado a la experiencia de ser con los demás”, es decir, nos empuja a unirnos a

determinadas personas que comparten y comprenden nuestro dolor y a distanciarnos de otras que nos lo provocan. Marta, por ejemplo, dice que una manera de cuidarse es “limitando ciertas relaciones” que puedan causarle algún tipo de daño, como con hombres que no sean aliados feministas.

No obstante, cuando pregunté por las emociones que las habían acompañado en sus procesos de identificación como bisexuales y de *salida del armario*, la palabra que más se repitió fue *miedo*. El miedo tiene que ver con el dolor en la medida en que “implica una anticipación” a este, es una reacción a una amenaza de violencia que puede identificarse (Ahmed, págs. 108, 109, 115, 116). Beatriz lo define precisamente como “un sentimiento básico de supervivencia”, de protección, donde la amenaza sería la bifobia – o lesbofobia–, concretada en una posible reacción violenta al *salir del armario*, como teme Felisa que ocurrirá si lo dice a su familia. Todas hablan de ese “miedo al rechazo” porque son conscientes de la incompreensión que puede generar y de todos los estereotipos negativos que hay asociados. Beatriz teme “no ser aceptada” por su familia y poner en riesgo una relación que ahora es muy buena.

Felisa y Beatriz, entre otras, reconocen que el miedo es mayor en el pueblo, porque la amenaza es mayor: “En Granada es más fácil, porque hay mucha gente súper abierta de mente”, pero ahí “no hay un concepto bueno de lo que es la bisexualidad”, “me van a juzgar”, dice Beatriz. Lo mismo sienten Amaia e Inés respecto a Jaca. Laura admite que también hay parte de “miedo a perder ciertos privilegios que te vienen por seguir la norma”; y Emilia tiene un miedo algo diferente: reconoce que teme interiorizar las dudas externas que hay en torno a la bisexualidad y perder la seguridad que tiene en sí misma y en su forma de vivir la sexualidad.

Otra de las emociones básicas en la regulación de la norma es la *vergüenza*, que en palabras de Ahmed (pág. 170), es el “sentimiento de domesticación”, uno de los dispositivos fundamentales para la reproducción de la subalternidad. Como reflexiona Elena Casado⁴², nos da vergüenza lo que nos desvincula de la norma, lo que nos estigmatiza, porque se sale de los esquemas que ordenan nuestro imaginario de lo “aceptable” e “inaceptable”. Tenemos vergüenza cuando sentimos que cumplimos alguno de los estereotipos asociados a la bisexualidad: a Izarbe, por ejemplo, le pasa con el de la promiscuidad.

⁴² Estas ideas las recogí en forma de apuntes en una de las clases que nos dio en el máster.

Podemos avergonzarnos (...) de nuestros deseos queer, que se alejan de la “forma” de la familia nuclear amorosa (...) El sujeto queer adopta el “desagrado” como propio, sintiéndose mal por haberle fallado a las personas amadas. La vergüenza afianza la forma de familia asignando el origen del mal sentimiento a quienes no han seguido dicha forma (...) Algunas identidades son estigmatizadas (...) dentro del orden social, de modo que al asumirlas, el sujeto adopta una vida que los demás leen como vergonzosa (Ahmed, 2015 [2004], pág. 170).

La confusión derivada de la *autoilegibilidad* también ha llevado a algunas a sentir vergüenza por ello, como le ha ocurrido a Irene: “He pasado vergüenza de decirme: decídate ya porque no es normal que la gente lo tenga claro (...) y tú estés todavía así”, lo que también le ha hecho preferir que en ciertos ambientes se le leyera como lesbiana, igual que Esther. Por supuesto, esa sensación de confusión y de no pertenencia, y la frustración derivada de ello, son también de las emociones más sentidas por las mujeres bisexuales.

Además de la vergüenza de ser bisexual, paradójicamente, opera también la vergüenza de *no ser lo suficientemente bisexual* como para apropiarnos de esa identidad y de sus espacios de resistencia, como le ocurría a Laura en el contexto del Orgullo crítico, o a mí misma haciendo este TFM. En esta línea, Laura identifica también una sensación de vergüenza que ha sentido en encuentros sexuales con chicas lesbianas: “no lo voy a hacer bien, no soy lo suficientemente lesbiana, mi bisexualidad no me deja follar bien”.

Otra de las palabras que salió en varias ocasiones fue *pereza*. Yo comparto ese sentimiento: siento pereza cuando no tengo miedo de una reacción negativa, pero sé que va a ser una noticia “sorprendente” y no tengo ganas de lidiar con esa reacción, como le pasa también a Carla. Yo lo he notado cuando otrxs amigxs han salido del armario y se ha vivido de esta manera, incluso con paternalismo escondido en frases como “qué bien, me alegro un montón por ti”. Se trata de un sentimiento que nos frena de dar explicaciones que no sentimos que debemos dar, como dice Aroa, y de ahorrarnos discusiones y conversaciones que no van a llegar a nada positivo, como observa May, sobre todo en determinados entornos o con determinadas personas de las que no esperamos la suficiente empatía. Así lo ve también Valentina: “me da pereza, si estoy fuera tomándome una cerveza quiero disfrutar. Y sé que si sale este tema no voy a poder disfrutar. Y no siempre tengo ganas de hacer cruzadas”. Ahmed (2015 [2004], pág. 226) lo define como *cansancio*: nos cansamos de “estar corrigiendo y de desviar el tema (...) Esos momentos

de interpelación se repiten con el tiempo y pueden vivirse como una herida”, como algo doloroso por acumulación de golpes pequeños.

Marta señala que el “sesgo de género” que tenemos al “identificar las emociones” le impedían ver “lo enfadada que estaba”: “me salían mogollón de emociones paralelas, como tristeza, vacío, o incluso ansiedad, o un sentimiento de soledad muy grande. Cuando la raíz, la emoción grande que estaba ahí era enfado, pero para mí por lo menos ha sido una emoción negada” por la educación que nos dice que las niñas no nos podemos enfadar. Violeta, en la misma línea, explica que experimentó un cambio en sus emociones en el momento en que fue capaz de identificarse como bisexual, y pudo transformar la tristeza y confusión en rabia e indignación: “emociones más constructivas” y útiles a nivel político.

No obstante, como dice Esther, también surgen emociones positivas cuando estamos con personas con las que nos podemos identificar y sentimos que no nos van a juzgar. En esas situaciones nos sentimos más cómodas que nunca, seguras de nosotras mismas, aliviadas, comprendidas, felices; lo que permite el empoderamiento y la aparición del sentimiento de *orgullo*, clave también tanto personal como políticamente. Yo lo he sentido haciendo este trabajo con mis compañeras, con quienes sabía que podía hablar de ello con total tranquilidad.

En definitiva, todas estas emociones intervienen en la decisión de decirlo o no decirlo: “que yo no le cuente a mi abuela que soy bisexual tiene que ver con el miedo, la vergüenza y el estigma”, dice Laura. Ahí radica precisamente el mecanismo de regulación de la norma hetero y monosexual, cuyo objetivo es mantener la identidad y la experiencia bisexual en silencio.

El silencio como estrategia de autocuidado

Como hemos visto, si la decisión de salir o no del armario es una constante en la vida social de todas las personas no heterosexuales, esta presión se intensifica aún más si cabe en nosotras, pues sentimos la obligación de *salir* explícitamente como bisexuales si queremos que se nos lea como tal, como reflexiona muy acertadamente Irene:

Tienes que salir del armario sí o sí (...) no vale con decir: “esta es mi pareja” (...) Creo que, salvo personas como amigos y familia cercana, al resto de gente no he salido como

bisexual porque no me da la gana tener que contar mi sexualidad. Si estoy con alguien sí, lo digo, sea hombre o mujer. Pero no tengo que dar más explicaciones (...) Entonces, por una parte, me guardo una intimidad, que considero que un hetero no tiene por qué ir diciendo por ahí que es hetero. Pero por otra, es verdad que qué rabia que no puedo reivindicarlo como me gustaría, algo que una mujer lesbiana o un hombre gay, al presentar a su pareja ya están haciendo. Una persona bisexual tiene que decirlo, cuando no quiero darle más importancia, no quiero que esto sea una cosa anormal que yo tenga que destacar. Entonces es muy complicado.

Este “dilema” continuo entre *decir o no decir*, como lo denomina Susana, fue uno de los temas centrales en los encuentros. Muchas coincidieron en que su forma de resolverla era realizando una especie de *evaluación de riesgos* para decidir si compensa hacerlo según en qué contexto o con qué personas nos encontremos. Todas las emociones que hemos repasado en el apartado anterior intervienen en esa valoración y dialogan con esa necesidad que también tenemos de reivindicar la bisexualidad como parte de nuestra identidad. Según qué lado de la balanza pese más, si las posibles consecuencias positivas o las negativas de esa *revelación*, permaneceremos dentro o saldremos del armario.

