

El transfeminismo no es un humanismo: cruces entre animalidad y género¹

Transfeminism is Not a Humanism: Crosses Between Animality and Gender

Anahí Gabriela González

<https://orcid.org/0000-0001-9260-3340>

Universidad Nacional de San Juan,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
anahigabrielagonzalez@gmail.com

María Belén Ballardo

<https://orcid.org/0009-0002-4020-7025>

Universidad de Buenos Aires
mariabelenballardo@gmail.com

Fecha de envío: 7 de julio de 2023. Fecha de dictamen: 14 de febrero de 2024. Fecha de aceptación: 13 de marzo de 2024.

106

Resumen

En el presente trabajo pretendemos argumentar que el transfeminismo no es un humanismo, es decir, que no puede consistir en una ampliación del proyecto humanista que conserve intactas las estructuras de exclusión y privilegios que distribuye. Antes bien, el transfeminismo ha de ser un antiespecismo y el antiespecismo ha de ser un transfeminismo, si ambos movimientos pretenden potenciar sus luchas contra toda forma de opresión. El artículo se despliega en los siguientes momentos: en primer lugar, sostenemos que el feminismo antiespecista clásico reproduce la matriz cisheterosexual al estudiar la conexión entre las opresiones desde una perspectiva binaria del género; en segundo lugar, mostramos que las reflexiones de diversas teorías con respecto al género (ecofeminismos, teoría *queer* y Estudios Trans*) pueden contribuir a que el feminismo antiespecista aborde cómo el

sistema de opresión cisheterosexual se articula con el régimen especista; en tercer lugar, reflexionamos sobre el problema del sujeto político del (trans)feminismo desde una perspectiva antiespecista y poshumana; por último, proponemos pensar, a partir de posibles articulaciones entre las luchas LGBTIQA+ y las luchas antiespecistas, un transfeminismo antiespecista latinoamericano a través del cual establecer diferentes alianzas políticas que nos permitan proyectar otras formas de vida, deseos y modos de habitar el mundo.

Abstract

In this paper we argue that transfeminism is not a humanism, i.e. that transfeminism cannot be an extension of the humanist project that keeps intact the structures of exclusion and privilege that it distributes. Rather, transfeminism must be anti-speciesism and anti-speciesism must be transfeminism, if both movements are to strengthen their struggles against all forms of oppression. The article unfolds in four moments: first, we argue that classical anti-speciesist feminism reproduces the cisheterosexual matrix by studying the connection between oppressions from a binary gender perspective. Secondly, we show that reflections on gender from diverse theories (ecofeminisms, queer theory and Trans* studies) can contribute to anti-speciesist feminism by addressing how the cisheterosexual system of oppression articulates with the speciesist regime. Thirdly, we reflect on the problem of the political subject of (trans)feminism from an antispeciesist and posthuman perspective. Finally, we propose to think, from sites of possible articulations between LGBTIQA+ struggles and anti-speciesist struggles, a Latin American anti-speciesist transfeminism through which to establish different political alliances that would allow us to project other forms of life, desires and ways of inhabiting the world.

Palabras clave: transfeminismo; poshumanismo; animalidad; estudios *queer*.

Keywords: transfeminism; posthumanism; animality; queer studies.

Animalia sudaca que como epistemología crítica de los cuerpos habilita a pensar nuevos modos de relacionalidad de la comunidad LGTBIQ, formas comunitarias y de organización colectiva, nuevos sujetos políticos de la disidencia y de los feminismos antiespecistas: manadas, cuadrillas, monstras, aquelarres, jaurías, madrigueras y refugios o como Maite Amaya y lxs piqueterxs del FOB, animales plaga a ser erradicados –bandadas de palomas negras.

Martín De Mauro Rucovsky (2017)

Las mujeres (cis y trans), los hombres trans, las maricas, travestis, negras, latinas, empobrecidas, machorras, lesbianas, y todas aquellas identidades que se salen del ya conocido espectro del privilegio patriarcal del hombre cis blanco heterosexual..., hemos sido víctimas de un mismo sistema opresor, por eso la juntanza de estas voces, más que el borramiento de unas, significa la amplificación de un grito conjunto.

Valentina Trujillo Rendón (2022)

Introducción

Los estudios críticos animales (ECA) son un campo de estudio interdisciplinario que, a diferencia de los estudios animales (EA) o de los estudios humano-animales (EHA), está volcado a mapear el funcionamiento del especismo con el fin de imaginar formas de vida alternativas (Ponce, 2020). Los ECA no toman a los animales como objetos de estudio, sino que permiten que la animalidad irrumpa en el espacio del conocimiento (González y Ávila Gaitán, 2022). Por ese motivo, los ECA, a contrapelo de la tradición humanista que reivindica la soberanía humana sobre diversas formas de vida, implican

una indagación sobre las vastas taxonomías ontológicas que han situado a los animales como objetos a disponibilidad y dominio del “Yo” humano, así como una apuesta por “comunidades multiespecies” que habiliten otras formas de vivir-con los demás animales (González, 2019a).

Además, ciertas perspectivas recientes en el campo de los ECA han argumentado que las operaciones coloniales están directamente conectadas con la clasificación de determinados cuerpos y existencias como “no humanas” o “menos-que-humanas” (Belcourt, 2015; Ávila Gaitán, 2016; Fernández Aguilera, 2018; Ponce, 2020; Ko y Ko, 2021; Oliveira, 2021; Davidson, 2022). De ahí que la pregunta por lo animal no solo se oriente a desmantelar el especismo como orden de dominación², sino que también debe analizar de qué modo las retóricas de la animalidad han sido funcionales para legitimar procesos históricos de opresión sobre los cuerpos que no responden a las normas de lo humano. En efecto, la máquina especista antropocéntrica, impuesta por la colonialidad, es una estructura de dominación que permite, mediante múltiples operaciones simbólicas y materiales, marcar “como animales” a aquellos cuerpos, gestos, identificaciones y comportamientos que son excluidos de los privilegios a los que acceden quienes son reconocidos como sujetos legítimos, reales y valiosos.

En este sentido, el transfeminismo y el antiespecismo, junto con otros movimientos teóricos y políticos, como el antirracismo, los movimientos decoloniales, las luchas LGBTIQA+ y los anticapacitismos, se enfrentan al dispositivo de poder que denominamos “humanismo europeo”, centrando en el ideal moderno-colonial de hombre. Tal como señala Paul B. Preciado (2019: 125), “el Renacimiento europeo, la Ilustración, el milagro de la revolución industrial reposan sobre la reducción de los cuerpos no blancos y de las mujeres al estatuto de animal y de todos ellos (esclavos, mujeres, animales) al estatuto de máquina (re-)productiva”. El dispositivo humanista, al producir la ficción de lo humano, tiene como objetivo oprimir a los cuerpos animales y a los cuerpos animalizados o subhumanizados a partir de la dicotomía humano/animal, distribuyéndolos en grados diferenciales e inequitativos de precariedad que van desde su exclusión hasta su asesinato. Lo humano como “norma de poder” establece jerarquías sobre las diferentes formas de vida y lo hace en relación a cuanto estas se acercan o se alejan de su ideal normativo. Rosi Braidotti (2009) afirma que quien no responda a dicho ideal será considerado como “diferente” en términos de inferioridad y

esa diferencia legitimará su dominación.

Siguiendo las consideraciones precedentes, conviene señalar que cuando nos referimos a lo humano estamos haciendo alusión a una ficción normativa y no a la totalidad de la especie humana; esto es, al varón hegemónico que tiene ciertas características, como ser cisgénero, heterosexual, blanco, propietario, capacitado y del Norte Global, entre otras. Reconocer lo humano como una ficción política que está sujeta a ideas como el capitalismo, el heterocissexismo y la colonialidad implica deconstruir y resistir la escisión sobre la que se fundamenta: las vidas que importan y que, en ese sentido, son reconocidas políticamente, y las vidas que no, pudiendo ser sacrificadas en nombre de lo humano al tornarse irreconocibles para una determinada comunidad política. Por tanto, el “Hombre” es una ficción moderno-colonial que precisa del sacrificio de ciertos cuerpos, a saber, la exclusión, explotación y asesinato de los cuerpos de las mujeres cis y trans*, travas, varones trans*, lesbianxs, maricas, cuerpos no binarios, intersex, trabajadoras sexuales, cuerpos gordos, indígenas, campesines, cuerpos racializados, personas *crip*, neurodivergentes, cuerpos empobrecidos y, por supuesto, los cuerpos de los animales no humanos.

