

# Bolleras, tortilleras, areperas, machorras: ser lesbiana en las periferias. Un análisis desde la interseccionalidad.

*Manuela Pahde Barragán (Universidad Complutense de Madrid/doctorado en Historia Contemporánea).*

## Resumen

El presente artículo busca poner en tensión la clasificación *lesbianas* como única posibilidad de identificarse, para esto, es fundamental reivindicar otras maneras de auto nombrarse. La mayoría de estas “otras formas” son consideradas periféricas, negativas, peyorativas, etc., incluso entre los mismos movimientos lgbtiq+. Por lo tanto, el análisis propuesto en este texto se inscribe en la perspectiva interseccional feminista, así como desde el concepto de frontera acuñado por Gloria Anzaldúa y otras “lesbianas” chicanas. Estos dos ejes explican por qué no puede existir una sola categoría para entender las relaciones sexo-afectivas entre mujeres, como tampoco es posible establecer un nombramiento hegemónico.

*Palabras clave: interseccionalidad; frontera; auto-nombrarse; lesbianas; heterosexualidad*

## Introducción

*Mi interés sobre los discursos y representaciones del lesbianismo comienza por el término mismo de lesbiana, que designa a un sujeto producto de la construcción de una identidad sexual contemporánea propia de Occidente. Se trata de una categoría de análisis importante y problemática, un sujeto inserto en un pensamiento occidental basado en las clasificaciones duales o binarias, donde cada concepto del par clasifica y denota lo que el sujeto no es, más que lo que es.*  
Raquel Platero (2009)

El título de esta ponencia guarda en sí una contradicción. Por una parte, pretende poner en el debate el derecho al autonombramiento de mujeres que transgreden no solamente la heteronormatividad, sino también, el *cisgenerismo prescriptivo* (Esguerra, 2015). En el argot políticamente correcto del feminismo y los estudios LGBTI+ se nos ha denominado y categorizado como *lesbianas* y así muchas de nosotras nos hemos acostumbrado a nombrarnos. No se malinterprete, quienes así se identifican tienen derecho y razones para hacerlo, sin embargo, ¿qué ocurre con quienes no lo hacen, pero, aparentemente, cumplen con todos los requisitos para incluirse en dicha categoría? ¿Dónde quedan las subjetividades que se autonombran de otras maneras y que, en muchas ocasiones, chirrean a los oídos de los más doctos en estudios LGBTI+?

La propuesta de esta ponencia se suma a las voces de esas “otras” que habitan lo innombrable, los grises, lo pantanoso, las fronteras (Anzaldúa, 1988). Trato de ponerme en cuestionamiento desde

mi propia experiencia como lesbiana —o, como decimos en Colombia *arepera*<sup>1</sup>—, y como migrante. Planteo el análisis desde la frontera entendiendo esta no como un estado liminal que existe a manera de tránsito entre dos formas de ser, sino como lugar que se habita debido a múltiples opresiones y exclusiones, pero también de resistencias (Lugones, 2009).

### **Cuando se habla de interseccionalidad**

He planteado este trabajo abordándolo desde la interseccionalidad, esta perspectiva —de corte feminista, aunque no solamente— plantea un debate en términos epistemológicos como también políticos.

Las feministas negras estadounidenses emplearon el término por primera vez para referirse a su situación particular como mujeres, pero también como negras y, en muchos casos, como lesbianas. Así, Patricia Hill Collins (2000) habló de “matriz de opresiones”, mientras Kimberly Crenshaw acuñó el término de *interseccionalidad* tal como se dio a conocer posteriormente. En esta misma línea —no cronológica, sino epistemológica— *La Colectiva del Río Combahee* en 1977, había afirmado:

La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de la opresión se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crea las condiciones de nuestras vidas. (1988, Colectiva Río Combahee, p. 172).

Los sistemas de opresiones, que son así mismo sistemas de poder, no configuran en este sentido una sumatoria de opresiones, sino que se yuxtaponen y se imbrican unos con otros (Esguerra, 2015). En esta misma línea, Avtar Brah y Ann Phoenix definen la interseccionalidad como “los complejos, irreductibles, variados y variables efectos que resultan cuando múltiples ejes de diferencia —económica, política, cultural, psíquica, subjetiva y experiencial— se intersecan en contextos históricos específicos” (Brah & Phoenix, 2004:75-86).