Cristina, por ejemplo, dice que, en general, “si surge hablar de algo relacionado” lo dice con total naturalidad y si no, no. Es una manera de normalizarlo: no darle más importancia de la que tiene, pero tampoco ocultarlo. En la misma línea, Valentina dice que “si la conversación sale, fluye, y la persona merece la pena”, lo dice, “pero no es una cosa que tengamos que hacer”. También ocurre, como es mi caso, que a veces nos resulta más fácil salir del armario con naturalidad en círculos nuevos porque no tienen una idea previa configurada de ti y, por lo tanto, no existe ese miedo a la decepción o al posible impacto negativo que les pueda provocar. “En nuevos entornos, intento desde el principio salir del armario, para que no me estén metiendo constantemente, porque parece que cuando sales más adelante, que ya conoces a la persona desde más tiempo, se lo toman más a la tremenda, como si fuese una traición”, coincide Violeta.

El silencio, por lo tanto, puede entenderse como una estrategia de autocuidado y, en cierta manera, como una especie de “discurso” común entre las mujeres bisexuales – y, en general, entre los sujetos subalternos– que se debe también problematizar, en especial en este tipo de “situaciones caracterizadas por la impotencia, el dolor, el sufrimiento y el horror” (Esteban, 2015, págs. 87-88).

Estar en silencio (...) puede ser un acto tremendamente comunicativo [e] (...) integrador (...) de aquello que se intenta silenciar (...) Si se *escucha*⁴³, transmite algo novedoso (...) los afectos, las inseguridades, los miedos, los puntos débiles de aquellos seres que optan por callar (Sánchez Villadangos, 2011).

Es verdad que, en cierto modo, podemos jugar con esa ambivalencia, y muchas reconocen que a menudo se acogen a su *pase heterosexual* para protegerse, o que también prefieren decir que son lesbianas en otros ambientes para evitar dar mayores explicaciones. “A veces sí que me da apuro decirlo (...) porque a ver cómo le va a entrar a la otra persona, porque hay gente que no lo va a aceptar”, dice Cristina, que a veces utiliza el término “pareja” para no *delatarse*. Pero ese constante *lo digo/ no lo digo* provoca también agobio y ansiedad, como le ocurre a Beatriz, que siente que está ocultando algo a su familia y le gustaría poder decírselo, pero a la vez cree que no le compensa por las consecuencias que puede tener para ella.

De nuevo, el factor del tamaño de población incide también en esta decisión: la mayoría enfrentamos muchos más factores en contra que nos impiden decirnos en nuestros pueblos que en ciudades como Madrid, Granada o Zaragoza, donde, como dice Inés, al “ser anónima (...) es mucho más fácil”. “También cuento con que son de mente más abierta, pero eso igual es estereotipo mío”, reflexiona. “Es un respiro (...) yo noto más comprensión”, dice Clau. Aquí entra también en juego el factor edad: muchas coinciden en que suelen evitar decirlo a personas más mayores, como sus abuelxs, con quienes muy pocas de nosotras estamos fuera del armario. Violeta, sin embargo, reivindica a su abuela que, sin haberle dicho que tenía novia, lo sabía y “lo llevaba súper bien”. Es cierto que, aunque esta reticencia puede deberse a estereotipos, es evidentemente que resulta más fácil sentirse comprendido por gente más joven y que esté en un momento similar al propio.

Igual que la abuela de Violeta, otras compañeras cuentan experiencias de *salidas del armario* que, a pesar de los miedos y vergüenzas, fueron muy positivas. Icár, por ejemplo, no tenía ninguna intención de compartirlo con su padre hasta que no se “encarnase en una persona”, para no llevarse “un disgusto por la reacción que iba a tener”. Sin embargo, recientemente se abrió con él y “tuvo una reacción muy buena”: “no tuvo la necesidad ni de preguntarme qué significaba eso ni nada”. Amaia, por otra parte, me

⁴³ El énfasis es mío.

escribió varios días después para contarme que después del encuentro se había animado finalmente a decírselo a sus padres, y que había sido “liberador y genial”.

4.4. La sexualidad como narrativa: la bisexualidad como *ilegible e inenarrable*

Como hemos visto, los procesos de *textualización* y de construcción de significados afectan al ámbito de la sexualidad: el lenguaje, al servicio del discurso hegemónico, funciona de filtro que establece qué queda representado dentro de sí, cómo se representa, y qué deja fuera. Estos procesos no solo determinan la *legibilidad* de las sexualidades, sino también las posibilidades de *narrarlas*. Siguiendo a Foucault (2007 [1976]), si la sexualidad humana es producida discursivamente, podemos entenderla como una *narrativa* que no solo revelamos, sino que articulamos activamente *performándola*, en términos de Butler. Pero, ¿podemos narrar, *performar* o representar una forma de sexualidad que *no existe* dentro de ese discurso?

Si bajamos estas reflexiones a lo concreto, nos enfrentamos al problema de que tampoco hay representación cultural disponible para la bisexualidad mientras el *modo de lectura* hegemónica siga siendo monosexual. En otras palabras, en el sistema discursivo vigente la bisexualidad es *inenarrable*: es muy difícil representarla y dejar constancia de experiencias de bisexualidad a través de un soporte cultural o artístico; a la vez que *ilegible*: tampoco podemos *leer bisexualmente* e interpretar fidedignamente esas posibles expresiones culturales contrahegemónicas.

Como hemos adelantado, el arte y sus diversas expresiones son formas de discursos sociales, es decir, no pueden desligarse del contexto socioeconómico e ideológico en el que han sido construidas. En este sentido, a menudo funcionan como “eco” para el discurso del poder (Gama Leyva, 2011, pág. 223). Por supuesto, las dinámicas de conceptualización relativas al género y la sexualidad son parte de ese sistema de creencias, que están necesariamente implicadas en los procesos de creación de expresiones culturales y artísticas o *narraciones*, y que construyen una cierta representación de las subjetividades sexuales y de género (Pramaggiore, 1996, págs. 3, 15). ¿Cómo afectan esos discursos a la representación cultural de la bisexualidad?

4.4.1. *Inenarrabilidad*: problemas de representación

La *inenarrabilidad* de la bisexualidad hace referencia, por lo tanto, a la dificultad o casi imposibilidad de su representación⁴⁴. Iciar se da cuenta de la “dificultad de atraparlo” a través de “una representación icónica”, como podría ser la pintura: Aroa, de hecho, admite que si ve “un cuadro de dos mujeres o dos hombres” lo primero que va a pensar “es que son homosexuales”, tendría “que hacer el esfuerzo de pensar que igual no lo son”, porque no estamos preparadas para leerlo de otra manera. Tanto ellas como Irene advierten esta necesidad de recurrir a un formato que permita un desarrollo cronológico, como podría ser una serie, una película o una novela, “que justamente es por donde está floreciendo”, observa Iciar. “Es tan difícil representar la bisexualidad que solo se puede tratar como *el descubrimiento de*”, no puede aparecer “como un momento aleatorio de la vida” del personaje, porque no se leería como bisexual, reflexiona Irene.

En consecuencia, la mayoría de las narraciones bisexuales disponibles no son *genuinas*, sino que parten del discurso hegemónico y, por lo tanto, canalizan todos los mensajes negativos y estereotipados creados por el mismo, contribuyendo a afianzarlos. “Se transmite esa falsa imagen de la bisexualidad como un juego, no como (...) una forma real de vivir tu vida”, observa Emilia. Garber (1995, págs. 456-457) condensa ese continuo de mitos expresados a través de la cultura en lo que ella llama la *trama bisexual*⁴⁵: una triangulación erótica y/o amorosa en la que una persona se debate entre la vida con un hombre o con una mujer, encarnando en una sola historia todos los conocidos estereotipos –la bisexualidad como fase de inmadurez, indecisión y confusión y la rivalidad entre un hombre y una mujer entre quienes la protagonista no puede decidir porque “quiere tenerlo todo”–. Varias de mis compañeras señalaron el recurrente relato de mujeres heterosexuales que traicionan y humillan a su ex hombre *convirtiéndose* en lesbianas. Esto ocurre claramente, por ejemplo, en *Friends*, como observa Carolina, en el que la bisexualidad de Carol⁴⁶ es totalmente *suprimida* para contar una historia que permanece dentro de los binarismos heterosexual/homosexual y monosexual/plurisexual. La sucesión de los acontecimientos cumple plenamente la *trama bisexual* de Garber: aparecen los estereotipos clásicos de la bifobia machista –el trío, la infidelidad, la

⁴⁴ Domínguez Ruiz (2017, pág. 105) reflexiona en profundidad sobre este conflicto difícilmente resoluble, especialmente en imágenes estáticas como fotografías o dibujos, problema con el que se han enfrentado diferentes colectivos a la hora de diseñar campañas de visibilización y sensibilización.

