

Rethinking the human from anti-speciesist transfeminism

Trujillo Rendón, Valentina

 **Valentina Trujillo Rendón**
valentinatrujillorendon@gmail.com
Universidad de Antioquia, Colombia

Analéctica
Arkho Ediciones, Argentina
ISSN-e: 2591-5894
Periodicidad: Bimestral
vol. 8, núm. 50, 2022
revista@analectica.org

Recepción: 01 Junio 2021
Aprobación: 01 Diciembre 2021

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/251/2512852012/>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5894953>

Resumen: Este artículo tiene como objetivo proponer una definición del transfeminismo antiespecista a partir de una metodología de investigación cualitativa de revisión bibliográfica sobre las categorías en cuestión. Está dividido en tres partes, en primer lugar, se abordará la categoría de transfeminismos, por un lado, se presentará un transfeminismo entendido a partir de las epistemologías de los estudios trans, y por otro lado se entenderá a partir de la lectura y reinterpretación que se hace desde la teoría queer. En segundo lugar, se presentará la definición de especismo y antiespecismo. Y en tercer lugar se propone una definición aproximada del transfeminismo antiespecista como movimiento político que hoy confluye de manera coherente por una lucha por la igualdad y la justicia para animales humanos y no humanos, entendiéndose como una corriente transfeminista que ha ampliado su lugar de enunciación hasta los confines de lo no-humano, considerando que no hay ninguna razón justificada para que existan el sexismo y el especismo.

Palabras clave: feminismo, transfeminismos, antiespecismo, transfeminismo antiespecista, movimiento político.

Abstract: The aim of this article is to propose a definition of antispeciesist transfeminism based on a qualitative research methodology of literature review on the categories in question. It is divided into three parts, firstly, the category of transfeminisms will be approached, on the one hand, a transfeminism understood from the epistemologies of trans studies will be presented, and on the other hand it will be understood from the reading and reinterpretation made from queer theory. Secondly, the definition of speciesism and antispeciesism will be presented. And thirdly, an approximate definition of antispeciesist transfeminism as a political movement that today converges in a coherent way for a struggle for equality and justice for human and non-human animals, understood as a transfeminist current that has expanded its place of enunciation to the confines of the non-human, considering that there is no justified reason for sexism and speciesism to exist.

Keywords: feminism, transfeminism, antispeciesism, antispeciesist transfeminisms, political movement.

Introducción

El feminismo y los estudios críticos animales han caminado de la mano hace un par de décadas, por razones que se cruzan en la búsqueda de justicia e igualdad para todos los animales humanos y no humanos. El objetivo de este artículo es presentar una aproximación de definición del transfeminismo antiespecista como movimiento político a partir de la revisión bibliográfica de cada categoría en particular, y establecer un diálogo entre los discursos académicos y las prácticas activistas.

Este artículo está dividido en tres partes, en primer lugar, se abordará la categoría de transfeminismos, por un lado, se presentará un transfeminismo entendido a partir de las epistemologías de los estudios trans, y por otro lado se entenderá a partir de la lectura y reinterpretación que se hace desde la teoría queer. En segundo lugar, se presentará la definición de especismo y antiespecismo. Y en tercer lugar se propone una definición aproximada del transfeminismo antiespecista como movimiento político.

1. Transfeminismos

Para abordar una concepción transfeminista, es necesario remontarme a diferentes postulados desde donde se ha trabajado esta corriente contemporánea del feminismo y entenderla desde la polivocidad y la multiplicidad, como un término polisémico, una expresión política que podría resolver los problemas del cissexismo feminista (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018; Radi, 2020). Por un lado, se presentará un transfeminismo entendido a partir de las epistemologías de los estudios trans, y por otro lado se entenderá a partir de la lectura y reinterpretación que se hace desde la teoría queer.