Como resultado de esta postura —epistemológica y política— se entiende que el género no puede analizarse desligado de raza, ni estos de clase, edad, discapacidad, entre otros. Por supuesto, no existe una jerarquía entre categorías, por lo menos no en su enunciación teórica, esto no quiere decir que en la materialidad de los cuerpos no sean leídos ciertos aspectos por encima de otros, sin embargo, lo anterior depende del contexto y localización del sujeto (Rich, 1984).

En su artículo *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color* (1991), Crenshaw discute con las políticas de identidad, cuestionándolas como un olvido o ignorancia

---

<sup>1</sup> Valdría la pena analizar esa relación entre alimentos a base de harina y las prácticas sexo-afectivas entre mujeres.

de las diferencias intra grupos. La autora expone cómo las reivindicaciones antirracistas han dejado de lado cuestiones de género y sexualidad, así como el feminismo ha omitido lo referente a esos otros sistemas de opresión. Entender que ninguna de estas categorías funciona desligada de la otra, no puede traducirse en “sumar identidades” en un mismo sujeto, por el contrario, dichas subjetividades habitan esas intersecciones, esos grises, esas fronteras, las cuales, al ser metáforas que se inscriben en la materialidad de los cuerpos (Brah, 2011:223), son móviles, aunque nunca dejen de ser periféricas.

En los años 80, las feministas chicanas, a la cabeza de Gloria Anzaldúa, propusieron una nueva mirada que revierte, una vez más, la visión blanca hegemónica del feminismo y, a su vez, aporta nuevas voces al trayecto mencionado de los llamados feminismos negros (*black feminism*). Esta nueva perspectiva está fundamentada en la noción de frontera (*borderland*) como ese lugar del “ser-entre” (*self-in-between*) de dos lados o múltiples partes, en el caso de las chicanas entre el mundo del norte de México —que fue arrebatado por Estado Unidos en 1848— y el país norteamericano.

Esta noción ha sido de gran utilidad para el debate interseccional ampliando el abanico de localizaciones que habita un sujeto, por ejemplo, en el caso de la migración. Como bien lo dice Camila Esguerra en su texto *Dislocación y borderland: Una mirada oblicua desde el feminismo descolonial al entramado migración, régimen heterosexual, (pos) colonialidad y globalización* (2014), es importante entender “cómo los niveles de poder micro (micropolítica), meso (biopolítica) y macro (geopolítica) atraviesan las vidas de mujeres que han tenido que enfrentar, como lesbianas o como mujeres con experiencias homoeróticas y como migrantes, tres grandes estructuras políticas: la globalización, la colonialidad y la heterosexualidad obligatoria” (Esguerra, 2014:139).

### **Perspectivas feministas complementarias a la interseccionalidad**

Para complementar el análisis, es necesario mencionar otros ejes epistemológicos como lo son: los conocimientos situados de Donna Haraway, las políticas de locación de Adrienne Rich, el régimen heterosexual obligatorio de Wittig y la “bio-lógica” de Oyewumi. Frente al primero, Haraway plantea una nueva manera de acercarse al conocimiento científico, pero no solamente a este, la noción de objetividad ha funcionado como elemento crucial en el engranaje de la ideología hegemónica patriarcal, heteronormativa y cisgenerista. Haciéndonos creer que dicha “objetividad” es semejante a “la verdad del conocimiento” o al “conocimiento verdadero”, el cual parte de un sujeto universal, que no es otro que el hombre, blanco, heterosexual de clase media-alta, frente a esto Haraway afirma: “Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados”.

No obstante, estos conocimientos situados no son equiparables al relativismo científico ni epistemológico, por el contrario, dichos conocimientos localizados combaten ese “no estar en ningún lugar” propio del relativismo y de la supuesta objetividad. En esta línea argumentativa queda declarada la importancia de otorgar legitimidad a esos “otros conocimientos” como epistemologías plausibles y posibles.

En cuanto a las políticas de locación, Rich afirma, en su artículo, *Notes Toward a Politics of Location* (1984), que, las “frases que empiezan: “las mujeres siempre han tenido un instinto materno” o “las mujeres siempre y en todas partes han estado subyugadas a los hombres”. Si hemos aprendido algo en estos últimos años del feminismo del siglo XX, esto es que “siempre” borra lo que realmente necesitamos saber. ¿Cuándo?, ¿dónde? y, ¿bajo qué condiciones ha sido cierta la afirmación?”. Ser localizados significa encontrar esas respuestas que se encarnan en cuerpos concretos, no en sujetos abstractos.