⁴⁵ En inglés, la autora emplea *the bisexual plot*.

⁴⁶ Carol es la mujer de Ross, uno de los protagonistas, que en un momento dado se enamora de otra mujer se divorcia de él para poder embarcarse en la relación con ella.

hipersexualización, la traición, la indecisión de la protagonista entre dos personas que compiten entre ellas, etc.–, pero, curiosamente, sin llegar a nombrar en ningún momento al personaje con esa identidad –*borrado bisexual*–.

Valentina encuentra en *The L Word*, la “serie lésbica por excelencia”, un claro ejemplo de representación bifóbica desde ese otro lado: “hay una temporada entera en la que una de las protagonistas se vuelve *mala* porque es bisexual y está con un hombre. Y desde ese momento (...) ya prácticamente no aparece en la serie y es vista como una traidora”. En este tipo de narrativas, la bisexualidad está en todas partes y en ninguna al mismo tiempo, representada como un modo de deseo peligrosamente fluido que tanto los personajes de la trama como lxs lectorxs deben hacer desaparecer de alguna manera (Garber, 1995, págs. 456-457).

Marta pone *Nada* de Carmen Laforet como otro ejemplo de estereotipación de la bisexualidad a través de la literatura: “potencia la confusión” y “lo de tapar el deseo hacia mujeres” en nombre de la amistad, cuando “podría ser un libro precioso sobre bisexualidad”. Esther también lo ve en la serie *Orange is the new black*, en la que se refleja la *fase de indecisión* de la protagonista que está *mareando* a dos personas porque no sabe lo que quiere, sin, además, llegar a identificarse como bisexual, en otro claro ejemplo de *borrado* mediante *incorporación*⁴⁷. Algo similar ocurre en *Merli*: en varias ocasiones se provoca la ocasión de que el personaje se reivindique como bisexual, a lo que él responde: “Soy Pol, no me gustan las etiquetas”, lo que revela una decisión deliberada por parte de lxs creadorxs de negar la legitimidad de la identidad bisexual en su historia a pesar de representarla. Todos estos relatos no contradicen al discurso hegemónico; sino que lo canalizan, o más bien, contribuyen a construirlo desde ahí y, por lo tanto, son *legibles* como relatos monosexuales porque los leemos desde esa óptica.

4.4.2. Combatir el modo de lectura monosexista

Cuando sugería en las entrevistas que pensáramos referencias en el arte o la cultura en las que estuviera representada la bisexualidad, las respuestas se quedaban a menudo en blanco, pues nos resulta muy difícil encontrarlas. Laura señalaba como dato relevante el

⁴⁷ En la última temporada se redimen en cierta medida y representan la bisexualidad de Piper sin juicios de valor, incluso se menciona la palabra una vez, aunque queda oculta entre las alusiones continuas a su *lesbianismo* que se suceden durante toda la serie.

solo el hecho de que no se nos ocurriera ningún ejemplo. Esto nos conduce a otro dilema: ¿existe una cultura bisexual que el sistema discursivo hegemónico no nos deja leer o, directamente, no existe tal cultura porque dicho discurso no ha permitido que se creara? Valentina no cree que el problema sea que no existe esa “*subcultura*”: que no esté “tan publicado” o sea tan visible, que no se promocionen ni comercialicen tanto, como añadía May, no quiere decir que no exista. “También se decía antes que las mujeres no habían escrito ni habían pintado cuadros”, añade Valentina, y se ha rescatado toda esa memoria. De nuevo, se ponen en marcha una serie de mecanismos de *supresión, incorporación, marginalización y deslegitimación* (Ault, 1995) que han apartado las expresiones culturales bisexuales del *campo legible*.

“Se me ocurren ejemplos en los que una de las protagonistas es abiertamente heterosexual, y luego se lía con una tía. ¿Por qué no se entiende eso como que la prota es bisexual?”, piensa Laura. Reflexionando más profundamente, nos dábamos cuenta de que muchos de los relatos que habíamos leído con las *gafas monosexistas* podrían constituir ejemplos de narraciones bisexuales. Carolina es una de las que menciona la película *La vida de Adele* como claro caso de protagonista bisexual cuya historia es interpretada como el “descubrimiento” de su lesbianismo. Laura e Izarbe también la nombran, y se dan cuenta en ese momento de que la protagonista es bisexual. Como observa Michel (1996), la lectura de esta y otras tramas similares será heterosexual u homosexual en función de con quién acabe al final, incluso en historias que de manera explícita traten la bisexualidad, como reflexionan Irene, Esther y Aroa en relación a la película *Bohemian Rhapsody* sobre la vida de Freddie Mercury:

Esther. Aunque diga “soy bisexual”, yo todo el mundo con quien he comentado la película que no era bisexual me ha dicho que al final termina siendo gay.

Irene. “Al final se decide”.

Aroa. (...) Es que el concepto de “final”... (...) ¿Qué es acabar? ¿La última persona con la que folla antes de morir?

Las narraciones bisexuales quedan, de este modo, *incorporadas* ya sea a la cultura heterosexual hegemónica o al género específico creado en respuesta a ella, como podrían ser el cine o la literatura gay y lésbica. La *literatura bisexual*, sin embargo, no constituye ni siquiera un género en sí mismo: ni las librerías ni bibliotecas dedicadas específicamente

a temática LGTB cuentan a menudo con una sección específica sobre bisexualidad⁴⁸; lo que es reflejo directo de que tampoco se considera una identidad propia a pesar de formar parte de las siglas. Estoy segura de que muchas de las novelas colocadas en las estanterías bajo la etiqueta de literatura lésbica en los lugares que visité en Madrid y Bolonia eran de temática bisexual, y seguimos sin poder acceder a ellas.

Volviendo a la pregunta con la que empezábamos este apartado, y como efectivamente decía Valentina, quizás el problema no es que no exista una cultura bisexual, sino que hace falta un cambio en la estrategia de lectura que nos permita descubrirla. Si conseguimos desmontar el discurso monosexual y aprendemos a leer *bisexualmente* –no solo el arte, sino la vida y las relaciones sociales en general– podremos empezar a rescatarla de la *ilegibilidad*. Violeta, en este sentido, propone realizar una relectura de clásicos desde esta nueva óptica, bajo la que “el protagonista de cualquier novela podría ser bisexual”. En este ejercicio hay también una gran forma de resistencia.

⁴⁸ Me sorprendió verlo tanto en una de las librerías LGBT de referencia en Madrid, donde directamente no existía tal sección; como en el centro de documentación LGTB de Bolonia, que tenía solamente seis libros catalogados en la categoría de *bisexualidad* y de muy dudoso enfoque.

5. LEERNOS, DECIRNOS Y NARRARNOS.

¿CÓMO ARTICULAMOS NUESTRO PROPIO DISCURSO?

Las mujeres bisexuales, como hemos visto, nos enfrentamos a un discurso impuesto sobre nosotras que, a través de estereotipos negativos y del silenciamiento, *conspira* para mantenernos invisibles –*ilegibles*– (Bennett, 1992, pág. 219) ¿Cómo podemos deconstruirlo, resistir ante él y definirnos en una identidad bisexual positiva? (Ochs, 1996, pág. 235). La resistencia a los discursos de poder se ejerce también a través del propio discurso y, por lo tanto, los esfuerzos deben ir destinados a conquistar esa dimensión.

Cualquier grupo social solo puede constituirse como colectivo y operar de forma parcialmente conjunta en la medida en que pueda formularse discursivamente como tal e interpelar a sus miembros desde un determinado discurso (Balsa, 2011, pág. 76).

¿Y cómo podemos las mujeres bisexuales articular ese discurso propio que nos permita *leer, decir y narrar* nuestra identidad, y que sirva como punto de partida para la creación –o el *rescate*– de una política, una cultura y una epistemología bisexual? Du Plessis (1996, págs. 21-22), igual que muchas que mis compañeras, sugiere que el primer paso radica en *nombrarnos*, como estrategia para poner de manifiesto los procesos de *borrado* que tienen lugar.