En el presente trabajo pretendemos argumentar que, si el humanismo es un dispositivo de poder que reproduce la división jerárquica y opresiva entre humanos y no-humanos, entonces *el transfeminismo no es un humanismo*. O dicho de otro modo: si el transfeminismo pretende potenciar sus luchas contra toda forma de opresión, no puede consistir en una mera ampliación del proyecto humanista que dejaría intactas las estructuras que allí se articulan. Antes bien, *el transfeminismo ha de ser un antiespecismo* y *el antiespecismo ha de ser un transfeminismo* que desplacen al Hombre del centro de la escena y abran un espacio afirmativo para producir deseos, afectos y conocimientos que desafíen las jerarquías que se trazan sobre todo lo viviente, impulsando así otros modos de lo común. Para ello, entonces, proponemos el siguiente desarrollo: en primer lugar, sostenemos que el feminismo antiespecista clásico reproduce la matriz heterocissexual al estudiar la conexión entre las opresiones desde una perspectiva binaria del género. En segundo lugar, mostramos que las reflexiones de la teoría *queer*, los ecofeminismos y los Estudios Trans* contribuyen a abordar cómo el sistema de opresión cisheterosexual se articula con el régimen especista. En tercer lugar, reflexionamos sobre el problema del sujeto político del feminismo desde una perspectiva antiespecista y poshumana. En el último apartado,

proponemos posibles articulaciones entre las luchas LGBTIQA+ y las luchas antiespecistas a la hora de proyectar otros modos de habitar el mundo. Para el cumplimiento de tales objetivos, este trabajo implementó una metodología de investigación cualitativa de análisis bibliográfico a través de un prisma crítico-interpretativo.

Los límites del feminismo antiespecista

Las conexiones entre sexismo y especismo han sido especialmente tematizadas por el feminismo en la última parte del siglo XX. Los recientes trabajos en la teoría feminista dedicados a cuestionar el lugar abyecto de los animales parten de las teorizaciones ecofeministas, un amplio movimiento teórico y activista que se extiende desde mediados de la década de 1970 y que abarca una variedad de enfoques que convergen en la visibilización de las continuidades entre la explotación de las mujeres y de la naturaleza³. Asimismo, el ecofeminismo sostiene que las distintas opresiones se encuentran vinculadas estructuralmente y se refuerzan entre sí. Karen Warren (1994: 1), por ejemplo, ofrece la siguiente definición del campo en cuestión: “el ecofeminismo es un término paraguas que captura diversas perspectivas multiculturales sobre la naturaleza de la conexión dentro de los sistemas sociales de dominación”.

En *La política sexual de la carne* (2015), publicado originalmente en 1990, la escritora y activista ecofeminista Carol J. Adams describe los vínculos opresivos tanto materiales como simbólicos que sufren las mujeres y los animales, en la medida en que son objetualizados por el régimen patriarcal. El patriarcado, para la autora, “está implícito en las relaciones humanas/animales” ya que en las sociedades occidentales, particularmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, se ha considerado el consumo de carne como un indicador de la masculinidad dominante y de superioridad intelectual, mientras que la dieta basada en vegetales ha sido asociada a lo femenino, a la debilidad física y a la falta de “desarrollo” intelectual de los pueblos no occidentales. Para Adams la elección de los alimentos reproduce experiencias de fraternidad específicamente “masculinas”, y si bien las expresiones de la política sexual son variables en cada contexto histórico, esta supone, a su juicio, que “un hombre necesita carne y que una mujer debe alimentarlo con carne” (Adams y

Calarco, 2016: 34).

En esta misma obra, y también en su artículo “Proteína feminizada: significado, representaciones e implicancias” (2017), la autora alude al término “proteína feminizada” para referirse a la opresión de las llamadas “hembras” no humanas debido a que su capacidad reproductiva es explotada para la producción de lácteos y huevos (Adams, 2015: 20). Adams argumenta que estos productos basados en la explotación de las hembras animales deberían llamarse proteínas feminizadas y sostiene que el sentido de esta noción es llamar la atención sobre el uso de sus ciclos reproductivos para producir alimentos (Adams, 2017). De este modo, su propuesta, pionera en los estudios feministas antiespecistas, aborda los modos en que las “hembras”, tanto humanas como animales, son oprimidas por poseer un mismo aparato reproductor.

A este respecto, Laura Fernández Aguilera, antropóloga y activista por la liberación animal, señala que existen programas de reproducción artificial para aquellos animales que están cautivos en zoológicos, circos, laboratorios y granjas con el objetivo de producir más animales para explotar, es decir, “nueva mano de obra para extraer beneficio de su explotación, su trabajo, sus cuerpos, sus fluidos corporales y sus crías” (Fernández Aguilera, 2019: 27). La autora documenta varias de estas técnicas a partir de las cuales se controla a animales feminizados, tales como la existencia del semen sexuado en el caso de la industria láctea, el uso de fármacos o la utilización de “racks de violación”. Este último término, como indica Aph Ko (2019), es utilizado por la gente de la industria de explotación animal para denominar el dispositivo que inmoviliza a los animales durante la inseminación. Al mismo tiempo, en las llamadas “granjas de sangre”, localizadas en Argentina y Uruguay, las yeguas son criadas y forzadas al embarazo con el fin de extraerles su sangre y utilizarla como un suero que aumenta la velocidad de crecimiento de los cerdos explotados en granjas europeas (García Pérez, 2017). En tal sentido, Fernández Aguilera (2019: 28) denuncia que existen “industrias multimillonarias y transnacionales (neocoloniales) sacando beneficios de los fluidos y cuerpos de los demás animales para el beneficio y placer humano (nótese además en este ejemplo la relación político-económica entre el Sur y Norte global)”. Hribal (2014) apunta en el mismo sentido cuando incorpora a los animales en la clase trabajadora.

Ahora bien, en los últimos años se han señalado los límites de los análisis ubicados solo en las intersecciones entre género y especie debido a que han derivado

en una representación clausurada y excluyente del sujeto de la política feminista (González, 2023). El feminismo antiespecista clásico, como el de Carol J. Adams, propone un análisis enfocado sobre todo en los ejes mencionados sosteniendo una visión estrecha del género al comprenderlo de una manera cisheteronormativa. En este marco, los transfeminismos antiespecistas han complejizado su propuesta al mostrar que existen relaciones entre el especismo y el heterocissexismo, pero también con el racismo, la colonialidad, el clasismo y otros sistemas de opresión (Ávila Gaitán, 2011; González, 2019a, 2019b, 2019c y 2023; Davidson, 2021a; Giorgi, 2013; Ponce, en prensa; Laferal y Trujillo, 2019; Trujillo, 2018 y 2022)⁴. Esta corriente se sirve de los análisis de los veganismos decoloniales y populares, la teoría *queer*, el ecofeminismo *queer*, y los feminismos negros, decoloniales y lésbicos para señalar ciertas limitaciones del feminismo antiespecista clásico como, por ejemplo, el asumir una concepción binaria del género que refuerza el cisheterosexismo, esto es, la discriminación, invisibilización y exclusión hacia los deseos, identificaciones y sexualidades disidentes o no normativas.

Cabe resaltar que esta crítica no implica la negación de que parte del sistema jerarquizado de género⁵, junto con otros sistemas de opresión como el capitalismo, se apropian de la fuerza productiva y reproductiva de los seres vivos con capacidad de gestar. De hecho, dichos cuerpos han sido histórica y sistemáticamente reducidos a sus funciones reproductivas. Las mujeres cisgénero fueron desplazadas al ámbito de lo doméstico a partir de la crianza y el cuidado de los hijos. Las así llamadas “hembras” animales fueron obligadas a reproducirse a partir de la inseminación forzada. Sin embargo, los transfeminismos antiespecistas intentan complejizar este análisis al cuestionar los binarismos mujer/hombre, macho/hembra y llegan a la conclusión de que ya no es posible hablar de que exista un modelo de opresión femenina universal y transhistórico. Más aún, es insuficiente hablar de sexismo a la hora de dar cuenta de la dominación hacia los cuerpos animales en términos de género, por lo que sería más correcto hablar de lo que se denomina heterocissexismo⁶ bajo los parámetros de la matriz heterosexual (Butler, 2007). En consonancia con lo delimitado por la teoría *queer*, dicha matriz tiene como presupuesto dos cuestiones complementarias: la naturalidad de la heterosexualidad (que todos los mamíferos somos heterosexuales por naturaleza) y el dimorfismo sexual (que solo existen en el mundo machos y hembras). Tanto los aportes de la teoría y el ecofeminismo *queer*

como así también de la teoría y el activismo LGBTIQA+ son fundamentales porque permiten refutar estos presupuestos dicotómicos que normalizan todo lo viviente.