Quien enuncia está situada, localizada y encarnada en lugares concretos dentro de los múltiples sistemas de poder que comprenden aquella matriz de opresión de la que habla Hill Collins, bien sea en posiciones de privilegio o no. Ser conscientes de esto no tiene como finalidad la “victimización”, por el contrario, conduce primero a la legitimación de esos otros, otras y otros conocimientos situados y, en segundo lugar, permite hablar desde el cuerpo mismo y no desde la arrogancia abstracta de un supuesto sujeto universal. Todas las subjetividades son así sujetos activos, agentes históricos que tiene un conocimiento que debe ser valorado como parte de una construcción epistemológica colectiva.

Por otra parte, el régimen heterosexual obligatorio, pone entre signos de interrogación las categorías mismas de “hombre” y “mujer” y la naturalizada relación entre ambas. “La categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual que impone a las mujeres la obligación absoluta de reproducir «la especie», es decir, reproducir la sociedad heterosexual —así— la obligación de reproducción de «la especie» que se impone a las mujeres es el sistema de explotación sobre el que se funda económicamente la heterosexualidad” (Wittig, 1992:26).

Sin embargo, este análisis va mucho más allá de la obligatoriedad de la reproducción de la especie, pues revela también cómo las estructuras sociales generan de manera obligatoria, prácticas heteronormativas en todos los ámbitos de la vida humana. Sumándole a esta noción la idea del cisgenerismo prescriptivo (Esguerra, 2015) se puede entender por qué una mujer machorra, y no ya únicamente lesbiana, genera tanta incomodidad a nivel social.

Por último, la feminista nigeriana Oyeronke Oyewumi, en su libro *La invención de las mujeres* (2017), plantea cómo la biología ha sido un instrumento ideológico fundamental y fundacional a la hora de

estructurar la sociedad en Occidente, pues sobre esta se erige todo el edificio social, político, económica, entre otros; a esto, Oyewumi lo ha denominado “*bio-lógica*”, separándolo con un guión medio el prefijo “bio” de “lógica”, de esta manera se entiende la referencia, y crítica, que hace la autora a una lógica biologicista que *sexualiza* y *generiza* cada aspecto de la vida humana.

La lógica cultural de las categorías sociales de Occidente está basada en una ideología del determinismo biológico: la idea de que la biología provee la base de la organización del mundo social. Así, en realidad, esta lógica cultural es una “bio-lógica”. (Oyewumi, 2017:15)

### **Otras formas de nombrarse *lesbianas* desde las periferias**

La primera apuesta de este análisis consiste en poner en cuestión la categoría “lesbiana” como construcción de un sujeto determinado. Esto no con la intención de suprimirlo, sino de visibilizar y darle legitimidad a otros discursos, pero, sobre todo, a otras formas de nombrarse. La lesbofobia no afecta únicamente a quienes se identifican como lesbianas, también a otras mujeres cuyas prácticas transgreden el sistema sexo-género (Rubin, 1996) y los mandatos de género establecidos social, cultural e históricamente.

El autonombramiento es una apuesta seria y profunda, no meramente estética o lingüista, pues vivir el deseo desde el ser marimacho, bollera, machorra o arepera no es lo mismo que desde un marco político establecido y reconocido. Las lesbianas no somos un sujeto universal, ni una categoría abstracta que pueda definirse llanamente como “mujeres que aman otras mujeres”, por esto mismo, he querido problematizar esa categoría desde otras formas de concebir nuestras prácticas que, en muchas ocasiones, aunque no siempre, rompen con esa “bio-lógica”, pero no porque no dependamos económicamente de un hombre o no nos reproduzcamos para perpetuar la especie, sino porque debemos fracturar esa noción hegemónica de que lo lésbico —y podríamos incluir todo lo llamado LGBTI+— se constituye como una alternativa, como un *no ser* de la heterosexualidad, pues cada nombramiento es tan único como cada deseo.