Antes de continuar, es importante dejar claro a que se hará referencia cuando se mencionen algunos conceptos que contienen el prefijo latino:

“cis” que significa “de este lado”, siendo esta la contraparte lógica del término “trans” (prefijo latino que significa “del otro lado”). Si las personas trans son aquellas que se identifican y viven socialmente con una identidad de género distinta a la que les fue asignada, las personas cis son aquellas que no son trans. (Radi, 2020, p. 24)

Las apariciones de este neologismo se convierten en necesarias para entender que no existe una identidad natural o normal y otra anormal, es fundamental presentar aquello opuesto a lo trans para fortalecer los activismos por la despatologización de estas identidades. El prefijo cis ha sido utilizado para la comprensión no solo de las identidades cissexual/cisgénero, sino también las opresiones que se desprenden desde allí, lo que Julia Serano nombra cissexismo o privilegio cissexual, “esto es el doble estándar que promueve la idea de que los géneros de las personas transexuales son distintos y menos legítimos que los géneros de las personas cissexuales.” (2009, p. 3), y a partir de esto surge el concepto de cismatividad, proceso por el cual se asume que todas las personas que son asignadas hombres al nacer se van a convertir en hombres y todas las personas que son asignadas mujeres al nacer se van a convertir en mujeres (Bauer et al., 2009).

1.1. *Transfeminismo desde los estudios trans*

Desde la segunda mitad del siglo xx hasta hoy, desde algunas corrientes del feminismo ha habido una hostilidad y rechazo hacia la participación de personas trans dentro del movimiento feminista, especialmente de las mujeres trans o experiencias transfemeninas (Serano, 2009), las puertas de festivales, encuentros, debates, colectivos, trabajos, etc. han sido cerradas por no pertenecer a una norma identitaria de sexo/género. Uno de estos rechazos se hizo evidente en el polémico libro transexcluyente *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male* escrito en 1979 por la lesbiofeminista radical, Janice Raymond. Como respuesta, es publicado el ensayo “El imperio contraataca: un manifiesto posttransexual” (2015), escrito por Sandy Stone, lo cual significaría el origen académico de los Estudios Trans que inicia en Estados Unidos con autoras como Sandy Stone (2015 [1987]), Susan Stryker (1983), Emi Koyama (2003 [2001]), entre otrxs, y ha continuado desde unas perspectivas más actuales en América Latina con autorxs como Mauro Cabral (2009), Siobhan Guerrero Mc Manus (2017), Leah Muñoz Contreras (2018), Blas Radi (2020), y a su vez, sin nombrarse desde allí tácitamente, autoras como Lohana Berkins (2003), Susy Shock (2011) y Marlene Wayar (2018), han escrito y reflexionado sobre las experiencias travestis desde el sur de América.

En el Manifiesto posttransexual, Stone inicia agradeciendo a una de las lesbianas feministas chicanas más representativas, Gloria Anzaldúa, por la revisión del texto, esta autora es reconocida por los grandes aportes a la teoría queer desde su conceptualización de lo fronterizo, de igual forma deja claro que lo allí escrito está sustentado en postulados de Donna Haraway, quien desde las epistemologías feministas hace énfasis en el abandono de la objetividad a la hora de producir conocimiento, proponiendo el distanciamiento de un sujeto universal y universalizante, “de esta manera, la multiplicidad de voces por las que se aboga desde las epistemologías feministas tiene una clara conexión con la necesaria construcción de epistemologías transfeministas, porque las subjetividades trans no son del todo homologable con las subjetividades cis” (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018, p. 9).

A partir de este momento, y casi que entendiendo la última frase del manifiesto de Stone como un llamado¹, académicxs y activistxs² trans de diferentes latitudes continuaron escribiendo desde sus propias experiencias, alzando sus voces frente a un llamado al silencio por parte de algunas que tácitamente dejaron clara su postura de rechazo, y algunas otras que, incluso con buenas intenciones, estaban escribiendo sobre las experiencias transfemeninas, contribuyendo a un borramiento de las voces y perspectivas de las mujeres trans (Serano, 2009). Malestar equiparable al hecho de que hombres escribieran sobre las experiencias de mujeres.

Sin lugar a duda, las teorías feministas significaron no solo una provocación para el desarrollo de los Estudios Trans, sino también, paradójicamente, una herramienta que ha servido de base para construir y cimentar las epistemologías transfeministas, porque, como lo dice Valeria Flores,

El problema es cuando se impone / una representación hegemónica del / sujeto de la política feminista / El problema es cuando se considera / a “las feministas” un nosotras / unívoco y genital.

El problema es cuando el / movimiento feminista ignora la / potencialidad política de las fugas de / las narrativas normativas de la sexualidad. (2009, p. 9)

Precisamente esa potencialidad política que algunos feminismos han ignorado, es la fortaleza que los estudios trans ofrecen a la teoría feminista y viceversa, porque para aquellas experiencias corporales e identitarias de género no normativas, “el cambio más profundo se produjo a través de conocer el feminismo” (Berkins, 2009, p. 12), de esta manera, “el movimiento trans ha dado un giro importante en los últimos años y es interesante comprender en qué ha consistido esta transición, transición en parte hacia el feminismo o al llamado ‘transfeminismo’” (Missé, 2009, p. 10). Así, uno de los cambios más profundos que se puede leer dentro del movimiento feminista, es la apertura para cuestionar su sujeta política.