5.1. Decirse bisexual como acto político

En una cultura donde los deseos no heterosexuales ni monosexuales siguen siendo negados, la adopción de una identidad no normativa constituye inevitablemente una elección política (Weeks, 1985, pág. 333). Esta reivindicación ha sido especialmente importante para las lesbianas, que históricamente han invertido grandes esfuerzos en configurar una identidad que funcionase a nivel político para reivindicar una sexualidad al margen de los estándares patriarcales y masculinos. Sin embargo, la fortaleza de esa identidad se ha construido en parte por exclusión no solo de las heterosexuales sino también de las bisexuales, y el problema al que nos hemos enfrentado nosotras es que el contenido político de nuestra identidad no se ha articulado en la misma medida. En

consecuencia, nos resulta mucho más complicado identificarnos y autoafirmarnos, porque no contamos con una comunidad de referencia firme y definida que nos soporte. May reflexiona sobre esto:

Me da mucha rabia cuando conozco mujeres que son bisexuales y deciden autodefinirse como lesbianas como forma de resistencia. Por lo obvio que eso le hace al colectivo bisexual y la desvaloración como resistencia política (...) No han sido pocas las mujeres que me han dicho: yo también me acuesto con hombres pero me identifico como lesbiana porque es una cuestión política.

“No entiendo por qué la bisexualidad no puede ser política”, dice Laura. Icía habla precisamente de la “necesidad de politizarla, partiendo de lo más pequeño para generar ese movimiento más aunador” al que podamos inscribirnos. Esther cree que “ser bisexual es un acto totalmente político, porque te estás saliendo de lo que es hegemónico, del patriarcado (...) Te estás liberando de parte del sistema y estás yendo en contra”. Y para llevar a cabo toda esa “resistencia diaria (...) con nosotras mismas, con nuestro alrededor, con las maneras en las que nos leen”, como dice Valentina, necesitamos una palabra con la que poder decirnos.

5.1.1. La decisión de etiquetarse

La utilidad de las etiquetas a nivel político es obvia: nos permiten nombrar, y sacar así del silencio, realidades no representadas en los discursos hegemónicos. Sin embargo, las categorías identitarias tienen también una ambivalencia que puede ser en cierta medida peligrosa, pues implican la fijación y homogeneización de algo como la sexualidad que, por definición, es totalmente lo contrario: fluida y diversa.

La identidad nos hace posibles, inteligibles para nosotros mismos y para los demás. Al mismo tiempo (...) es algo imposible en el sentido de que nunca se logra fijar y que siempre está amenazada por el inconsciente y por la mirada del otro, de cuyo reconocimiento depende su viabilidad (...) Se trata (...) de un proceso inherentemente ambivalente: las identidades nos hacen viables al mismo tiempo que nos someten (Butler, 1997; citada por Coll-Planas, 2010, pág. 221).

Para resolver esta paradoja, Rust (1995, pág. 78) propone dejar de concebir las identidades como representaciones estáticas y esenciales de la sexualidad de una persona

—porque nunca lo son— y verlas como descriptoras precisamente del carácter dinámico que las define:

If (...) sexual identity is reconceptualized as a dynamic description of a sexual location on a changing sexual landscape, then the key to understanding sexual identity lies in understanding sexual identity change, not sexual identity stability.

También es importante, como señala Zipkin (1992), establecer la diferencia entre identidad y comportamiento: la identidad es lo que *somos*, y eso puede o no coincidir con lo que *hacemos* (pág. 62). Esto quiere decir que tenemos cierta capacidad de agencia a la hora de adoptar una determinada etiqueta para definirnos, y en esa decisión intervienen factores que van más allá de nuestro comportamiento sexual, como las motivaciones políticas (Fox, 1996, pág. 21) o el autocuidado. Por ello, no todas las personas sienten la necesidad de adoptar una categoría para reconocer sus deseos o definirse, como Emilia o María, que admiten que no les llega a convencer del todo y les cuesta emplearla para nombrarse, se sienten más cómodas diciendo “me gustan los tíos y las tías”. Las etiquetas existen como herramientas para ayudarnos a aprendernos y decirnos a nivel personal y para reivindicar reconocimiento a nivel político, pero las razones que nos lleven a definarnos de una u otra manera son variadas y todas legítimas.

En cualquier caso, la falta de consolidación de la identidad bisexual y su práctica ausencia en el imaginario simbólico está detrás de las dificultades y reticencias que enfrentamos para aprendernos, y de los habituales *saltos* entre la heterosexualidad y la homosexualidad que hacemos para definarnos cuando todavía no contemplamos la bisexualidad como una opción legítima. Muchas de mis compañeras, como Beatriz o Isabel cuentan que agradecieron descubrir la palabra *bisexual* porque de esa forma pudieron ponerle nombre a su deseo, empoderarse y combatir las dudas y sentimientos negativos provocados por el discurso impuesto. Icía, sin saberlo, empleó la expresión de Udis-Kessler (1992): “he llegado a casa”, para referirse a la sensación de alivio que sintió en el momento en que se identificó como bisexual.

5.1.2. Formación de una comunidad bisexual

La etiqueta es imprescindible para establecer referentes, tanto reales como ficticios, con los que poder reconocerse y validarse e iniciar así un cambio en los imaginarios colectivos

(Domínguez Ruiz, 2017, pág. 103). Se trata de una herramienta necesaria para la creación de una comunidad de referencia en la que poder apoyarse durante los procesos de autoidentificación: conocer a otras personas bisexuales (Ochs, 1996, pág. 235) y crear vínculos colectivos permite compartir experiencias, abandonar los sentimientos de vergüenza y miedo que los mantienen en silencio, empoderarse, identificar relatos comunes y articular desde ellos un discurso bisexual que resista al hegemónico.

Como ya hemos comentado en otro capítulo, en municipios pequeños como Jaca o cualquiera de los pueblos de mis compañeras estas redes prácticamente no existen o son mucho más complicadas de formar, pues no contamos con plataformas a las que acudir, el entorno social es mucho menos diverso, la *vigilancia* del poder⁴⁹ se siente más cercana y es mucho más complicado romper el silencio. En este sentido, el papel de Internet y las redes sociales es crucial porque permite la posibilidad de crear comunidades virtuales cuando el contexto físico es más desfavorable. Clau observa que cada vez más *youtubers* están saliendo del armario como bisexuales y están sirviendo de referentes para generaciones más jóvenes, aunque cree que quizás “falta que lo metan desde más pequeños, en los dibujos animados, por ejemplo”. “Tengo una prima de 15 años que es bisexual y no ha salido del pueblo (...) pero sí ha tenido esa ventana que le ha permitido ver más gente abiertamente bisexual y no normativa”, nos cuenta Claudia. Algunos de los referentes que salieron varias veces en las conversaciones fueron la activista Elisa Coll⁵⁰ –a la que Claudia se refiere como su “salvadora máxima”–, las actrices Irene Ferreira y Rizha y sus personajes Cris y Joana en *Skam España*; o Natalia, Alba y María de *Operación Triunfo*.

5.1.3. Estrategias para decirse en lo *micro* y en lo *macro*

Casi todas mis compañeras coinciden en que la mejor manera de empezar a articular un discurso propio e introducir la bisexualidad en el imaginario colectivo es nombrándola para visibilizarla. Como hemos visto, *decirse* no es fácil y las consecuencias pueden ser más desfavorables que positivas, pero dentro de esa tensión constante podemos emplear diferentes estrategias. Muchas cuentan que igual prefieren no decirlo directamente, sobre

⁴⁹ La expresión es de Foucault (*Vigilar y castigar*, 1975).

⁵⁰ Coll publicó en *El Salto* un revelador artículo sobre bifobia al que muchas de mis compañeras hicieron referencia. Está disponible en el siguiente enlace <https://www.elsaltodiario.com/revolutionontheroad/mujeres-bisexuales-tierra-de-nadie>

todo en sus casas, pero sí se esfuerzan en mandar otro tipo de *señales* “desde lo pequeño”, como dice Iciar, para que lo deduzcan por sí mismos. Cristina, por ejemplo, no ha *salido del armario* con sus padres por miedo al rechazo, pero dice que “si sale el tema” lo defiende “a muerte”. En la misma línea, Carolina y Aroa dicen que *no se cortan* al hacer comentarios tanto sobre hombres como sobre mujeres que les gustan, “que se lo tomen en serio o no ya es su problema”. Susana tiene la bandera arcoíris colgada en su habitación, e Isabel la lleva en el bolso de la universidad, aunque creen que aun así sus padres “no lo pillan”.