En primer lugar, el ecofeminismo *queer* retoma los aportes de la teoría *queer* para criticar la matriz heterosexual que atraviesa el pensamiento ecofeminista proyectándose tanto en la naturaleza como en la vida animal humana y no humana. Greta Gaard (1997), su exponente fundamental, defiende la hipótesis de que es necesario un cambio de rumbo del ecofeminismo ya que tiene que ser capaz de ampliar su capacidad de análisis interseccional y explorar las conexiones que los binarios heterosexual/*queer* y razón/erótico tienen con otros binarismos de la cultura occidental. Expone, siguiendo este argumento, que dicha cultura está fundada en la repulsión respecto de las prácticas sexo-afectivas que no tienen como fin último la procreación. La escritora y activista ecofeminista considera que para que el ecofeminismo sea una teoría verdaderamente inclusiva “tiene que tomar en cuenta los aportes de la teoría *queer*” y que la sociedad democrática y ecológica a la que aspira tiene que ser una sociedad “que valore la diversidad sexual y lo erótico” (Gaard, 1997: 115). En una línea similar, Alice Gabriel (2011) nota que el ecofeminismo *queer* supo diagnosticar por lo menos tres elementos que reflejan cómo el pensamiento heterosexual atraviesa el ecofeminismo: (1) la naturalización de la heterosexualidad; (2) la proyección de la heterosexualidad en la naturaleza; y (3) la atribución del modelo heterosexual a las relaciones humanas y no humanas. Más recientemente, Daniela Rosendo destaca que aun cuando algunas autoras ecofeministas están en contra de la opresión por orientación sexual e identidad de género siguen utilizando un discurso normalizador con respecto a la sexualidad en la medida en que utilizan el lenguaje binario de los dualismos. Según ella, “la teoría *queer* permite analizar los límites de las propuestas ecofeministas que no tienen una visión atenta a la heteronormatividad que las estructura” (Rosendo, 2017: 31).

En segundo lugar, en el cruce entre teoría *queer* y estudios críticos animales se ha señalado que el feminismo antiespecista clásico, al proponer una lectura binaria del género, implica una serie de problemas (González, 2019b). Uno de ellos es reproducir la matriz heterosexual al centrarse solamente en los modos en que las mujeres cisgénero son animalizadas y los animales son feminizados, invisibilizando el hecho de que existen otros modos de habitar el género que también han sido históricamente animalizados y feminizados para su inferiorización, como las mujeres trans, los

cuerpos no binarios y las masculinidades no hegemónicas (hombres trans y masculinidades lésbicas, entre otras) (González, 2023). Asimismo, la investigadora y escritora Carrie Hamilton (2019) plantea que uno de los límites del feminismo antiespecista es que el punto de identificación de su lucha política es la capacidad biológica de reproducción de las “hembras” humanas y no humanas. Esto refuerza la idea de que la feminidad se define a partir de la capacidad de gestar, lo cual conduce a un reduccionismo biológico en el cual el sexo aparece como el origen del género.

En tercer y último lugar, las identidades trans*⁷ tienen un papel determinante a la hora de cuestionar lo que se identifica como “sexismo unilateral”, esto es, que los opresores sean los varones cis y las oprimidas sean las mujeres cis sin tener en cuenta cuestiones de raza, de clase, de identidad de género, de orientación sexual, de capacidad, de pertenencia geográfica, etc. (Radi, 2020b; Suárez Tomé, 2022). Adams, por ejemplo, reproduce esta idea cuando plantea a los varones como los opresores (consumidores de carne) y a las mujeres como las oprimidas (objetos sexuales) sin más, como si sus identidades fueran homogéneas y universales y no se interceptaran con otros ejes de opresión. Vinculado a esto, Danila Suárez Tomé (2022: 104) remarca que “cuando decimos «mujer», sin más, por lo general nos representamos a una persona cis, blanca, adulta y sin discapacidades”, y por tal motivo es necesario que mencionemos las marcas que también se conjugan con el género y su comprensión.

En este escenario, es necesario insistir sobre los transfeminismos⁸ y los Estudios Trans*⁹ desarrollados en Argentina por Lohana Berkins, Diana Sacayán, Marlene Wayar, Susy Shock, Maite Amaya, Mauro Cabral y Blas Radi, entre otros, que no solo abrieron espacio al colectivo travesti trans* en las agendas del movimiento LGBTIQ+, sino que también incorporaron sus luchas a las múltiples demandas del feminismo (Mattio, 2020). Siguiendo a Eduardo Mattio, sus intervenciones teórico-políticas han explicitado que las matrices normativas que regulan cuerpos, comportamientos y deseos se ensañan especialmente con aquellas existencias que no responden a los ideales cisheterocentros. Influenciados por la teoría *queer* y distanciándose de las feministas radicales (*radfems*), los transfeminismos como los Estudios Trans* no entienden al sexo y al género de una manera mimética, en tanto el género (lo social) imitaría o se deduciría del sexo (lo natural), sino que ambos son socialmente contruidos, es decir que ninguno de ellos tiene una “una raíz biológica

necesaria” sobre la cual se construiría el otro (Pérez, 2018: s-p).

Desde los Estudios Trans*, el término “cis”, “prefijo latino que significa “de este lado” y la contraparte lógica del término “trans”, comenzó a ser utilizado por las comunidades trans* norteamericanas en los años 1990 para referirse a aquellas personas que se identifican y viven socialmente con la identidad de género que les fue asignada al nacer (Cabral, 2009; Radi, 2020b)¹⁰. Tanto Blas Radi como Suárez Tomé sostienen que este neologismo permite, cuanto menos, poner una marca donde antes no la había con el fin de desnaturalizar la idea de que existe un “género natural” o no marcado e indicar el privilegio que se sostiene sobre el prejuicio de que los género de las personas trans* son menos auténticos o inferiores que los géneros de las personas cis (Suárez Tomé, 2022; Radi, 2020b). Abonando lo anterior, y también en el marco de los Estudios Trans*, se presentan dos nociones para analizar la opresión que sufren las personas trans*: el “cissexismo” y la “cisnormatividad”. Por un lado, y en relación a lo que mencionamos, el cissexismo no solo admite la existencia del sexismo como aquella inferiorización y subordinación de las mujeres cis respecto de los hombres cis, sino que también hace hincapié en el prejuicio de que las personas trans* son menos auténticas o inferiores a las personas cis. Aquí, entonces, estamos hablando de una combinación de dos tipos de sexismo (Cabral, 2009). Por otra parte, y al decir de Radi (2020a: 112), “la cisnormatividad alude al conjunto de creencias y expectativas que estructuran las prácticas e instituciones sociales sobre el supuesto de que todas las personas que fueron asignadas al sexo masculino al nacer serán hombres y que todas las que fueron asignadas al sexo femenino serán mujeres”; es decir, que todas las personas son cis de manera originaria.