De esta manera, muchxs de lxs autorxs trans han decidido enunciar sus posturas políticas feministas desde el transfeminismo, entendiéndose como aquella corriente que una de sus bases es “que la violencia de género no es la violencia contra las mujeres exclusivamente, sino que se materializa de muchas formas distintas y por tanto el sujeto de la opresión no son exclusivamente las mujeres” (Missé, 2009, p. 15), sin significar esto ningún borrado a las luchas incesantes de mujeres contra el patriarcado y el sexismo, sino todo lo contrario, la posibilidad de fortalecer lazos que están apuntando a desestabilizar un enemigo común, la posibilidad de construir un proyecto conjunto.

“El activismo trans, como el feminista, está atravesado por ejes generacionales, de clase, de etnia, de capital social y cultural. El movimiento trans ha dado un giro importante en los últimos años y es interesante comprender en qué ha consistido esta transición, transición en parte hacia el feminismo o al llamado “transfeminismo” (Missé, 2009, p. 10).

La emergencia de este transfeminismo, surge también de la necesidad de una autorrepresentación de las personas trans en la academia, dejando de manifiesto que “la diversidad de experiencias trans pone en jaque cualquier política de representación que busque subsumir bajo un mismo rótulo o mote a las diversas identidades, corporalidades y subjetividades que integran a la disidencia sexo-genérica” (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018, p. 7) señalando la importancia de pensar lo trans y construir epistemologías transfeministas en los múltiples contextos políticos y culturales.

No necesitamos ni ideología ni marido. Los transfeministas no necesitamos un marido porque no somos mujeres. Tampoco necesitamos ideología porque no somos un pueblo. Ni comunismo ni liberalismo. Ni la cantinela católico-musulmano-judía. Nosotros hablamos otras lenguas. (Preciado, 2013, p. 10)

Por otro lado, el transfeminismo se lee como una corriente que tiene sus raíces en las bases conceptuales e ideológicas de la teoría queer, así, “quizás ningún cambio en el feminismo tuvo un efecto tan profundo en la inclusión transgénero dentro de las comunidades lésbicas y queer como la emergencia de la teoría queer.” (Serano, 2009, p. 39). A continuación, se presentará una versión de esta historia.

1.2. De la Teoría queer al Transfeminismo

El movimiento queer fue formado en un principio por devenires minoritarios del tercer mundo³ estadounidense, siendo estos el reflejo de lo que conocemos como multitudes de cuerpos que no encajan en las lógicas heteropatriarcales, racistas y clasistas presente en Estados Unidos, que se originó como contestación frente a una combinación de factores económicos, políticos y sociales durante el gobierno de Ronald Reagan (1980 a 1988), quien aumentó los impuestos afectando de forma severa a las poblaciones pobres, racializadas, sexualmente minoritarias, migrantes y enfermxs de SIDA, encarnando en muchos casos de manera interseccional todas las variables (Valencia, 2015). Las consecuencias de estas políticas puestas en marcha por este proyecto conservador y neoliberal fueron las movilizaciones multitudinarias y aparentemente heterogéneas que sacaron a las calles sus protestas durante la década de los años ochenta. Multitudes encabezadas principalmente por feministas lesbianas chicanas, afroamericanas y asiático-americanas, junto a otro proletariado disidente sexual, vieron la necesidad de reconfigurar las resistencias de las luchas de los años sesenta y setenta, haciendo un ejercicio autocrítico radical respecto al machismo y la homofobia que pervivía al interior de los movimientos identitarios como el Chicanismo o el Black Power (Valencia, 2015). Ello da cuenta de una impronta latinoamericana dentro del movimiento queer que surge en ese contexto neoliberal estadounidense, rechazando las categorías dicotómicas opresoras como hombre/mujer, blanco/no blanco, heterosexual/homosexual e iniciando un proceso de resignificación de ese insultante y peyorativo queer, para reivindicarse como lo raro, excluido, anormal, diferente, precario. Se generaron en ese marco alianzas que crearon agenciamientos inesperados, desarticularon el clamado derecho del heteropatriarcado blanco y dieron paso a una nueva forma de pensar la sexualidad, el género, la raza, la clase y los lugares de privilegio y opresión de cada individualidad.