Alicia también menciona la estrategia de “apropiarse del insulto”, “como se ha hecho en la historia de las bolleras y maricas”. “¿Somos viciosas? Pues somos viciosas. Creo que es una forma de empoderarte” tanto individual como colectivamente. Esta idea tiene que ver con la propuesta de Sedgwick (1999) y otras teóricas *queer*, que entienden la *performatividad* no solo como una “actuación” del género y la sexualidad, sino también como modo de producción de significado: de decir y proclamar públicamente la propia identidad. Estos actos implican una exposición consciente y desafiante a la estigmatización. La misma Alicia cuenta el “acto político” que hizo al invitar a su novia a su pueblo de 100 habitantes, donde con más chicos se ha liado:

Recibí muchas miradas (...) Peté cerebros de los tíos que siempre me habían dicho “la tía facilona”, “la que liga con todos”, y creo que es muy empoderante. Salir del armario y decir: soy bisexual y que te juzguen.

A escala más amplia, Esther, recién graduada en magisterio, destaca la importancia de la educación como el ámbito desde el que deben empezar a combatirse los discursos hegemónicos mediante la difusión de ideas críticas, y cuenta que parte de su “proyecto político y personal” es “enseñar a las nuevas generaciones modelos alternativos de sexualidad”. A Alicia le gustaría que este objetivo tomara forma de “políticas públicas”, y que se implementaran no solo en educación, sino también en sanidad y otros ámbitos donde “se nos agrade”. En este sentido, Inés, Amaia e Izarbe también hablan de la importancia de recibir una educación sexual feminista y LGTB en los colegios e institutos. May, escritora, tiene también ese propósito de contribuir a la visibilización de identidades no normativas a través de sus novelas dirigidas al público juvenil, como veremos a continuación.

Por último, algunas de mis compañeras son también activistas en plataformas como *Orgullo Crítico* u otras asociaciones LGTB y feministas de sus universidades y

barrios. En Madrid, además, están surgiendo cada vez más espacios específicamente bisexuales en los que “construirnos como identidad política, no solo como orientación sexual”, como dice Violeta; y así poder compartir experiencias y reivindicaciones propias, que es imprescindible para reconocerse y validarse. “Yo ese activismo lo hago desde mis círculos de amigas (...) nos juntamos y nos reforzamos entre nosotras”, dice Marta, que ve importante poder ampliar esas redes y tener un “punto de referencia” más grande, algo que muchas de las chicas que viven fuera de Madrid echan en falta.

5.2. Narraciones bisexuales resistentes

Si las expresiones culturales son formas de discurso social y, como tales, desempeñan un papel clave en la construcción de la hegemonía, estas pueden ser también soportes a través de los que canalizar en forma de *narración* experiencias subalternas silenciadas por el discurso hegemónico. La literatura o cualquier otra forma artística, al permitir extender los límites de la realidad, pueden servir como medios para decir lo *indecible* (Herrnstein Smith, 1978, pág. 124), y emplearse así para articular formas de resistencia.

Del mismo modo que *performamos* nuestro género y sexualidad a través de nuestro cuerpo, es también posible *narrarnos* por el “poder performativo” del lenguaje (Castrejón, 2011, pág. 114), y crear así relatos que de verdad reflejen experiencias bisexuales femeninas y feministas. Muchas de mis compañeras coinciden en que muy recientemente “se está generando una cultura bi positiva y de autoafirmación”, como observa Violeta, “sobre todo en las series”, aporta Esther. Algunos de los títulos que mencionan son *The Bisexual*, *Skam España* o *Crazy Ex Girlfriend*, como ejemplos de historias y personajes construidas verdaderamente desde el punto de vista de las personas bisexuales y no desde el discurso hegemónico, y con las que, por lo tanto, podemos sentirnos cómodamente identificadas. En referencia a *Skam*, Isabel comenta que “ojalá la hubiera tenido cuando era adolescente”: “cuando a mí me gusto una chica con 14 años, yo no sabía que el término *bisexual* existía”, y estas series están poniéndole palabras a esos deseos *ilegibles* y creando referentes.

5.2.1. *Contracorriente*, de May R Ayamonte

Para completar este apartado, querría compartir un breve análisis literario sobre lo que considero un ejemplo de narración bisexual genuina y feminista: la novela *Contracorriente* de May R Ayamonte. La historia tiene mucho de resistente en varios sentidos, empezando por la propia trama: cuenta el proceso de autoreconocimiento y posterior como bisexual de Amaya, la protagonista, las dudas y emociones que le acompañan y los apoyos y rechazos que recibe durante ese tiempo. Lo interesante es que dicho proceso parte de la autorreflexión de la propia autora y cualquiera de nosotras podemos leer nuestra bisexualidad en el texto a través de la identificación con el personaje y su subjetividad.

Para *narrar* la bisexualidad, la autora recurre a la opción de contar el proceso de *descubrimiento*, que como comentábamos más arriba, constituye una estrategia para representarla de manera explícita y combatir toda posibilidad de lectura monosexista. Esto responde a una voluntad consciente por parte de la autora de visibilizar la bisexualidad y crear referentes, objetivo si cabe aún más necesario tratándose de literatura juvenil, ya que se dirige a chicas adolescentes que pueden estar viviendo un proceso similar y a las que un modelo con el que identificarse les podría servir de ayuda, como me dijo ella misma. Además, a este relato central le acompañan otras subtramas que describen y denuncian situaciones de machismo y lgtbfobia, como el acoso continuo que sufre de principio a fin por parte de otro joven de la ciudad, que termina en intento de violación; el consecuente cuestionamiento de su relato en comisaría cuando trata de denunciar lo ocurrido, u otros casos de agresiones dirigidas tanto a ella como a su amigo Rubén por desafiar los roles de género a través de su estética.

Pero centrándonos en la trama principal, esta novela marca la diferencia en la medida en que no cuenta la historia de una chica heterosexual que *se convierte* en lesbiana, sino la de una chica bisexual que hasta ese momento no había sabido *leerse*, como nos ha pasado a muchas. La lectora acompaña a la protagonista durante todo ese proceso interno, y puede sentirse fácilmente identificada en todos sus momentos de desconcierto y en sus dudas, a las que hace referencia constante durante todo el relato. Al principio, por ejemplo, Amaya experimenta claramente esa dificultad que también hemos vivido muchas de reconocer el deseo hacia las mujeres, en su caso, hacia su entrenadora, por confundirlo con amistad u admiración. Primero, se da cuenta de que quiere “impresionarla” pero no entiende por qué: no es capaz de *leer* que lo que le ocurre es que

le gusta. Más adelante, logra identificar esa atracción, pero no la comprende y no sabe qué hacer al respecto:

Nota una sensación rara en el cuerpo, ¿por qué estaba tan nerviosa? (...) Siempre le han gustado los chicos, no se imagina a sí misma ligando con una chica. ¿Es heterosexual si duda tanto? ¿Es normal dudar? Quizá la confusión le viene al sentir que Aurora le gusta mucho como amiga. ¿Cómo puede saber si le gusta más allá de una amistad?

Describe también situaciones más o menos sutiles de bifobia, que vive de principio a fin y por parte de diferentes personas. Cuando todavía no se ha *leído* como bisexual, ya recibe mensajes que niegan la posibilidad de que lo sea, subyacentes en conversaciones tan cotidianas como cuando su prima Laura le pregunta si ya se ha “echado novio”, en masculino; o cuando Amaya le habla de su nueva entrenadora y ella le responde con este comentario: “¿Es una mujer? ¡Por un momento iba a decirte que pensaba que te gustaba!”. La propia Amaya se sorprende a sí misma al darse cuenta de que había dado por hecho que Aurora era heterosexual porque la vio discutir chico en la playa, que pensó que era su novio, lo que no deja de ser una forma de bifobia interiorizada: la incidencia de la norma heterosexual y monosexual llega al punto de hacernos juzgar a otras personas desde esa *lectura* hasta cuando ni nosotras mismas la cumplimos.

De su prima es quizás de quien recibe el rechazo más explícito. Cuando acepta lo que siente por Aurora y se lo cuenta, sus reacciones expresan algunos de los estereotipos básicos sobre la sexualidad que hemos repasado, como en las siguientes conversaciones:

—¿Piensas que dentro de unos años vas a seguir viéndote con mujeres?

—¿Cómo? (...) ¿Estás juzgando mi sexualidad? (...)

—(...) Nunca te han gustado las chicas. No sé a qué viene esto.

(...)

— (...) Ya sabes que estoy pillada...

—Sí, y que pasas de los tíos también lo sé.

—¿Cuándo vas a aceptar que no se trata de que pase de los tíos? (...)

—Tú nunca has sido así. Estás confundida.