En el caso de los transfeminismos, y contra cualquier interpretación simplista¹¹, estos pretenden

“situar al feminismo como un conjunto de prácticas y teorías en movimiento que dan cuenta de una pluralidad de opresiones y situaciones, mostrando así la complejidad de los nuevos retos a los que deben enfrentarse y la necesidad de una resistencia conjunta en torno al género y a la sexualidad”. (Macías, 2013: 45)

Desde una visión claramente interseccional, y por eso muy cercana a los feminismos de color y decoloniales, los transfeminismos pretenden “tender puentes transnacionales de identificación y afinidad que reconozcan y visibilicen una

vulnerabilidad históricamente compartida” entre aquellos cuerpos que no solo no responden a las normas de género, sino tampoco a las de raza, de clase, etc. (Valencia, 2015: 18). A su vez, cuestionan que la mujer cisgénero, blanca, heterosexual y de clase acomodada sea el sujeto político del feminismo y, yendo aún más lejos, se hacen cargo del problema que implica asumir la pregunta política por la identidad, entendiendo que no es solamente desde la posición de sujeto, simplemente, que se deben cuestionar las opresiones con respecto al género porque es el sentido de esa posición lo que tiene que ser dislocado. Tampoco se puede seguir hablando de identidades sin más que denuncian opresiones porque eso conlleva el riesgo de reforzar “las diferencias que mantienen las jerarquías” (Fernández y Araneta, 2013: 54). Más bien, los transfeminismos proponen pensar en “alianzas entre cuerpos de identidad diversa que se relevan ante un sistema de opresión conectado y múltiple” (Medeak, 2013: 77) y reiteran que es imprescindible dar cuenta de qué entendemos por sexo, género y sexualidad (y el vínculo entre sí), ya que esto tiene un efecto directo sobre lo que comprendemos como el sujeto político del feminismo (Solá, 2013).

¿El sujeto político del feminismo es humano?

El sistema de opresión cisheterosexual se articula y refuerza con el especismo dentro del pensamiento binario de la cultura occidental porque existe una escala jerárquica de valoración de los cuerpos y existencias que va de lo ideal hegemónicamente (el varón cisgénero, heterosexual, blanco, propietario, capacitado y del Norte Global) al cuerpo del “animal”. Por ende, el especismo constituye un orden de dominación que, al enlazar cuerpos, gestos, espacios y discursos con la norma humana, naturaliza la explotación de los demás animales (González, 2019c). Además, torna legítima la opresión de los cuerpos animalizados, tales como las mujeres cis y trans*, travas, varones trans, lesbianxs, maricas, cuerpos no binarios, intersex, trabajadoras sexuales, cuerpos gordos, indígenas, campesinxs, cuerpos racializados, personas crip, neurodivergentes, cuerpos empobrecidos, entre otros, mientras aquellos cuerpos que responden al ideal normativo de lo humano permanecen exentos de esa muerte no criminal sistemática y organizada (González, 2019c). Podríamos parafrasear a Judith Butler (1993 y 2010) e indicar la existencia de una distribución política inequitativa de los cuerpos que va de los “cuerpos que importan”, a saber, los que responden a “las

normas de lo humano”, a aquellas corporalidades que pueden ser controladas, explotadas y asesinadas. De ahí que las luchas transfeministas antiespecistas sean insurrecciones frente a los dispositivos que normalizan, administran y, en definitiva, precarizan los cuerpos (González, 2019a).

El antiespecismo debe estar comprometido con dismantlar la opresión heterocisexista puesto que dicha opresión recae sobre los demás animales. El especismo supone el heterocissexismo en la medida en que este último homogeneiza las existencias de los animales no humanos (instrumentalizados para legitimar la “naturalidad” de la heterosexualidad asociada a la reproducción) y el heterocissexismo supone el especismo en tanto que los cuerpos no normativos —es decir, que no han respondido a la norma de lo humano— han sido históricamente animalizados. Esto lleva a la conclusión de que las mujeres cisgénero no han sido ni son los únicos cuerpos animalizados por parte del sistema jerarquizado de género. Al no responder al ideal normativo de lo humano, los cuerpos no cisheteronormativos han sido considerados del orden de lo animal, de lo salvaje, de lo monstruoso y esto permitió justificar su disciplinamiento a partir de la cisheterosexualidad, tornando inhabitables sus modos de vida. Frente a dicha presuposición y siguiendo a Carla Freccero (2018), se puede interpretar que la animalidad es *queer*, en el sentido de que la diversidad de género propia de la vida animal refuta la idea de la heterosexualidad como orientación sexual natural/universal y de la diferencia sexual como la norma anatómica de los cuerpos.

La argumentación anterior tiene como efecto cuestionar y desplazar otro de los límites de los feminismos antiespecistas clásicos: sostener una noción monolítica del sujeto del feminismo. Para este, solo aquellos cuerpos que sean considerados “hembras” o “mujeres”, es decir, que tengan sistema reproductor “femenino”, pueden y deben ser reconocidos y liberados por el movimiento feminista. Sin embargo, esto ya desde el siglo XX ha sido puesto en cuestión por los feminismos negros,lésbicos y socialistas, los cuales critican al feminismo blanco radical de la segunda ola en su pretensión de que la mujer cisgénero sea el único sujeto político legítimo del movimiento. Dicha mujer, a la que se pretende universalizar como representante del movimiento, en realidad no representa a todas las mujeres ni a todos los cuerpos subordinados por el género, ya que no se tienen en cuenta otros vectores de diferenciación que se intersecan con este último. Hay múltiples y heterogéneas

opresiones que no pueden explicarse a partir de los binomios hembra/macho y mujer/varón. Tal como señala Teresa de Lauretis (1988: s-p):

“La intervención dentro y en contra del feminismo por parte de mujeres de color sobre el racismo, de mujeres judías sobre el antisemitismo, y de lesbianas sobre el heterosexismo nos obligaron a confrontar, tanto emocional como conceptualmente, la presencia de relaciones de poder que simplemente no podían ser analizadas, alteradas o incluso abordadas por los conceptos de género y diferencia sexual”.

Por otra parte, y como se mencionó, son también la teoría *queer* y los movimientos LGBTIQA+ aquellos que cuestionan la idea de que la mujer cisgénero, blanca, heterosexual, neurotípica, de clase media, educada y del Norte Global sea, exclusivamente, el sujeto político del feminismo. De acuerdo con Suárez Tomé (2022), las disidencias sexuales dan cuenta de que no son solo las mujeres cisheterosexuales las que padecen las consecuencias de las normas del género, como así tampoco son solo mujeres quienes la matriz heterosexual afirma como tales en base al “sexo”. El carácter restrictivo de este tipo de feminismo, que solo apunta a la agencia y liberación de un cierto tipo de corporalidad bajo sus pretensiones universalistas, desconoce deliberadamente la realidad de las mujeres negras, pobres, migrantes, neurodivergentes, travas, como así también de las mujeres y varones trans, de los cuerpos no binarios y no heterosexuales, entre otros.

Recordemos que en *El género en disputa: feminismo y subversión de la identidad*, publicado originalmente en 1990, Butler se encargó de denunciar las exclusiones que surgen al asumir que las “mujeres” son el sujeto político del feminismo. Esta crítica interna se dirige a ciertas teorías feministas que han presupuesto que existe cierta identidad, universalidad y estabilidad en la categoría “mujeres”. No obstante, dicha presunción de universalidad oculta las disputas y las asimetrías entre las propias mujeres cisgénero y otras corporalidades excluidas de dicha categoría. De hecho, la noción de “mujeres” no es un significante estable que remite a una identidad común, sino que dicho concepto, “(incluso en plural) se ha convertido en un término problemático, un lugar de refutación, un motivo de angustia” (Butler, 2007: 49). No solo porque el concepto no es exhaustivo, sino porque además el género se entrecruza “con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así, es imposible separar el

«género» de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene” (Butler, 2007: 49). En lugar de apelar a la identidad de un sujeto, Butler propone como tarea principal del feminismo sacar a la luz el proceso de producción de la “mujer universal”, para así revelar las relaciones de poder y las exclusiones que atraviesan la construcción de dicho concepto.