Mientras esto ocurría, Judith Butler a finales de los años ochenta y principios de los noventa del siglo pasado publica *El género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad* (2007 [1990]), planteó una cuestión muy importante que desarticula los planteamientos teóricos de la época (incluso los de ahora) argumentando que el sexo, al igual que el género, era una construcción cultural. Por su parte, Adrienne Rich y Monique Wittig estaban poniendo en cuestión la heterosexualidad como régimen político, más allá de una orientación sexual, era un sistema de opresión (Rich, 2007 [1980]), afirmando incluso que las lesbianas no eran mujeres, porque estas no tenían sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento (Wittig, 2006 [1992]).

Entendiendo la desencialización radical del sexo, el género y la orientación sexual, Butler propone el concepto de performatividad de género como la forma de explicar este movimiento relacional que se exige a lxs individu@s para producir y reafirmar la correspondencia entre esta tríada, “una alineación ideal que en realidad es cuestionada por la singularidad de forma constante y falla permanentemente” (Valencia, 2015, p. 7). Desde estas proposiciones se da inicio al cuestionamiento de la sujeta política del feminismo, la mujer, pues el género no constituye a las personas de una forma única, consistente y coherente en los diferentes contextos históricos, así las experiencias identitarias varían según la

conexión existente entre los sistemas de opresión -sexismo, especismo, racismo, clasismo, etc.-, entendiendo que no solo el género cumple un papel fundamental de diferenciación para mantener una jerarquía que privilegia a unos sobre otros y evidenciando la necesidad de una lectura interseccional de las experiencias, contribuyendo a esto especialmente mujeres feministas de color que no sentían una afinidad con los postulados teóricos y activistas de las feministas blancas en Estados Unidos (Anzaldúa, 2016; Collins y Bilge, 2019; Davis, 2016; Hooks, et al., 2004; Moraga y Castillo, 2016).

Butler fue una de las autoras que empezó a abrir una discusión dentro del movimiento feminista al proponer que el género debería entenderse como un constructo cultural normativo, como un sistema de opresión que afecta directamente a otros grupos subalternos, anormales, patologizados, invisibilizados y que el sistema quiere exterminados. Teniendo a su vez como referencia el artículo de Gayle Rubin “Tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” (1986 [1975]), en el cual afirma que:

El género es una división de los sexos socialmente impuesta. Es un producto de las relaciones sociales de sexualidad. Los sistemas de parentesco se basan en el matrimonio; por lo tanto, transforman a machos y hembras en “hombres” y “mujeres” (1986, p. 114)

Se pone sobre la mesa un cuestionamiento del género al entenderse como “un dispositivo de poder que impone de forma rígida, violenta y jerarquizada las categorías de hombre/mujer y masculino/femenino con el fin de producir cuerpos que se adapten al orden social establecido.” (Solá, 2009, p. 1)

Para los años en los que Butler construyó esta reflexión, en Estados Unidos estaba despertándose un malestar con respecto a los procesos de institucionalización LGBT, al feminismo de Estado, a la patologización de la transexualidad o a la proliferación del SIDA, entre otras cuestiones; para contrarrestar este malestar, personas que se apropian del insulto *queer* se organizaron buscando lenguajes, instrumentos y estrategias capaces de desmontar los regímenes de la normalización del cuerpo que se legitima con la modernidad, y haciendo una crítica desde el activismo a aquellas élites que estaban liderando y abanderando las luchas sociales de ese momento. Desde el ámbito teórico el concepto de Teoría *queer* viene ligado a una versión que acabó haciéndose oficial y a otra que ha sido invisibilizada, probablemente por esta misma lógica de una exclusión a lo que no entra dentro de la lógica blanca académica.

La versión oficial sitúa su uso teórico en 1991 cuando Teresa de Lauretis, publica su emblemático artículo “*Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities*” en la revista *Differences*. Sin embargo, y quizá en la misma lógica blanca del capitalismo académico, que invisibiliza lo minoritario, no se considera como uso “teórico” el que le da Gloria Anzaldúa en su libro *La Frontera/Borderland*, publicado en 1987 (...). Ni tampoco se considera lo dicho por Cherrie Moraga en su ensayo *Queer Aztlan: the reformation of a chicano tribe*, cuya primera versión data de 1992. (...) Siguiendo la versión oficial: De Lauretis acuña el término teoría *queer*, para referirse a los movimientos sociales (...), introduciéndolo por primera vez a la academia californiana y redimensionando con ello los Women Studies, así como los Gays and Lesbian Studies. (Valencia, 2015, p. 5)

Este entendimiento de lo *queer* como movimiento y teoría llegó al Estado español y se extendió también por el sur de América para hacer

una reconfiguración de este, como un campo semántico de multitudes postidentitarias a finales del siglo xx y principios del siglo xxi.