Desde una perspectiva interseccional, el ser bollera ya es por sí mismo un lugar que cuestiona el sujeto hegemónico centrado y universal (Brah, 2013), es decir, el varón, blanco, burgués, heterosexual y adulto; sin embargo, dentro de la misma categoría de lo lésbico encontramos matices y entrecruzamientos de opresiones que impiden entendernos como un sujeto homogéneo.

No hay un solo tipo de lesbiana [...] igualmente, no hay un solo tipo de respuesta a las presiones que las mujeres sufren para vivir como lesbianas. Una visibilidad lésbica más grande en la sociedad no quiere decir que todas las mujeres que están envueltas con mujeres en relaciones sexuales-sentimentales se llamen lesbianas ni que se identifiquen con una comunidad lésbica específica (1988, Clarke, p. 100).

La categoría “lesbiana” tiene un origen y, por tanto, una historia, no es una noción natural ni esencialista que subyace a las subjetividades que señala. Su origen suele ubicarse, debido a su etimología, en la isla griega de Lesbos, de donde emana la figura mítica de Safos, poetisa griega quien, según la leyenda, vivía rodeada de amantes femeninas. No obstante, esta narrativa es una muestra de cómo los orígenes muchas veces aparecen posteriormente a la historia misma. Podríamos decir entonces que es más un mito que una verdad histórica.

El término *lesbiana* se impuso en la década de los 70, gracias a los debates al interior del feminismo en Estados Unidos. En dicho contexto, las mujeres que no se identificaban como heterosexuales tuvieron que dar la lucha con sus pares feministas, pues estas últimas no eran tan proclives a incluir la “homosexualidad femenina” en sus luchas políticas (Jeffreys, 1993). Bajo el rubro de “lo personal es político”, las lesbianas también reclamaron su lugar dentro del movimiento feminista, ellas habían apoyado cuestiones que afectaban directamente a las mujeres heterosexuales, como la relación sentimental entre hombres y mujeres donde las segundas se veían oprimidas por los primeros, entonces pues, ¿por qué no podrían incluir sus experiencias como lesbianas es la agenda feminista?

Aquí podemos observar cómo se perfilaba ya una postura interseccional por parte de quienes se consideraban lesbianas dentro del feminismo, pues aunque compartían experiencias y realidades con las mujeres heterosexuales —por el hecho de ser “mujeres”— se separaban de estas mismas por razón de su orientación sexual. Las *mujeres lesbianas*<sup>2</sup> experimentan una doble discriminación, por un lado, por ser consideradas como mujeres (*sujetos feminizados*) y, por el otro lado, por su orientación sexual no heteronormativa (CNMH, 2015). Como resultado de dichas tensiones y debates, se formaron grupos específicamente lésbicos, muchos de estos de corte radical, en los cuales no se permitía la entrada de mujeres heterosexuales<sup>3</sup>.

La categoría *lesbiana*, como forma de nombrar un sujeto de manera universal, sirvió también para la configuración de los movimientos sociales lésbicos y LGBTQ+ y sus luchas políticas. Se diferenciaron de los movimientos feministas, aunque siempre han estado inscritos en el mismo, así como también de los hombres gais, en quienes siempre se ha pensado como el sujeto hegemónico homosexual. Alrededor del mundo occidental —y hoy en día, también en muchas partes de oriente—, miles de sujetos identificados como lesbianas han salido a las calles a exigir sus derechos, que no son los mismos de las otras subjetividades LGBTQ+, sin embargo, pese a tantos reconocimientos políticos, parece que últimamente estas categorías fueran herméticas y cerradas.

---

<sup>2</sup> Uso la cursiva para resaltar que ambas categorías, “mujeres” y “lesbianas”, deben problematizarse y no naturalizarse.

<sup>3</sup> Las discusiones que siguieron pueden leerse en varios manifiestos de la época, en el presente texto sólo mencionamos lo anterior en aras a contextualizar el término lesbianas.