Mostrar el carácter producido y contingente de los géneros permitirá disputar una concepción esencialista, universal y ahistórica del sujeto político del feminismo. De manera análoga, en un artículo de 1992 (“Contingent foundations: Feminism and the question of «postmodernism»”), Butler argumenta que no debe darse por supuesta la homogeneidad y unidad del sujeto del feminismo, sino que deben evaluarse cuáles son las exclusiones sobre las que se construye. De hecho, hacer de la identidad un “punto de partida” no cuestionado de la política es diferir y ocultar las regulaciones de poder a través de las cuales se construye ese sujeto, debido a que se configura “mediante la creación de un dominio de sujetos desautorizados, presujetos, figuras abyectas, poblaciones borradas a la vista” (Butler, 2020: 29). Si el sujeto se produce por actos de diferenciación que lo distinguen de su exterior constitutivo, entonces, “resulta urgente preguntar quién califica como un «quien», qué estructuras sistemáticas de desempoderamiento hacen imposible, para las partes agraviadas, invocar el «yo» efectivamente dentro de una corte legal” (Butler, 2020: 29). Así, Butler propone desplazar el humanismo presente en la teoría feminista, en tanto esta asume una concepción fija, descriptiva y no problemática del sujeto:

“¿Quieren las mujeres convertirse en sujetos sobre el modelo que requiere y produce una región anterior de abyección, o debe el feminismo convertirse en un proceso que sea autocrítico acerca de los procesos que producen y desestabilizan las categorías de identidad?”. (Butler, 2020: 31)

Por tanto, si el feminismo ha de orientarse a visibilizar los procesos de exclusión que configuran cuerpos abyectos, no puede presuponer ingenuamente las normas de lo humano ya que estas son históricas, contingentes y excluyentes. Si nos tomamos en serio la tarea de autocrítica orientada a mostrar la construcción restrictiva del sujeto, tal como lo sugiere Butler, entonces los feminismos se encuentran ante el desafío de emprender una teorización que tome en cuenta no solo los cuerpos abyectos “menos que humanos”, sino también la animalidad no-humana. Porque la delimitación de lo

que entendemos por “sujeto” se encuentra enlazada a la denegación de la muerte del “animal” como asesinato (Derrida, 2005). O, en otras palabras, la institución violenta del sujeto establece el umbral de lo humano a través de una política de sojuzgamiento que designa al “animal” como sacrificable (Wolfe, 2003). En este sentido, el “discurso de la especie”, como ha mostrado Cary Wolfe (2003), es una institución que sostiene la especificidad absoluta de lo humano, la cual redundando en el establecimiento de su superioridad y dominio sobre los cuerpos animales. Y, simultáneamente, la naturalización de la muerte de los demás animales es trasladable para justificar el asesinato de aquellos cuerpos que permanecen irreconocibles como humanos.

De este modo, consideramos que el problema sobre el sujeto político del feminismo ya no puede solo dirigirse a cuestionar la universalidad y homogeneidad de la noción “mujeres” para incluir a otros cuerpos históricamente animalizados, sino que también debe desplazar al *Ánthropos* mismo del centro de la escena, a fin de contribuir al desmantelamiento de los efectos violentos, destructivos y nocivos propios de su normatividad. Esta operación implica mostrar, en principio, que el especismo “juega un papel fundamental en la construcción de la masculinidad heteropatriarcal, cuyos rasgos identitarios se basan de forma no despreciable en el consumo de carne, la actividad de la caza y otras múltiples formas de violencia hacia los animales de otras especies” (Faria, en Trujillo Rendón, 2018: 51). Por consiguiente, si los animales no humanos —al igual que las personas que no responden al binarismo de género— son cuerpos oprimidos por la matriz cisheterosexual, deben ser contemplados en las políticas transfeministas ya que, como subraya Catia Faria (Trujillo, 2018: 51), “califican legítimamente como sujetos políticos del transfeminismo”.

De igual forma, es necesario mencionar que, si bien históricamente los feminismos han estado vinculados con el humanismo de la Ilustración, actualmente el sentido de pertenencia a una humanidad común ha entrado en crisis. En este sentido, Braidotti (2022) nota que las teorías y prácticas LGBTIQA+ se han situado después del humanismo porque se alejan de su ideal normativo de lo humano. Los feminismos *queer* y *trans** expresan un vínculo más profundo con otras especies ya que, al haber sido corporalidades clasificadas como “antinaturales”, en su rechazo a la matriz heterosexual y la normatividad reproductiva obligatoria, se sienten desviadas, monstruosas y anormales en relación al ideal cisheteronormativo de lo humano (Braidotti, 2022). Análogamente, Matthew Calarco recalca que existen movimientos

queer, trans*, feministas y antirracistas que han argumentado que las luchas políticas por la justicia social no deberían centrarse en determinar “quién es humano y quién no”, sino, antes bien, en rechazar y dejar atrás ese mundo demasiado humano y “construir un mundo en el que muchos mundos sean posibles” (Caffo, 2013: 88). A tal efecto, los transfeminismos antiespecistas buscan repensar el sujeto y lo humano a través —y ya no contra— de la animalidad, reconociendo la interdependencia con el conjunto de procesos y existencias que hacen posible y habitable la vida.

En *Transfeminismos. Epistemes, ficciones y flujos* (2013), Paul B. Preciado escribe un prólogo titulado “Decimos revolución”. Allí, convoca a tejer alianzas entre aquellos cuerpos que ya no pueden ser reconocidos bajo la norma de la especie:

“Somos los jacobinos negros y maricas, las bolleras rojas, los desahuciados verdes, somos los trans sin papeles, los animales de laboratorio y de los mataderos, los trabajadores y trabajadoras informático-sexuales, putones funcionales diversos, somos los sin tierra, los migrantes, los autistas, los que sufrimos de déficit de atención, exceso de tirosina, falta de serotonina, somos los que tenemos demasiada grasa, los discapacitados, los viejos en situación precaria. Somos la diáspora rabiosa. Somos los reproductores fracasados de la tierra, los cuerpos imposibles de rentabilizar para la economía del conocimiento”. (Preciado, 2013: 12)

Posteriormente y en sintonía con dicha propuesta, en el apartado “El feminismo no es un humanismo” de *Un apartamento en Urano* (2019), Preciado afirma que el animalismo es un feminismo extendido y no antropocéntrico porque contribuye a develar las “raíces coloniales y patriarcales de los principios universales del humanismo europeo” (Preciado, 2019: 125-126). De este modo, si para el humanismo el único cuerpo *que importa* “es el cuerpo soberano, blanco, heterosexual, sano, seminal” (Preciado, 2019: 125) y el *Hombre* ha estado orientado a sostener prácticas de clasificación, corrección y exclusión, entonces se torna urgente desplazar la operación humanista que busca otorgar y distribuir privilegios a los sujetos en base a su pertenencia a la especie humana. Antes bien, los transfeminismos antiespecistas entienden que el sujeto político está construido por múltiples formas de vida que incluyen también a los animales no-humanos. Estos articulan múltiples luchas donde se tienen en cuenta diversas categorías de la diferencia, dejando en claro que los movimientos anti-opresión del siglo XXI desbordan las restricciones identitarias propias de posiciones que no son críticas ni interseccionales. En palabras de Valentina Trujillo

Rendón (2022: 219):

“El transfeminismo antiespecista hace parte de una tradición transfeminista que ha ampliado el lugar de enunciación hasta los confines de lo no-humano. Es un movimiento en construcción que ante la desalentadora situación actual de crisis global que nos ha llevado a un nuevo orden que pone en inminente peligro la vida y que afecta los cuerpos y la tierra, hace manifiesta la necesidad de repensar los relacionamientos intraespecie”.

Alianzas y articulaciones entre luchas LGBTIQA+ y el movimiento antiespecista

A lo largo del artículo, se ha mostrado la importancia de que los feminismos y los estudios de género tengan en cuenta el eje de opresión basado en la especie en sus prácticas y teorizaciones puesto que los cuerpos de los animales no humanos también son explotados por el sistema jerarquizado de género. A su vez, a partir de la perspectiva de los transfeminismos antiespecistas se ha enfatizado que el feminismo no puede restringirse a la defensa de las mujeres cisgénero o de las llamadas “hembras” no humanas, ya que las normas de género —que implican, entre otras prescripciones, el dimorfismo sexual y la heterosexualidad obligatoria— recaen sobre corporalidades, expresiones y comportamientos que exceden por completo dicha condición y, paralelamente, se entrecruzan con las normas de otros sistemas de opresión, como son el racismo, el clasismo, el capacitismo, etc. Ahora bien, esta multiplicidad de corporalidades e identidades ha sido históricamente inferiorizada por el dispositivo humanista moderno-colonial a partir de su identificación con lo animal, en tanto y en cuanto la considera como el reverso del Hombre y, por lo tanto, como aquello que puede ser subyugado. Esta operación de animalización implica pensar en lo problemático que significaría que un movimiento por la liberación de los cuerpos oprimidos en base al género se enmarque dentro de un proyecto humanista que conlleva, en su mismo seno, la exclusión de dichos cuerpos. De manera que los transfeminismos deben desplazar la noción de lo Humano del humanismo, ya que esta, aunque pueda ampliarse, no deja de ser un centro de resonancia que funciona ampliándose sin dejar de estar en el centro. En este sentido, se ha argumentado que los aportes transfeministas al feminismo antiespecista han permitido que este amplíe su capacidad de diagnóstico interseccional y pueda explorar conexiones con otros sistemas de opresión.