Sin embargo, los comentarios de Laura contrastan con el apoyo que recibe por parte de sus amigxs desde el primer momento, que será fundamental en todo ese proceso de construcción personal hasta su *salida del armario* como bisexual. De este modo, refleja

la importancia de contar con redes de amistades que empaticen y nos cuiden, como destacaban muchas de mis compañeras. Amaya siente que les puede contar sus dudas y sensaciones sin que vayan a juzgarla: “¡Menos mal que son abiertos (...)! Si no, le costaría más trabajo aceptar que quizás le atraiga una chica”. Ellxs le ayudaron a identificar su deseo y nombrarlo, y a *leerse* y *decirse* a sí misma:

—Nunca pensé que me podían gustar las chicas. De hecho, sigo sin estar segura porque es todo muy raro (...)

—Cari, estás colada, es evidente.

—Ya, pero... es una chica.

—¿Y qué pasa?! (...)

—No sé. Es raro. Nunca he estado con una chica.

—(...) Al principio da miedo (...) Sientes incertidumbre porque no eres capaz de averiguar si lo que sientes es atracción, o si simplemente estás confundida (...) El mundo está confundido. Tú no. Te gustan las chicas, Y te gustan los chicos.

A parte de sus amigxs más próximxs, para Amaya es también clave la conversación que mantiene con Hazel, también bisexual que estaba ya fuera del armario. Es la primera persona con la que Amaya se sincera y él es el primero en validar su sexualidad. De esta forma, se refleja también la importancia de conocer a otras personas bisexuales con las que poder identificarse y compartir sus sensaciones.

Posteriormente, narra las dificultades que enfrenta en la decisión de *salir del armario* con sus padres: a pesar de que son abiertos y sabe que la entenderán, no deja de ser algo *indecible*. Efectivamente, la *noticia* no genera ningún problema para sus padres; pero sí se enfrenta al juicio por parte de su familia más extensa, concretamente de su tía. “¿Cómo es posible que en el siglo XXI ser bisexual sea un problema y genere un drama familiar?”, se pregunta en un cierto momento.

Volviendo al tema de la bifobia, también se representa en la novela la actitud de sospecha y los prejuicios que en ocasiones se expresan desde el colectivo lésbico. Se observa, por ejemplo, en este pasaje, cuando Amaya le pregunta a Aurora si es lesbiana:

—Claro. ¿Qué iba a ser si no? (...) Ah... pensabas que era bisexual, o heterosexual confundida, o algo así, ¿no? Soy lesbiana desde que tengo uso de razón. Solo he estado con chicas. ¿Y tú?

Amaya siente el miedo atenazándola (...) Si Aurora le ha respondido así es que no espera que le diga que jamás ha estado con una chica. ¿Cómo va a decirlo en alto (...) sin hacerla huir?

No obstante, Amaya supera el miedo y la vergüenza y se lo dice. Aurora no la rechaza por ello, pero sí tiene un comentario que vuelve a denotar la *ilegibilidad* de la bisexualidad: “suelen gustarme las heterosexuales difíciles”, le dice. La protagonista también siente estas emociones relacionadas con la inseguridad, tan presentes en la vida de las chicas bisexuales, en los momentos previos a acostarse con ella, como contaba también Laura. En este punto también adquiere importancia la explicitación de los encuentros sexuales entre Amaya y Aurora, afirmando la posibilidad del placer entre mujeres y desafiando así al deseo hegemónico masculino y falocéntrico. A pesar de tratarse de literatura juvenil, la autora rompe con ese tabú, lo que tiene mucho de subversivo.

Finalmente, el hecho de que Amaya no termine ni con Aurora ni con Jose, su anterior pareja, puede ser también una estrategia para evitar la tentación de la *lectura monosexual*, que podría haber interpretado su bisexualidad como una fase hasta que *decidiera* si es en realidad heterosexual o lesbiana.

5.3. El feminismo como herramienta

Prácticamente todas coincidimos en que la perspectiva feminista nos ha cambiado radicalmente nuestra manera de interpretar la realidad y las relaciones sociales. Nos enseña a cuestionar todo lo que creíamos establecido, y eso, necesariamente, incluye nuestra sexualidad: nos hace conscientes de los discursos que la regulan y que moldean nuestras propias prácticas y deseos (Jackson & Scott, 1998, pág. 6). ¿En qué medida puede, entonces, servirnos de herramienta para *leer, decir y narrar* la bisexualidad?

Algunas, como Claudia, directamente creen que sin el feminismo no se habrían llegado a identificar como bisexuales. Antes de formular esta pregunta, muchas mencionaban su acercamiento al feminismo, tanto teórico como activista, como clave en su proceso interno de identificación como bisexuales. “La sororidad que se crea” en esos espacios “te ayuda mucho a salir”, dice Carolina. También May cree que si “no estuviera metida en el movimiento político” y no contara con un círculo feminista que le ayuda a

reafirmarse se habría cuestionado lo suficiente como para decir: “soy hetero y eso ha sido solo una fase en mi vida”:

Es una herramienta de apoyo que muchas necesitamos para poder empoderarnos (...) y reconocernos (...) ¿Cómo te lo vas a plantear si ni en tu entorno, ni en tu día a día, ni en la tele, ni en los libros que lees, ni en ningún sitio se habla de ello? Entrás en un colectivo feminista y de las primeras cosas de las que se habla es de la sexualidad. Entonces creo que te da las herramientas para poder cuestionarlo.

En otras palabras, no es que el feminismo nos “lave la cabeza” y haga que nos gusten las mujeres, como se nos acusa en ocasiones; sino que nos ayuda a identificar lo que ya tenemos ahí, a “ponerle nombre”, y nos ofrece un espacio para compartirlo, observa Carla. María dice que “el feminismo acoge esas disidencias”; nos “arropa” en esa salida del cauce de la norma, como siente Iciár; y nos ayuda a aceptarnos, a querernos y a quitarnos los prejuicios que teníamos sobre nosotras mismas, como le ocurrió a Patri. Con ese respaldo será mucho más fácil apropiarse de la identidad y decirnos públicamente, superando los discursos y emociones negativas.

Muchas mencionan la cuestión de la libertad sexual como uno de los aprendizajes más fuertes que les ha dado el feminismo: “Para mí ha ido de la mano el tener una sexualidad sana con ser feminista”, dice Inés. El feminismo nos empodera en el ámbito más íntimo y sexual, pues nos ayuda a afirmar nuestro placer y ha deconstruido el rol de objeto sexual que nos asigna el sistema patriarcal y heterosexista y, de este modo, como señala Emilia, darnos cuenta de que no vivimos “para complacer a los hombres”, sino que podemos decidir qué queremos y qué no; y a aprender a no tolerar ciertas actitudes que antes podíamos pasar por alto, como dice Cristina. Claudia lo expresa así:

Desde que me identifiqué como bisexual empezó un cambio de crecimiento personal brutal, de cara a mi placer, a mi sexualidad (...) Ciertos comportamientos que a lo mejor he tolerado en algún momento con un tío, o que me habría callado, ahora tengo clarísimo, por cómo he deconstruido mi placer, que en la vida me va a volver a pasar.

Otro de los aspectos que varias de mis compañeras señalan como aporte del feminismo es la valorización de los cuidados en las relaciones afectivas. “Para mí tiene mucho que ver con el tipo de relaciones que quiero tener”, dice Claudia. María, por ejemplo, considera que “las relaciones entre mujeres son más igualitarias” porque “los roles de poder se difuminan”, especialmente cuando se ha llevado a cabo ese cuestionamiento que

permite colocar el cuidado en la base de la relación. Felisa dice que ha sido con mujeres con quienes ha aprendido “cómo te mereces que te cuiden (...) y cómo te mereces vivir una relación con respeto”. En este sentido, como aporta Inés, el feminismo nos hace “dejar de ver a otras chicas como competencia (...) que te roba a los chicos, que es absurdo, pero nos educan así”.

Para finalizar, si hablamos de la relación entre feminismo y bisexualidad, cabe también reflexionar sobre qué podemos aportar las mujeres bisexuales al feminismo desde nuestra mirada particular. Si el objetivo del feminismo es desestabilizar los dualismos que crean las desigualdades y que silencian las *identidades fronterizas* –la valla–: la existencia de la bisexualidad desafía la obligación de posicionarse en un lado o en otro, y contribuye a afirmar y reivindicar el carácter dinámico y diverso de la sexualidad humana. Udis-Kessler (1992, pág. 184) señala que las mujeres bisexuales y feministas vivimos el heterosexismo desde una posición particular que es diferente a la de las heterosexuales, las lesbianas o las mujeres de cualquier otra orientación sexual. Desde esa subalternidad específica, por tanto, podemos también contribuir al objetivo de transformación social que persigue el feminismo, pues, por una parte, desafiamos al patriarcado mediante la afirmación del propio placer y las relaciones entre mujeres. Por otro, esos aprendizajes los podemos aplicar cuando nos relacionamos con hombres, y provocar así un impacto directo en ellos, que pueden reflexionar y cambiar sus prácticas y comportamientos si tienen voluntad de ello, lo que conecta con lo que comentaban mis compañeras. En definitiva, y aunque es necesario separar la lucha feminista y la LGTB, como advierte Isabel, en muchos puntos pueden y deber ir de la mano. Violeta sintetiza esta relación de la siguiente manera: “Sin el feminismo no me habría aceptado a mí misma como persona bisexual probablemente, pero, también mi bisexualidad me ha hecho aprender y crecer muchísimo dentro del feminismo”.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

El objetivo del trabajo, desde el propio planteamiento, no ha sido el de obtener unos resultados que pudieran extrapolarse para hablar en nombre de todas las mujeres bisexuales jóvenes, por lo que sería incoherente exponer aquí una suerte de *conclusiones*. No obstante, sí me gustaría compartir brevemente algunas reflexiones que sirvan de recapitulación, así como sensaciones que me llevo tras la elaboración del trabajo.