Así, en los años ochenta y noventa del siglo pasado, la academia y los movimientos sociales empezaron a conversar y a beber unos de otros, iniciándose un proceso de cuestionamiento de esos discursos hegemónicos que perpetúan opresiones y marginan a personas que no están dentro de los cánones raciales, étnicos, de clase, orientación sexual, entre otros.

Teniendo en cuenta los cuarenta años de dictadura franquista que se vivieron en el Estado español, el pensamiento feminista desde lo académico y activista sufrió una represión que evidencia el bache existente en esta época. Solo en la década de los noventa el grupo LSD y La Radical Gai⁴ introdujeron un debate activista y teórico con respecto a lo *queer*, dando a conocer a autoras como Wittig, Butler, Haraway y Teresa de Lauretis, posibilitando la creación de redes con para desarrollar nuevas estrategias políticas (Macías, 2013, p. 45).

Sin embargo, había una necesidad de trasladar estos pensamientos a un contexto de habla hispánica. De esta manera, “en un gesto de desplazamiento geopolítico, pero cercano a los postulados *queer*, el concepto transfeminista está siendo reivindicado por algunos colectivos trans-bollo-marica-feministas surgidos en los últimos años en el Estado español” (Solá, 2013, p. 19). Con esto, se ponía en evidencia la necesidad de una multiplicidad del sujeto feminista, ese que Butler cuestionaba a principios de los noventa. A partir de este momento, cuando se traslada de Estados Unidos al Estado español lo *queer*, se nombra en muchas ocasiones como transfeminismo⁵.

se trata de hacernos cargo del surgimiento de una nueva subjetividad feminista y su carácter positivo para las luchas de las mujeres. La deconstrucción de la categoría mujer como el único sujeto del feminismo permite el emerger de nuevas subjetividades en un marco de identidades no estables. Una nueva subjetividad feminista que permite un sujeto fragmentado y estructurado por variables como el sexo, el género, la raza, la clase, la sexualidad, etc. (Solá, 2009, p. 5)

La importancia también de renombrar lo *queer* como transfeminismo, subyace en que sigue conteniendo la palabra feminismo, haciéndose “cargo de una experiencia y de unos vínculos con las luchas feministas que le preceden y permite no olvidar las diferentes posiciones de poder de hombres y mujeres en la sociedad” (Solá, 2013, p. 20), respondiendo a su vez a las críticas que el feminismo planteó a la teoría *queer* sobre la relativización de las identidades, pudiendo llevar a un ocultamiento de la asimetría existente entre hombres y mujeres, es decir, que al criticar ese binarismo, se pueden invisibilizar las desigualdades estructurales por razón de género.

Como una necesidad decolonial latinoamericana, surgen a finales del siglo xx y principios del xxi diferentes publicaciones al respecto, haciendo evidente un afán por generar conocimiento desde el sur y para el sur, y dando cuenta de que América Latina tiene un contexto social, étnico, político y cultural diferente del europeo y del estadounidense, por lo tanto las producciones teóricas de las ciencias sociales y humanas de estos lugares no resultaban necesariamente eficaces o suficientes para explicar o categorizar las realidades propias (Castro-Gómez, 2010; Grosfoguel, 2006; Quijano, 2000; Rivera Cusicanqui y Barragán Romano, 1997). De ahí que se incrementara el eco de “los feminismos pos y decoloniales, el black feminist, los feminismos de color y tercermundistas, marcando una tercera

forma de disidencia con respecto al feminismo blanco hegemónico, cuestionando a su vez ese sujeto universal femenino” (Cabrera y Vargas Monroy, 2014, p. 30).