Asimismo, los transfeminismos antiespecistas, como movimiento socio-político

heterogéneo y en su vertiente latinoamericana —propulsada por autores como Daniela Rosendo, Tania Kuhen, Fabio Oliveira, Martina Davidson, Valentina Trujillo Rendón, Analú Laferal, Iván Ávila, Juan José Ponce, Anahí Gabriela González, Gabriel Giorgi, Martín de Mauro Rucovsky, entre otros—, se están enfrentando al desafío de integrar los aportes de los feminismos comunitarios, populares y decoloniales y sus experiencias territoriales con respecto a las disidencias de género (les travestis-trans, lesbianxs, intersex y no binaries). En este itinerario, particularmente en Argentina, han tenido y tienen vital importancia agrupaciones e intervenciones tales como Feminismo Antiespecista Interseccional (FAI), Resistencia Antiespecista (Buenos Aires), la Red Transfeminista Antiespecista San Juan, Tortilleras por la Extinción (La Plata) y el grupo Animalismos Transfeministas Decoloniales de la revista *LECA*, así como los activismos travesti-trans de Maite Amaya, Susy Shock, Paulina Gaetán y Violeta Alegre. En sus intervenciones encontramos un fuerte rechazo a las categorizaciones heterocissexistas del humanismo, así como una reivindicación de la noción de animalidad como lugar de resistencia frente a la máquina especista (González, 2023). No obstante, en su hegemonía, los feminismos de esta misma región siguen negando e invisibilizando el privilegio de especie y cómo este se intersecciona con otros ejes de diferenciación, como son la clase, la raza, la ubicación geopolítica, el capacitismo¹². Por eso son tan fundamentales las “alianzas” entre estos movimientos contra los diferentes sistemas de opresión que se articulan y refuerzan bajo la norma de lo humano.

De hecho, los transfeminismos antiespecistas incentivan el establecimiento de alianzas entre diferentes movimientos antiopresión para visibilizar todo tipo de existencias y corporalidades que se encuentran precarizadas por la matriz humanista-moderno-colonial. Las alianzas entre estos movimientos no tienen como fin negar las particularidades de cada uno de ellos, ni sus sujetos ni sus opresiones, sino más bien potencializar las luchas en su conjunto. Los transfeminismos antiespecistas se centran sobre aquellas reivindicaciones que desafían las jerarquías que se trazan entre diferentes formas de vida para así poder plantear la posibilidad de tejer otros modos de lo común que cuestionen los procesos de homogeneización y normalización. En esta dirección, consideramos que comprender los modos en que la matriz humanista-moderno-colonial funciona sobre determinados cuerpos permite establecer redes comunes entre aquellas vidas y existencias que han sido disciplinadas, encerradas,

explotadas y asesinadas, sin negar que cada una de las opresiones vividas por estas tiene sus especificidades, pero que, a pesar de eso, existe la posibilidad de, como dice Martina Davidson (2021b), “alianzarnos”.

En esta misma línea, Butler asegura que la conexión entre las vidas, en base a su exposición diferencial a la precariedad, es un lugar privilegiado para pensar alianzas ético-políticas entre ellas. La precariedad es un término “mediador” para establecer redes y articulaciones entre cuerpos que lo único que tienen en común es precisamente el ser desechables (Butler, 2017). El reconocimiento de la vulnerabilidad común es un punto de partida para dismantlar la ficción del sujeto soberano, pues alude a la exposición corporal en base a conexiones interdependientes. Dichas experiencias compartidas de vulnerabilidad corporal pueden encaminarse hacia encuentros éticos y políticos con les “otres”, de quienes dependemos para existir (Butler, 2004). No obstante, mientras para Butler (2004) la tarea ética es establecer modos públicos de mirar y oír que puedan responder al “grito de lo humano” dentro de la esfera visual, desde los transfeminismos antiespecistas afirmamos que “dicha tarea solo será posible dislocando la eficacia sacrificial de lo humano sobre los demás animales, pues no todos los gritos son humanos” (González, 2019a: 150).

En relación con esto, Martín de Mauro Rucovsky (2022) se pregunta sobre los imaginarios que podemos avizorar cuando las fronteras de lo humano se tornan inestables y lo animal aparece irrumpiendo los ordenamientos políticos. En este sentido, desde los transfeminismos antiespecistas, estas alianzas están tejidas sobre la reafirmación de la animalidad. La animalización, como se destacó, es la táctica política por parte del dispositivo humanista-moderno-colonial que tiene como objetivo trazar fronteras entre las vidas que importan y las vidas que no, distribuyéndolas en una escala piramidal que va de lo considerado propiamente humano a lo que no. De este modo, la reafirmación de la idea de animalidad subvierte el lugar donde se han puesto los cuerpos históricamente animalizados, es decir, como cuerpos oprimidos sin agencia política. Este punto implica la articulación de apuestas ético-políticas que no solo defiendan a los animales no humanos, sino que estén atentas a los procesos de precarización, como son los de animalización, feminización, racialización, entre otros, sobre aquellos cuerpos que no han respondido ni responden a la norma de lo humano.

Estas alianzas entre “los otros del Hombre” (Braidotti, 2009) son una posibilidad emancipatoria donde se trazan formas de organización colectiva que no están

basadas en parentescos sanguíneos, en rasgos biológicos u otras formas de identidad, sino en lazos de solidaridad y formas de cuidado sobre la base de una vulnerabilidad animal común. El reconocimiento de esta vulnerabilidad quizá pueda devenir una potencia de encuentro afirmativa. La animalidad como punto de encuentro no identitario y de insurrección (González, 2023) permite establecer redes entre diferentes minorías políticas. Enunciarnos como animales salvajes, tal como afirma Analú Laferal (Ponce, en prensa), es nuestra estrategia, allí donde lo importante es el sentimiento de furia y ferocidad que nos acomuna frente al orden binario.

Referencias bibliográficas

- AA. VV. (2020). *Transfeminismo o barbarie*. Madrid: Kaótica Libros.
- ADAMS, Carol. (2015). *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum.
- ADAMS, Carol. (2017). Proteína feminizada: significado, representaciones e implicancias. En María Andreatta, Silvina Pezzetta y Eduardo Rincón Higuera (eds.), *Crítica y animalidad: cuando el otro aúlla*, pp. 72-97. La Plata: ELECA.
- ADAMS, Carol y CALARCO, Matthew. (2016). Derrida and The Sexual Politics of Meat. En Anne Potts (ed.), *Meat Culture*, pp 31-53. Leiden: Brill.
- ANZOÁTEGUI, Micaela. (2019). "Desplazamientos de los discursos hegemónicos en la teoría feminista: el feminismo ecológico y animalista como nuevas perspectivas". *Nomadías*, 27, 33-50.
- ANZOÁTEGUI, Micaela; CARRERA, Luciana; y DOMÍNGUEZ, Agustina. (2021). "Inserte «Animal» donde dice «Mujer» y viceversa: analogías entre la dominación sobre las mujeres y la dominación sobre los animales en el sistema capitalista heteropatriarcal". *Parole de Queer*, sin paginación. Disponible en: <https://paroledequeer.blogspot.com/2021/08/inserte-animal-donde-dice-mujer.html> [consulta: abril de 2023].
- ÁVILA GAITÁN, Iván Darío. (2011). "«Animales», «humanos», «mujeres» y otras ficciones". *Antroposmoderno*, 7 de agosto. Disponible en: https://antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=1336 [consulta: abril de 2023].

ÁVILA GAITÁN, Iván Darío. (2016). De la Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental y viceversa. En Iván Darío Ávila Gaitán (comp.), *La cuestión animal(ista)*, pp. 47-66. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

ÁVILA GAITÁN, Iván Darío. (2022). "Las ocho inflexiones de los animalismos situados". *Fractal. Revista de Teoría y Cultura*, 91, sin paginación. Disponible en: <https://mxfractal.org/articulos/RevistaFractal91Avila.php> [consulta: abril de 2023].