Las mujeres bisexuales no estamos en el discurso, porque el poder patriarcal, heterosexual y monosexual no nos lo permite; y esa ausencia se traduce en diferentes dificultades que enfrentamos para *leernos* –entendernos y reconocernos en dicha identidad–, y *decirnos* –*salir del armario* y vivir la bisexualidad de manera pública–. La bisexualidad es política, porque abarca realidades, experiencias y expresiones no nombradas de otra manera; y porque si conseguimos, en menor o mayor escala, superar esas barreras que nos silencian, alzar la voz y afirmar nuestra legítima existencia, estaremos poniendo en crisis los modos tradicionales occidentales de entender el sexo, el género y la sexualidad (Firestein, 1996, pág. xix). Creo que el feminismo es una herramienta imprescindible para este objetivo de revolucionar las formas de entender la sexualidad, vivirla de manera más sana y libre; y, en consecuencia, para normalizar tanto las bisexuales como otras identidades disidentes. Este sería el primer paso en el camino hacia un nuevo paradigma más amplio e inclusivo que el dicotómico vigente (Firestein, 1996, pág. 263), en el que las categorías no tuvieran razón de ser porque no tuviéramos la necesidad de explicar *qué somos*. En definitiva, en el que tampoco este trabajo hubiera sido necesario. Mientras tanto, seguiremos sorteando los obstáculos y buscando estrategias para poder ser quiénes somos aunque no nos dejen serlo.

A pesar de todas las vergüenzas y miedos que no han dejado de acompañarme, he disfrutado mucho haciendo este trabajo, y puedo decir que me siento orgullosa de haber aprovechado el pequeño hueco que ocupo en la institución académica a través del máster GEMMA para *narrar* una realidad silenciada: nuestra bisexualidad. Creo que, a través de los encuentros, hemos conseguido abrir brechas en el discurso hegemónico y hablar desde nosotras mismas, y nos hemos ayudado mutuamente a entendernos y validarnos. En este sentido, creo que esta es una tesis *resistente*, como lo es cualquier investigación feminista por definición. Espero que el enriquecimiento haya sido mutuo.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2015 [2004]). *La política cultural de las emociones*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alonso Vidal, M. J. (2018). "¿No irá a hacer una tesis sobre sus amigas?". *Relaciones de género en las parejas de lesbianas*. (U. d. Granada, Ed.) Granada.
- Angenot, M. (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2015). ¿Qué puede la literatura? Sociocrítica literaria y crítica del discurso social. *Estudios de Teoría Literaria*(7), 265-277.
- Ault, A. (1995). Hegemonic Discourse in an Oppositional Community: Lesbian Feminist Stigmatization of Bisexual Women. En B. Beemyn, & M. Eliason, *Queer Studies. A Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Anthology* (págs. 204-216). Nueva York y Londres: New York University Press.
- Balsa, J. (2011). Aspectos discursivos de la construcción de la hegemonía. *Identidades*(1), 69-90.
- Bay Area Bisexual Network. (1990). Bisexual Manifiesto. *Anything that Moves. Beyond the Myths of Bisexuality*.
- Bennett, K. (1992). Feminist Bisexuality: A Both/And Option for an Either/Or World. En E. R. Weise, *Closer to Home. Bisexuality and Feminism* (págs. 205-231). Seattle: Seal Press.
- Berveley, J. (2004). *Subalternidad y representación*. Madrid: Iberoamericana.
- Butler, J. (2002 [1993]). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- (2007 [1999]). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Castrejón, M. (2011). Del mar al coño: la in-corporación de la sexualidad femenina en la literatura lésbica española. En D. A. Falconí, *El cuerpo del significante. La*

- literatura contemporánea desde las teorías corporales* (págs. 105-114). Barcelona: Editorial UOC.
- Coll-Planas, G. (2010). *La voluntad y el deseo. La construcción social del género y la sexualidad: el caso de lesbianas, gays y trans*. Barcelona y Madrid: Egales.
- Cota, A. S., & Sebastiani, L. (2015). "Que no, que no, que no nos representan", o repensando la relación entre investigación y activismo a partir de nuestras experiencias vividas. *Ankulegi*(19), 43-58.
- de Lauretis, T. (1992). *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*. Madrid: Cátedra.
- del Valle, T. (1991). Género y sexualidad. Aproximación antropológica. En T. del Valle, & C. Sanz Rueda, *Género y sexualidad* (págs. 15-111). Madrid: Fundación Universidad-Empresa.
- (1992). Introduction. En T. del Valle, *Gendered Anthropology* (págs. 1-16). Londres: Routledge.
- Domínguez Ruiz, I. E. (2017). *Bifobia. Etnografía de la bisexualidad en el activismo LGTB*. Barcelona, Madrid: Egales.
- du Plessis, M. (1996). Blatantly Bisexual; or, Unthinking Queer Theory. En M. Pramaggiore, & D. E. Hall, *Representing Bisexualities. Subjects and Cultures of Fluid Desire* (págs. 19-54). Nueva York y Londres: New York University Press.
- Esteban, M. L. (2004). Antropología encarnada. Antropología desde una misma. *Papeles del CEIC*(12).
- (2015). La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable. *Ankulegi*(19), 75-93.
- Fairclough, N. (1989). *Language and Power*. Harlow: Longman.
- Firestein, B. A. (1996a). Bisexuality as Paradigm Shift. Transforming Our Disciplines. En B. A. Firestein, *Bisexuality. Psychology and Politics of an Invisible Minority* (págs. 263-291). Thousand Oaks: SAGE Publications.
- (Ed.). (1996b). *Bisexuality. The Psychology and Politics of an Invisible Minority*. Thousand Oaks.
- Foucault, M. (1973). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.

- (1976 [2007]). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad del saber*. México DF, Madrid: Siglo Veintiuno, Siglo Veintiuno de España.
- Fowler, R. (1988). *La literatura como discurso social. La práctica de la crítica lingüística*. Alcoy: Batsford.
- Fox, R. C. (1996). Bisexuality in Perspective. A review of Theory and Research. En B. A. Firestein, *Bisexuality. The Psychology and Politics of an Invisible Minority* (págs. 3-50). Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Gallego Cuiñas, A. (2014). El valor del objeto literario. *Ínsula*(814), 2-5.
- Gama Leyva, M. (2011). Cartografía de las fronteras: Los cuerpos desobedientes en el cuento "Noche" de Héctor Manjarrez. En D. Falconí, & N. Acedo, *El cuerpo del significante. La literatura contemporánea desde las teorías corporales* (págs. 223-233). Barcelona : Editorial UOC.
- Garber, M. (1995). *Vice Versa. Bisexuality and the Eroticism of Everyday Life*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Gibian, R. (1992). Refusing Certainty, Toward a Bisexuality of Wholeness. En R. E. Weise, *Closer to Home. Bisexuality and Feminism* (págs. 3-16). Seattle: Seal Press.
- Gramsci, A. (1971 [1948]). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1971). *Letteratura e vita nazionale*. Roma: Editori Riuniti.
- Gregorio Gil, C. (2014). Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 9(3), 297-322.
- Guha, R. (1981 [1988]). Preface. En R. Guha, & G. C. Spivak, *Selected Subaltern Studies* (págs. 35-36). Delhi: Oxford Univeristy Press.
- Haraway, D. (1991). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En D. Haraway, *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza* (págs. 313-346). Madrid: Ediciones Cátedra.