En un reconocimiento de los discursos teóricos latinoamericanos, es necesario mencionar que en Argentina, Néstor Perlongher (2013), en la misma época que en Estados Unidos estallaba la insurgencia *queer* como movimiento político y más tarde académico, escribió una serie de ensayos entre 1980 y 1992, los cuales fueron publicados posteriormente por Osvaldo Baigorria y Christian Ferrer en un texto titulado *Prosa Plebeya* (2013), libro que compilaba sus escritos sobre las políticas del deseo, la cuestión homosexual y la estética neobarroca, dando cuenta de una emergencia de inconformidades similares en el sur del continente americano. En este mismo país, se publica además la revista *Ramón 99* desde 2010 y las *Ludditas Sexxuales* escribieron *Ética amatoria del deseo libertario* (2012) y *Foucault para encapuchadas* (Caserola, 2014), deconstruyendo las imposiciones relacionales, capitalistas, heterosexuales, patriarcales, corporales, de género y sexuales.

De igual forma, en Chile se cuestionaban diferentes aspectos de las sexualidades, el género y la colonialidad, en 2006 la Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (CUDS), haciendo uso del concepto disidencia sexual, convocó a individualidades desde el artivismo, el activismo y la academia, para reflexionar y visibilizar lo que se sale de la norma heterosexual y binaria. Su publicación *Por un feminismo sin mujeres* (Díaz et al., 2011), sirvió para dejar constancia de su pensamiento crítico con respecto a los debates acerca de lo queer en el contexto latinoamericano, tratándose temas coyunturales como la utilización de esta palabra en un contexto hispanohablante. Felipe Rivas, una de las personas que participó en la escritura de este libro con un texto titulado “Diga ‘queer’ con la lengua afuera: sobre las confusiones del debate latinoamericano” afirma que el significado que se le da en América Latina a lo queer “ha venido a plantear una crítica a la estabilización de identidades esencialistas y naturalizadas del sexo, género y el deseo (...) Estas teorías se pueden reconocer a veces como queer, o como posfeministas, posgénero, posidentitarias, de Disidencia Sexual, etc.” (2011, p. 63) y por otro lado una posición de resistencia y localización estratégica frente a procesos de normalización de lo gay y lo lésbico dentro del discurso económico mercantil e institucional estatal.

Sin embargo, las anteriormente mencionadas multitudes queer y sus acciones directas y teóricas, fueron trascendiendo la geopolítica del norte, desde ese tercer mundo estadounidense hacia un sur tercermundista, decolonial, sudaca, “creando una coyuntura del desplazamiento geopolítico y epistémico de lo queer a lo cuir, puesto que la tercermundización teje redes de intercambio y diálogo posible con el sur” (Valencia, 2015, p. 9).

Se entiende lo cuir como la resignificación que se le da a la palabra queer y a todo lo que esta conlleva (movimientos, multitudes, teoría) en América Latina, cuir es un movimiento que hace alianzas con los transfeminismos y con los procesos de minorización étnico/raciales, de diversidad funcional, migrantes, etéreos, de clase, etc: “que reconoce los logros y la historiografía de otros movimientos de transformación social, como las multitudes queer del tercer mundo estadounidense, así los diversos feminismos: indigenista, ecologista, ciberactivista, etc.” (Valencia, 2015, p. 15-16).

En este artículo asumo una posición como transfeminista que ha bebido teóricamente desde ambas orillas, reconociendo el privilegio cissexual que ha atravesado mi experiencia de vida como mujer cis, que al mismo tiempo está atravesada por una violencia sexista y misógina. Hago referencia a mi identidad cis no porque me sienta orgullosa al nombrarme desde allí, sino “porque las relaciones de poder operan no sólo cuando no nos damos cuenta, sino también, y sobre todo, cuando nos rehusamos a darnos cuenta y las declaramos inexistentes” (Cabral, 2014, p. s/n), lo nombro como manifestación de ese privilegio, que refuto, cuestiono y reflexiono, por ser una imposición en la que permanezco, pero teniendo certeza de lo ficcional y plástica que es.

Desde los transfeminismos apelamos también a la complejización del sujeto político de los feminismos, pues no es nuestro deseo reducir a los sujetos de nuestras luchas. Por el contrario, las mujeres como sujeto político de los feminismos exceden el esencialismo biológico que se pregonaba desde el feminismo trans-exclusionista. (Valencia, 2018, p. 34)

Así, comprendiendo la maleabilidad del género, me rehúso a tomar postura desde perspectivas esencialistas que sus políticas apuntan más a reservarse el derecho de admisión, que la reivindicación de derechos por justicia e igualdad. Entiendo el transfeminismo como la posibilidad de cuestionar lugares hegemónicos desde una lectura interseccional, “ello al señalar que solo la pluralización de voces y perspectivas es capaz de combatir los sesgos sistemáticos asociados a posiciones hegemónicas o mayoritarias que suelen naturalizarse o a chovinismos epistémicos y parroquialismos que asumen acríticamente su propia superioridad” (Guerrero Mc Manus y Muñoz Contreras, 2018, p. 10). 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.