BALCARCE, Gabi. (2015). "Mujer-escritura, mujer-máquina, mujer-animal. Reflexiones deconstructivas". *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 15-16, 141-150.

BELCOURT, Billy-Ray. (2015). "Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought". *Societies*, 5-1, 1-11. Disponible en: <https://doi.org/10.3390/soc5010001> [consulta: febrero de 2023].

BRAIDOTTI, Rosi. (2009). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.

BRAIDOTTI, Rosi. (2022). *Feminismo posthumano*. Barcelona: Gedisa.

BUTLER, Judith. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York, London: Routledge.

BUTLER, Judith. (2004). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

BUTLER, Judith. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

BUTLER, Judith. (2010). *Frames of War: When Is Life Grievable?* London, New York: Verso.

BUTLER, Judith. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.

BUTLER, Judith. (2020). "Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del «posmodernismo»". *La Ventana*, 13, 7-41.

CABRAL, Mauro. (2009). "Cissexual". *Diario Página 12*, Buenos Aires, suplemento Soy, 5 de junio. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-803-2009-06-12.html> [consulta: abril de 2023].

CABRAL, Mauro. (2011). La paradoja transgénero. En Carlos Cáceres, María Esther Mogollón, Griselda Pérez-Luna y Fernando Olivos (eds.), *Sexualidad, ciudadanía y derechos humanos en América Latina*, pp. 97-104. Lima: IESSDEH – UPCH. (Edición original, 2006.)

- CAFFO, Leonardo. (2013). "We Are Made of Meat. An Interview with Matthew Calarco". *Relations*, 1-2, 85-90.
- CRAGNOLINI, Mónica B. (2012). "Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente". *Revista Científica de UCES*, 16, 23-29.
- CRAGNOLINI, Mónica B. (2015). "La mujer, el animal y la carne. Escenas cotidianas del carnofalogocentrismo". *Cuadernos de Trabajo del Centro de Investigaciones Éticas*, 2, 17-28.
- DAVIDSON, Martina. (2021a). "Feminismo e projeto decoloniais: ferramentas críticas para repensar o veganismo decolonial". *Diversitates International Journal*, 13-1, 1-24.
- DAVIDSON, Martina. (2021b). Políticas afectivas animales. (Edición digital de la autora.) Disponible en: https://drive.google.com/drive/folders/1WTFjyJX_djeYhtw5-mJe_BKjfJLGBZeZ [consulta: abril de 2023].
- DAVIDSON, Martina. (2022). "María Lugones y el pensamiento de trincheras: decolonialidad y veganismo". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 9-1, 418-432.
- D'EAUBONNE, Françoise. (1998). La época del ecofeminismo. En Xosé María Agra (comp.), *Ecología y feminismo*, pp. 23-52. Granada: Comares.
- DE LAURETIS, Teresa. (1988). "Displacing Hegemonic discourses: reflections on Feminist Theory in the 1980's". *Inscriptions*, 3-4, 127-144. Disponible (sin paginación) en: <https://culturalstudies.ucsc.edu/inscriptions/volume-34/teresa-de-lauretis/> [consulta: abril de 2023].
- DE MAURO RUCOVSKY, Martín. (2022). "La huella animal, una mirada salvaje desde el transfeminismo". *Diario con Vos*, 29 de abril. Disponible en: www.diarioconvos.com/2022/04/29/la-huella-animal-una-mirada-salvaje-desde-el-transfeminismo/ [consulta: abril de 2023].
- DE MAURO RUCOVSKY, Martín. (2017). "Perder la forma humana". *Diario Página 12*, suplemento Soy, 21 de junio. Disponible: <https://www.pagina12.com.ar/49675-perder-la-forma-humana> [consulta: abril de 2023].
- DERRIDA, Jacques. (2005). "«Hay que comer» o el cálculo del sujeto". *Revista de los Confines*. 17, 150-170.
- DIÉGUEZ CABALLERO, Ileana y LONGONI, Ana. (2021). *Incitaciones transfeministas*. Buenos Aires: Hekht Libros.
- FERNÁNDEZ AGUILERA, Laura. (2018). *Hacia mundos más animales. Una crítica al*

- binarismo ontológico desde los cuerpos no humanos*. Madrid: Ochodoscuatro.
- FERNÁNDEZ AGUILERA, Laura. (2019). "Feminismos y liberación animal: alianzas para la justicia social e interespecie". *Tabula Rasa*, 32, 17-37.
- FERNÁNDEZ, Sandra y ARANETA, Aitzole. (2013). Genealogías trans(feministas). En Miriam Solá y Elena Urko (comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, pp. 45-58. Tafalla: Txalaparta.
- FLEISNER, Paula. (2017). La joya del chiquero. Apuntes sobre los animales y las mujeres desde una estética posthumana. En Mónica Cragolini (comp.), "Quién" o "qué". *Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes*, pp. 289-311. Adrogué: La cebra.
- FRECCERO, Carla. (2018). Queer Theory. En Lynn Turner (ed.), *The Edinburgh Companion to Animal Studies*, pp. 430-443. Edinburgh: University Press.
- GAARD, Greta. (1997). "Toward a Queer Ecofeminism". *Hypatia*, 12, 114-137.
- GABRIEL, Alice. (2011). "Ecofeminismo e ecologias queer: uma apresentação". *Estudos Feministas*, 19, 167-174.
- GARCÍA PÉREZ, José Luis. (2017). "Así se usa la sangre de caballo en las granjas de cerdos europeas". *Eldiario.es*, 17 de enero. Disponible en: https://www.eldiario.es/consumoclaro/comer/sangre-caballo-granjas-cerdos-blood-farms-argentina-uruguay_0_602640138.html [consulta: abril de 2023].
- GIORGI, Gabriel. (2013). "La lección animal: pedagogías queer". *Boletín/17*, 1-40.
- GONZÁLEZ, Anahí Gabriela. (2019a). "Lecturas animales de las vidas precarias. El «discurso de la especie» y las normas de lo humano". *Tabula Rasa*, 31, 139-159.
- GONZÁLEZ, Anahí Gabriela. (2019b). "Deshacer la especie: hacia un antiespecismo en clave feminista queer". *Tempo, Espaço e Linguagem*, 10-2, 45-70.
- GONZÁLEZ, Anahí Gabriela. (2019c). "Animales inapropiados/bles. Notas sobre las relaciones entre transfeminismos y antiespecismos". *Question, Periodismo / Comunicación*, 1-64, 1-12.
- GONZÁLEZ, Anahí Gabriela. (2023). "Interrupciones furiosas. Una aproximación a los transfeminismos antiespecistas y poshumanistas en Argentina". *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 4-7, 1-20. Disponible en: <https://doi.org/10.46652/resistances.v4i7.109> [consulta: febrero de 2023].
- GONZÁLEZ, Anahí Gabriela y ÁVILA GAITÁN, Iván Darío. (2014). "Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión". *Revista Latinoamericana de*

Estudios Críticos Animales, 1, 35-50.

GONZÁLEZ, Anahí Gabriela y ÁVILA GAITÁN, Iván Darío. (2022) *Glosario de resistencia animal(ista)*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

HAMILTON, Carrie. (2019). *Veganism, Sex and Politics: Tales of Danger and Pleasure*. Bristol: HammerOn Press.

HOLLAND-CUNZ, Barbara. (1996). *Ecofeminismos*. Madrid: Cátedra.

HRIBAL, Jason. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Madrid: Ochodoscuatro.

KO, Aph. (2019). "Cinco razones por las que los derechos animales son una cuestión feminista". *El Salto*, 9 de febrero. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/antiespecismo/cinco-razones-por-las-que-los-derechos-animales-son-una-cuestion-feminista-> [consulta: abril de 2023].

KO, Aph y KO, Syl. (2021). *APHRO-ISMO. Ensayos de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro*. Madrid: Ochodoscuatro.

KUHNEN, Tânia A. y ROSENDO, Daniela. (2019). Ecofeminism. En W. Leal Filho et al. (eds.), *Gender Equality*, pp. 191-202. Cham, Switzerland: Springer Nature.

LAFERAL, Analú y TRUJILLO RENDÓN, Valentina. (2019). *Manifiesto transanimal*. Disponible en: <https://www.tumblr.com/eunuca/183576928902/manifiesto-transanimal> [consulta: abril de 2023].