Llamarse lesbiana implica así un auto-reconocimiento desde un discurso político occidental — como bien lo señala Platero en su texto *La construcción del sujeto lésbico* (2008) — es por esto que, comúnmente, se considera que quien se ve como un sujeto feminizado (mujer) y mantiene relaciones sexo-afectivas con otras *mujeres*, debe llamarse a sí misma lesbiana. Cuando se emplean otras formas de nombrarse como, bollera, tortillera, machorra, maricon, arepera, entre otras, se legitima desde el discurso político, únicamente como un juego estético reivindicativo, pero nunca olvidando que este juego es de *lesbianas*. En síntesis, pareciera otra vez que sólo las mujeres lesbianas blancas, urbanas, de clase media-alta tienen el derecho de “jugar” con los términos políticamente incorrectos, pero, ¿qué pasa cuando, de hecho, existen subjetividades que se llaman a sí mismas de esas maneras?, es más, que rechazan el término lesbiana.

En la compilación que hace Anzaldúa (1988), a la que ya hemos hecho referencia, las autoras chicanas mencionan el término *jota*, este denota no sólo a las mujeres lesbianas, sino, específicamente, a las lesbianas chicanas, lo que indica una diferencia significativa entre ser una lesbiana blanca estadounidense a una chicana. Así, Cheryl Clarke sentencia *la mujer que elige ser una jota vive peligrosamente*.

La jota negra, como cualquier jota en los Estados Unidos, se encuentra en todas partes: en el hogar, en la calle, recibiendo ayuda del gobierno, seguro social, en las filas del desempleo, criando niños, trabajando en las fábricas, en las fuerzas armadas, en la televisión, en el sistema de escuelas públicas, en todas las profesiones, en la cámara de diputados del estado, en el Capitolio, asistiendo a la universidad o continuando estudios de posgrado, trabajando en administración, etc. Las jotas negras, como cualquier otra mujer no-blanca y de clase obrera y pobre en los Estados Unidos no ha sufrido el lujo, privilegio, ni la opresión de ser dependiente del hombre (1988, Clarke, p. 103).

Las jotas negras comparten, entonces, con las mujeres no blancas el no haber sido nunca dependientes de los hombres, pues la pobreza —que está racializada— obliga tanto a mujeres como a hombres a trabajar y ganar su propio sustento. Comparten con los hombres negros y las mujeres negras el ser objeto de racismo de todo tipo y, por último, comparten con las lesbianas el rechazo y la discriminación por transgredir los mandatos de género y la heteronormatividad. En síntesis, las jotas son el eslabón de la cadena donde se acumulan un sinnúmero de entrecruzamientos en la matriz de opresión de la que habla Hill Collins (1986).

Lo anterior ilustra cómo vivir la sexualidad y el deseo como machorra o arepera implica otras epistemologías posibles y no, únicamente, una postura *queer* o una relectura del juego *butch* y *femme*. En la línea de Teresa De Lauretis (1993), empleamos la categoría de *sujetos excéntricos* para entender a quienes salen del centro, de lo convencional, y se sitúan en el pensamiento fronterizo (Alga, 2018). En las fronteras de aquello que, incluso, ha sido cooptado por el pensamiento hegemónico, es decir, esas formas

de vida no heteronormativas que se han ido legitimando, siempre y cuando cumplan con unos requisitos mínimos sociales. Es legítimo ser gay si consumimos todo lo que el mercado nos ofrece, si establecemos una familia nuclear que sea una buena imitación de la familia heterosexual, es permitido ser *queer* si habitamos los espacios y lugares de fiesta destinados para transgredir y así muchos ejemplos más que muestran cómo cada vez que lo periférico va entrando al centro, va relegando a *otres* a nuevas fronteras.

## Conclusiones

La interseccionalidad es una propuesta teórica, una perspectiva o enfoque, que brinda la posibilidad de llevar a la práctica las realidades experimentadas por muchas subjetividades que habitan lo no hegemónico, estos, estas y estes son la gran mayoría de las sociedades. Siempre estamos en movimiento y, como bien lo dice Avtar Brah, las identidades se mueven con nosotras. Sin embargo, hay quienes llevan consigo mismas esas fronteras, debido a su color de piel, a su religión o creencias, a la forma como aman o por quienes aman y son objeto de su deseo. Dentro de estas últimas están las jotas, las machorras, las tortilleras, las bolleras, las areperas y muchos otros nombres que tal vez ignoramos.

La importancia de entender esas otras maneras de nombrarse desde la interseccionalidad radica en comprender cómo se entretajan los diversos lugares que habita un solo cuerpo, es por esto que, la identidad resulta difícil de determinar, sin embargo, también es importante reivindicar lugares identitarios que demuestren las luchas que se deben dar. Encerrar una *identidad* bajo una categoría cerrada y hermética, aleja la posibilidad de entender el movimiento de esa imbricación que hemos llamado interseccionalidad.