2. Antiespecismo

Según Alexandra Ximena Navarro, las relaciones que los animales humanos hemos establecido con los animales no humanos tienen que ver con las representaciones que se construyen acerca de ellos. De esta manera existen dos formas posibles de concebirlos. Por una parte, la especista, “que los construye de manera instrumental, donde el animal se configura como ser en relación con, en función de, viviente para, o al servicio de, el ser humano” (Navarro, 2012, p. 45-46). Esta perspectiva piensa a los animales no humanos como inferiores, carentes de recursos o, directamente, ellos mismos como recursos. Por su parte y en contraposición al especismo, está la perspectiva antiespecista que

los configura como una alteridad, que, aunque diferente, incognoscible y extraña a la humana, es capaz de sentir dolor, placer y deseos de preservar la propia vida, por lo cual se le considera como una vida sintiente que debe ser respetada. (Navarro, 2012, p. 46)

Para definir antiespecismo es necesario entender qué es el especismo. Las bases fundacionales de este término aparecen en el libro *The right of animals* escrito por la británica Brigid Brophy (1969), sin embargo este es reconocido más adelante al ser acuñado por Richard Ryder (Horta, 2020), aunque el concepto empezaría a tener más repercusión y difusión con la clásica obra de Peter Singer *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals* (1975).

Teniendo en cuenta la definición propuesta por Oscar Horta en su texto “¿Qué es el especismo?”, este “es la discriminación de quienes no pertenecen a una cierta especie” (2020, p. 170), entendiendo la discriminación como lo equivalente a una consideración o trato desfavorable injustificado, es decir que el especismo es la consideración o trato desfavorable sin justificación a los individuos de cierta especie.

Por otro lado, Iván Darío Ávila propone una definición en la que considera que el especismo es más que una simple discriminación, “sino todo un orden tecno-bio-físico-social, un entramado histórico de relaciones que tiene como elemento fundamental la dicotomía jerárquica humano/animal (la producción continua de lo “propiamente humano” en contraste con, y en contra de, “lo animal”).” (Ávila-Gaitán, 2016a, p. 68-69). Por lo anterior, en este artículo se integrará esta segunda definición, llamándole también especismo antropocéntrico, teniendo en cuenta que las jerarquizaciones que se hacen de todos los animales, póngase o no a los seres humanos en una posición superior, esta se está haciendo a partir de decisiones humanas. Por ejemplo, disponer para el consumo animales como cerdos y vacas, y no perros o gatos es una práctica especista y podría entenderse como no antropocéntrica, porque se está teniendo una discriminación injustificada hacia individuos de unas especies que no son humanxs, sin embargo al hacerse esta consideración desde la racionalidad humana, cabe señalarse como una acción igualmente antropocéntrica.

Siguiendo a Alexandra Navarro, el especismo antropocéntrico “da lugar a todas aquellas prácticas por medio de las cuales el ser humano puede utilizar o favorecer a determinados animales de acuerdo con lo que considere pertinente” (Navarro, 2012, p. 43). Este entonces se ve reflejado en los aspectos más cotidianos de la vida y quizás la práctica más evidente es la alimentación. Según la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), cada segundo mueren 2.000 animales para servir de alimento a toda la especie humana, sin contar los peces. Esto daría un total de 345'000.000 al día y 60.000'000.000 al año. Los peces por su parte no se cuentan individualmente, sino por toneladas, dando un total de 140'000.000 de toneladas al año; si se diera un peso a cada pez de dos kilogramos, el total sería de 70.000'000.000 de peces.