- Harding, S. (1987). Is There a Feminist Method? En S. Harding (Ed.), *Feminist and Methodology* (G. E. Bernal, Trad., págs. 1-14). Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press.
- Herrnstein Smith, B. (1978). *Al margen del discurso. La relación de la literatura con el lenguaje*. Madrid: Visor.
- Hutchins, L. (1996). Bisexuality. Politics and Community. En B. A. Firentein, *Bisexuality. Psychology and Politics of an Invisible Minority* (págs. 240-259). Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Irigaray, L. (2009 [1977]). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Jackson, S., & Scott, S. (1998). Sexual Skirmishes and Feminist Factions. Twenty-Five Years of Debate on Women and Sexuality. En S. Jackson, & S. Scott, *Feminism and Sexuality. A Reader* (págs. 1-31). Edimburgo: Edinburgh University Press.
- James, C. (1996). Denying Complexity: The Dismissal and Appropriation of Bisexuality in Queer, Lesbian, and Gay Theory. En B. Beemyn, & E. Mickey, *Queer Studies. A Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Anthology* (págs. 217-240). Nueva York y Londres: New York University Press.
- Jeffreys, S. (1996). *La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*. Madrid: Cátedra.
- Kaplan, R. (1992). Compulsory Heterosexuality and the Bisexual Existence: Toward a Bisexual Feminist Understanding of Heterosexism. En E. R. Weise, *Closer to Home. Bisexuality and Feminism* (págs. 269-280). Seattle : Seal Press.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985 [1987]). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lassiter, L. E. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Leeds Revolutionary Feminist Group. (1981 [1979]). *Political Lesbianism: The Case Against Heterosexuality*. Londres: Only women Press.
- Loftus, B. (1996). Biopia: Bisexuality and the Crisis of Visibility in a Queer Symbolic. En D. E. Hall, & M. Pramaggiore, *RePresenting Bisexualities. Subjects and*

- Cultures of Fluid Desire* (págs. 207-233). Nueva York y Londres: New York University Press.
- López Penedo, S. (2003). La legitimación y reivindicación de las prácticas sexuales no normativas en la teoría queer. En Ó. Guasch, & O. Viñuales, *Sexualidades. Diversidad y control social* (págs. 105-123). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- López-Terra, F. (2015). *El sujeto difuso. Análisis de la sociabilidad en el discurso literario*. Madrid: CSIC.
- Lotman, I. M. (1993). La semiótica de la cultura y el concepto de texto. *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*(9), 15-20.
- Lozano, J. (1995). La semiosfera y la semiótica de la cultura. *Revista de Occidente*(170-171), 215-228.
- Mancuso, H. R. (2010). *De lo decible. Entre semiótica y filosofía: Pierce, Gramsci, Wittgenstein*. Buenos Aires: Sb.
- Martín Rojo, L., Pardo, M. L., & Whittaker, R. (1998). El análisis crítico del discurso: una mirada indisciplinada. En L. Martín Rojo, & R. Whittaker, *Poder-decir o El poder de los discursos* (págs. 9-33). Madrid: Arrecife.
- Maynard, M., & Purvis, J. (1995). A Context for (Hetero)sexual Politics. En M. Maynard, & J. Purvis, *(Hetero)sexual Politics* (págs. 1-8). Londres: Taylor&Francis.
- Medina Doménech, R. (1999). Ideas para perder la inocencia sobre los textos de la ciencia. En C. Magallón, C. Miqueo, M. D. Sánchez, & M. J. Barral, *Intersecciones ciencia y género. Discursos y prácticas científicas para mujeres* (págs. 103-127). Barcelona: Icaria.
- Michel, F. (1996). Do Bats Eat Cats? Reading What Bisexuality Does. En D. E. Hall, & M. Pramaggiore, *RePresenting Bisexualities. Subjects and Cultures of Fluid Desire* (págs. 55-69). Nueva York y Londres: New York University Press.
- Millett, K. (1969). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- Monereo Pérez, J. L. (2017). Estudio preliminar. La construcción de la hegemonía en Gramsci: la política como lucha por la hegemonía. En A. Gramsci, *Materialismo histórico, filosofía y política moderna* (págs. IX-CI). Granada: Comares.

- Namaste, K. (1996). From Performativity to Interpretation: Toward a Social Semiotic Account of Bisexuality. En D. E. Hall, & M. Pramaggiore, *RePresenting Bisexualities. Subjects and Cultures of Fluid Desire* (págs. 70-95). Nueva York y Londres : New York University Press.
- Noy, C. (2003). La escritura de transición: Reflexiones en torno a la composición de una disertación doctoral en metodología narrativa. *Forum: Qualitative Social Research*, 4(2).
- Ochs, R. (1996). Biphobia. It Goes More Than Two Ways. En B. A. Firestein, *Bisexuality. Psychology and Politics of an Invisible Minority* (págs. 217-239). Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Orecchia Havas, T. (2014). Cruzando límites. Cuestiones críticas y formales actuales de la narrativa escrita por mujeres. *Pasavento. Revista de estudios hispánicos*, II(2), 407-431.
- Posada Kubissa, L. (2006). Diferencia, identidad y feminismo: una aproximación al pensamiento de Luce Irigaray. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 39, 181-201.
- Pramaggiore, M. (1996). Epistemologies of the Fence. En M. Pramaggiore, & D. E. Hall, *Representing bisexualities. Subjects and Cultures of Fluid Desire* (págs. 1-7). Nueva York y Londres: New York University Press.
- Puleo, A. (2005). Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical. En C. Amorós, & A. de Miguel, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización* (Vol. 2, págs. 37-67). Madrid: Minerva Ediciones.
- Queen, C. (1996). Bisexuality, Sexual Diversity, and the Sex-Positive Perspective. En B. A. Firestein, *Bisexuality. The Psychology and Politics of an Invisible Minority* (págs. 103-124). Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Rich, A. (1985 [1980]). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. (C. d. Madrid, Ed.) *Nosotras*(3), 5-34.
- Rubin, G. (1986 [1975]). El tráfico de mujeres. Notas sobre la "economía política" del sexo. *Revista Nueva Antropología*, 95-145.

- Rust, P. C. (1992). Who are we and where do we go from here? Conceptualizing bisexuality. En E. R. Weise, *Closer to home: Bisexuality and feminism* (págs. 281-310). Seattle: Seal Press.
- (1995). Sexual Identity and Bisexual Identities: The Struggle for Self-Description in a Changing Sexual Landscape. En B. Beemyn, & M. Eliason, *Queer Studies. A Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Anthology* (págs. 64-86). Nueva York y Londres: New York University Press.
- (1996). Managing Multiple Identities. Diversity Among Bisexual Women and Men. En B. A. Firestein, *Bisexuality. The Psychology and Politics of an Invisible Minority* (págs. 53-83). Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Sánchez Villadangos, N. (2011). Palabras corporales de las voces marginadas. En D. Falconí, & N. Acedo, *El cuerpo del significante. La literatura desde las teorías corporales* (págs. 179-189). Barcelona: Editorial UOC.
- Sedgwick, E. K. (1998 [1990]). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- (1999). Performatividad Queer. The Art of the Novel de Henry James. *Nómadas*(10), 198-214.
- Spargo, T. (1999). *Foucault y la teoría queer*. Barcelona: Gedisa.
- Spivak, G. C. (1988). Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. En R. Guha, & G. C. Spivak, *Selected Subaltern Studies* (págs. 3-32). Delhi: Oxford University Press.
- (2003 [1988]). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.
- Storr, M. (1999). *Bisexuality: a critical reader*. London and New York: Routledge.
- Torring, J. (1999). *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*. Oxford y Malden: Blackwell Publishers.
- Udis-Kessler, A. (1992). Closer to Home: Bisexual Feminism and the Transformation of Hetero/sexism. En E. R. Weise, *Closer to Home. Bisexuality and Feminism* (págs. 183-201). Seattle: Seal Press.

- van Dijk, T. A. (2009). *Discurso y poder*. Barcelona: Gedisa.
- Varela, N. (2008). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.
- Weeks, J. (1981). *Sex, Politics and Society. The regulation of sexuality since 1800*. Londres y Nueva York: Longman .
- (1985). *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*. Madrid: Talasa.
- Weise, E. R. (1992). *Closer to Home. Bisexuality and feminism*. Seattle: Seal Press.
- Wittig, M. (2006 [1992]). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona y Madrid: Egales.
- Young, S. (1992). Breaking Silence About the "B-Word": Bisexual Identity and Lesbian-Feminist Discourse. En E. R. Weise, *Closer to Home. Bisexuality and Feminism* (págs. 75-87). Seattle: Seal Press.
- Yukman, L. (1996). Loving Dora: Rereading Freud Through H. D.'s Her. En D. E. Hall, & M. Pramaggiore, *RePresenting Bisexualities. Subjects and Cultures of Fluid Desire* (págs. 124-141). Nueva York: New York University Press.
- Zipkin, D. (1992). Why Bi? En E. R. Weise, *Closer to Home. Bisexuality and Feminism* (págs. 55-73). Seattle: Seal Press.