Dichas personas no son ignorantes de su sexualidad ni su deseo, y sus maneras de amarse ponen en cuestionamiento las clasificaciones políticamente correctas, lo cual es un hecho positivo, pues nos obliga, a quienes estamos en el activismo LGBTIQ+, a cuestionarnos y replantearnos. Lo más importante de la existencia humana es tener la capacidad y el valor de incomodarnos, sólo cuando estamos en lugares de confort perdemos los nortes —o mejor, los sures— de las luchas políticas, sociales y económicas.

Las lesbianas migrantes dominicanas, colombianas, marroquíes, etc., deben ser entendidas con todos los cruzamientos que complejizan su misma forma de amarse. Lo mismo ocurre con las gitanas, las negras españolas, las afroamericanas, las indígenas y más. Dentro de los movimientos transgresores también hay sujetos más hegemónicos que otros, otras y otres, y no es suprimir ni evadir su existencia ni restarle importancia a su militancia y logros, se trata de incluir esos otros discursos y esas formas de nombrarse que nos rompen los esquemas.

Finalmente, es importante entender que las intersecciones son principalmente esas fronteras desde las que la mayoría de personas inventamos y reinventamos cada día nuestros propios nombres.



En el activismo me llamo lesbiana, en la academia me llamo disidente, en extranjería me llamo migrante y en mi tierra me llamo arepera.

## **Biografía**

Manuela Pahde estudió filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Posteriormente, realizó su maestría en Estudios Interdisciplinarios de Género, en la Universidad Autónoma de Madrid y, actualmente, cursa el doctorado en Historia Contemporánea en la Universidad Complutense de Madrid. Su tesis doctoral abarca la situación de violencia experimentada por mujeres con sexualidades no heteronormativas, en el marco del conflicto armado colombiano. Sus líneas de investigación comprenden mujeres y migración, interseccionalidad y feminismo descolonial y, violencia política y sexualidades no heteronormativas.

## Bibliografía

- Alga, María Livia. *Etnografía "terrona" de sujetos excéntricos*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2018.
- Anzaldúa, Gloria. *Esta puente, mi espalda*. San Francisco: ism press, 1988.
- Brah, Avtar. "Pensando en y a través de la interseccionalidad". *Interseccionalidad a debate*. Unión Europea, 2013, pp. 14-21.
- Brah, Avtar/Phoenix, Ann. "Ain't I a Woman? revisiting intersectionality". *Journal of International Women's Studies*, 5(3), 2004, pp. 75-86.
- Clarke, Cheryl. "El lesbianismo: un acto de resistencia". *Esta puente, mi espalda*. (Comp. Gloria Anzaldúa). 1988, pp. 99-109.
- CNMH. *Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015.
- Colectiva del Río Combahee. "Una declaración feminista negra". *Esta puente, mi espalda* (Comp. Gloria Anzaldúa). 1988, pp. 172-187.
- Crenshaw, Kimberle. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review* (43), 1991, pp. 1241-1299
- Esguerra, Camila. *Mujeres imaginadas: mujeres migrantes, mujeres exiliadas y sexualidades no normativas*. Tesis doctoral, Universidad Carlos III de Madrid. (2005)
- "Dislocación y borderland: Una mirada oblicua desde el feminismo descolonial al entramado migración, régimen heterosexual, (pos)colonialidad, globalización". *Universitas Humanística*, (78), 2014, <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/6528>
- Haraway, D. "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995, pp. 313-346.
- Hill Collins, Patricia. "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought". *Social Problems* (33), 1986, pp. 14-32;
- *Black Feminist Thought Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, 2000
- Lugones, María. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa* (9), 2008, pp. 73-101
- Oyewumi, Oyeronke. *La invención de las mujeres...*
- Platero, Raquel. "La construcción del sujeto lésbico". *LES Online* (1) 2009  
<https://lesonlinesite.files.wordpress.com/2017/03/la-construccic3b3n-del-sujeto-lesbico.pdf>
- Rich, Adrienne. "Notes Towards a Politics of Location". *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose 1979-1985*. London: Virago, 1984.
- Wittig, M. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales, 2005.