LEANI, Lautaro. (2023). "El heterocissexismo como clave conceptual del capacitismo. Una revisión crítica del par redistribución-reconocimiento de Fraser desde una perspectiva queer-crip", *Revista Argentina de Ciencia Política*, 30, 190-213.

MACÍAS, Belén. (2013). *Furia de género: el transfeminismo como práctica política de lucha*. Barcelona: Instituto Interuniversitario de Estudios de Mujeres y Género.

MATTIO, Eduardo. (2020). "Una vez más, l*s sujet*s del feminismo". *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 11, 56-61.

MEDEAK. (2013). Violencia y transfeminismo. Una mirada situada. En Miriam Solá y Elena Urko (comp.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, pp. 73-79. Tafalla: Txalaparta.

OLIVEIRA, Fabio. (2021). "Especismo estructural: los animales no humanos como un grupo oprimido". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 8-2, 180-193.

PÉREZ, Moira. (2018). "Teoría queer y feminismo". *Sentido*, 12 de setiembre, sin paginación. Disponible en <https://sentido.com/teoria-queer-y-feminismo/> [consulta:

abril de 2023].

PONCE, Juan José. (2020). El asunto antiespecista: un desafío para la izquierda. En Antonella Calle y Juan José Ponce (Coords), *Reflexiones animalistas desde el Sur*, pp. 45-62. Quito: Abya Yala.

PONCE, Juan José. (en prensa). Anti-speciesist transfeminisms in Latin America: queer practices and decolonial veganisms in Ecuador and Colombia. En Chloë Taylor (ed.), *The Routledge Companion to Gender and Animals*. London: Routledge.

PRECIADO, Paul B. (2013). Decimos revolución. En Miriam Solá y Elena Urko (comps.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, pp. 9-13. Tafalla: Txalaparta

PRECIADO, Paul B. (2019). *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Barcelona: Anagrama.

RADI, Blas. (2020a). Epistemología del asterisco: una introducción sinuosa a la Epistemología Trans*. En Diana Maffía, Amparo Moreno Sardà, Yuderkis Espinosa Miñoso y Blas Radi, *Apuntes epistemológicos*, pp. 107-121. Rosario: UNR Editora.

RADI, Blas (2020b). "Notas (al pie) sobre cisnormatividad y feminismo". *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 11, 23-36.

ROSENDO, Daniela. (2017). "Ecofeminismo queer: reflexiones sobre una teoría política no binaria". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 4-1, 16-33.

RUBIO, Antonio Daniel Juan y GARCÍA CONESA, Isabel María. (2013) "El movimiento ecofeminista en los años ochenta". *Prismasocial*, 11, 57-90.

SOLÁ, Miriam. (2013). Introducción. En Miriam Solá y Elena Urko (comps.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, pp. 15-27. Tafalla: Txalaparta.

SOLÁ, Miriam y URKO, Elena (comps.). (2013). *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta.

SUÁREZ TOMÉ, Danila. (2022). *Introducción a la teoría feminista*. Buenos Aires: Nido de Vacas.

TORRANO, Andrea. (2020). "El bestiario femenino de Gabriela Rivera: monstruas, desechos y restos". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 7-1, 18-35.

TRUJILLO RENDÓN, Valentina. (2018). *Transfeminismo antiespecista en América Latina y España en la actualidad*. Tesis de Maestría en Estudios de Género, Identidades y Ciudadanía, Universidad de Huelva.

- TRUJILLO RENDÓN, Valentina. (2022). "Repensar lo humano desde el transfeminismo antiespecista". *Analéctica*, 8-50, 204-225.
- VALENCIA, Sayak. (2015). "Del queer al cuir". En M. R. (coord.), *Del queer al cuir. Políticas de lo irreal*. México: UAQ - Editorial Fontamara.
- VALENCIA, Sayak. (2018). "El transfeminismo no es un generismo". *Pléyade*, 22, 23-47.
- WARREN, Karen (ed.). (1994). *Ecological Feminism*. London, New York: Routledge.
- WOLFE, Cary. (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Notas

¹ Parte del título retoma un texto de Paul B. Preciado (2019: "El feminismo no es un humanismo").

² Para una caracterización del especismo como orden de dominación y no meramente como una forma de discriminación moral, véase Ávila Gaitán (2022) y González y Ávila Gaitán (2014 y 2022).

³ Françoise d'Eaubonne fue quien utilizó por primera vez en 1974 el término eco-feminismo (*écoféminisme*) en su libro *Le féminisme ou la mort*. Sus indagaciones se dirigieron a pensar las conexiones simbólicas y materiales entre la dominación de la naturaleza y la dominación de las mujeres (d'Eaubonne, 1998). Para una aproximación a los diversos ecofeminismos, véase Holland-Cunz (1996), Kuhnen y Rosendo (2019), Rubio y García Conesa (2013) y Warren (1994).

⁴ Existen variadas producciones en torno al transfeminismo antiespecista en Latinoamérica, como el fanzine *Como esas otras cosas* (2014), de Luciana Carrera, Fer Guaglianone y Ariel di Paoli; los dos números especiales de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, titulados "Feminismos, género(s) y antiespecismo" (2016) y "Los feminismos a través del espejo: animalidad, género y vidas precarizadas" (2021); así como la edición especial sobre feminismo antiespecista de *Animales & Sociedad* (2021), revista del Centro de Estudios Abolicionistas por la Liberación Animal (CEALA). En España, se destacan el fanzine *Jauría*, publicación transfeminista por la liberación animal, y la décima edición de *Parole de Queer* (2019).

⁵ Aquí optamos por la categoría "sistema jerarquizado de género" propuesta por Danila Suárez Tomé (2022) como una alternativa a las nociones de patriarcado y de sistema sexo-género.

⁶ Lautaro Leani (2023: 192-193) lo define como "un sistema de opresión vertebrado por creencias, procesos y prácticas que privilegian a las identidades heterosexuales y cisgénero por sobre el resto. Este sistema condiciona tanto el acceso, permanencia y participación institucional como la subjetividad y autopercepción de las personas" porque se sostiene, dice Leani, en base a "dos regímenes normativos que distinguen lo humano de lo no-humano": la heteronormatividad y la cisonormatividad. Más adelante retomaremos la conceptualización de este último régimen de acuerdo a la definición del mismo autor que trabaja Leani, Blas Radi (2020a).

⁷ El asterisco en el término trans* refiere a toda persona que no se identifica con el género que le fue asignado al nacer (transgénero, transexual, travesti, no binarie, agénero, género fluido, muxex, etc.). Si bien no toda persona que no se identifica con el género que le fue asignado al

nacer se identifica como trans*, esta denominación permite, en términos analíticos, incluir una variedad de identidades de género (Radi, 2020a) y establecer una alianza estratégica común frente a la precariedad que implica no ser cisgénero.

⁸ A grandes rasgos, el transfeminismo es la vertiente iberoamericana del feminismo *queer*. Para una caracterización, AA. VV. (2020), Diéguez Caballero y Longoni (2021), Macías (2013), Solá y Urko (2013) y Valencia (2018).

⁹ El activista, investigador y docente Blas Radi (2020a: 108 y 113) define a los Estudios Trans* como “un campo interdisciplinario pujante que comienza a desarrollarse en los años 70 y se consolida en la década del 90 del siglo pasado. La historia académica conocida tiende a reconstruir su proceso de emergencia en Estados Unidos”, y agrega que “se interesan por la forma en que las experiencias trans* revelan una serie de mecanismos sociales extendidos que ejecutan la norma cis”.

¹⁰ Siguiendo a Mauro Cabral, Radi reflexiona que el término cis, en su dimensión crítica, permite dar cuenta de ciertas limitaciones de la “perspectiva de género”. Esta última, al sostener ontológicamente la diferencia sexual, solo “ve” y admite la existencia de mujeres y hombres (Cabral, 2011; Radi, 2020b).

¹¹ Con esto nos referimos a que se los comprenda como una mera pretensión de inclusión de las mujeres trans al movimiento feminista.

¹² Sin embargo, sí existen teóricos argentinos que han escrito al respecto: Fleisner (2017), Anzoátegui (2019), Anzoátegui, Carrera y Domínguez (2021), Balcarce (2015), Cragolini (2012 y 2015), González (2019a, 2019b, 2019c y 2023) y Torrano (2020).