Teniendo claro qué es el especismo, se entiende entonces que el antiespecismo es su negación. Según Catia Faria:

Es el rechazo a la discriminación que sufren los demás animales por razón de su especie. Y es la lucha por el fin de esta discriminación que se manifiesta por una parte en su explotación y por otra en negarse a ayudarles cuando lo necesitan. (Faria, 2016b)

Sin desconocer la relevancia que las reflexiones de Thomas Hobbes y David Hume en cuanto a la cuestión animal tuvieron en el siglo XVII y XVIII, respectivamente (Velasco Sesma, 2017, p. 35-36), podría decirse que las cuestiones antiespecistas empiezan a tener un auge en el siglo XIX cuando

Darwin publica *El origen de las especies* (1859) y *El origen del hombre y la selección en relación al sexo* (1871), teniendo como resultado un despliegue animalista que desataría preocupaciones por los derechos de los animales. Por ejemplo, en esta época Frances Power Cobbe publica *Darwinism in Ethics* (1872), Eduard Byron hace lo propio con *The right of an animal. A new essay in Ethics* (1879) y Henry Stephen Salt con *Animal Rights considered in relation to social progress* (1892). Ellos fueron quienes protagonizaron la discusión en el mundo anglosajón sobre la necesidad de hablar de una ética animal, discusiones que sin embargo perdieron interés y no se retomaron nuevamente con fuerza hasta la década del 70 del siglo pasado, con Richard Ryder y Peter Singer, quienes empezaron a examinar los argumentos a favor y en contra del especismo proponiendo la sintiencia como criterio para la consideración moral (Vázquez y Valencia, 2016, p. 154).

Siguiendo a Navarro, el surgimiento del antiespecismo se da “al intentar mover a los animales del lugar de “referentes vacíos”, “textos” o “discursos”; al percibirlos y exponerlos como seres sintientes, primera cuestión que los arrancaría de la percepción instrumental generalizada de ser meros objetos para la satisfacción de fines” (Navarro, 2016, p. 99). El sensocentrismo es un sistema de valores que vincula moralmente a humanos y no humanos, lo que “implicaría que todos los seres vivos sintientes deben ser vistos como iguales y no ser considerados como fuentes de aprovechamiento para otros” (Vázquez y Valencia, 2016, p. 159).

A partir de la concepción de los animales no humanos como seres sintientes, se crean teorías sobre derechos animales, especialmente las abolicionistas, pues “un ser sintiente es un ser con intereses, preferencias y deseos. No necesita ser portador de características fisionómicas ni cognitivas similares a la de los humanos para ostentar el derecho inalienable a no ser usado como propiedad” (Vázquez y Valencia, 2016, p. 159). Sin embargo, activistas y teóricxs igualmente abolicionistas han preferido alejarse de una postura sensocentrista, como lo menciona Ávila Gaitán

Particularmente, junto con otros/as compañeros/as, no abandono la perspectiva abolicionista pero me alejo del sensocentrismo (...) me distancio del sensocentrismo puesto que no me interesa delimitar ninguna “comunidad moral”. La dicotomía seres sintientes/no-sintientes traza una línea que instituye otra jerarquía, una operación característica de la misma metafísica dominante que hoy involucra de manera sistemática la subordinación animal. Mi postura ético-política, de raigambre anarquista, es más “vitalista”, e inclusive “eco-céntrica”, que sensocéntrica. Puede sonar raro, pero actualmente constituye casi que un deber transformar nuestras relaciones con el vasto mundo tecnobio-físico-social, un reto imposible de responder desde el sensocentrismo. (Ávila-Gaitán, 2016, p. 68-70)

Por la misma línea, Anahí Gabriela González presenta su postura como un llamado a construir estrategias postidentitarias en constante deconstrucción y transformación, en las cuales se incluya lo animal más allá de concepciones dicotómicas.

en lugar de apelar a un elemento sustancial para legitimar nuestra actividad política, podemos intentar ubicarnos “más allá del bien y del mal”, es decir, más allá de los modos dicotómicos y normalizantes que han organizado mundos y modos de vida “demasiado humanos”. Quizás así seremos capaces de crear territorios existenciales alternativos, nuevos (y provisionales) mundos que, en lugar de silenciar e invisibilizar la diversidad de los cuerpos, afirmen la pluralidad y la multiplicidad de los vivientes. (González, 2016, p. 215-216)

Debe entenderse que las posiciones animalistas estarían divididas en diferentes tradiciones filosóficas: contractualismo, utilitarismo y bienestarismo (las cuales subyacen de alguna manera a la lógica especista) y el abolicionismo e inherentismo (propias del antiespecismo) (Navarro, 2012). Las dos grandes corrientes serían el bienestarismo y el abolicionismo; el primero entendido como aquella corriente que está orientada a subsanar o enmendar situaciones de crueldad con los animales y a procurar que el uso de los animales no humanos hecho por los humanos sea “responsable”, de manera que sufran lo menos posible. Por el contrario, el abolicionismo cuestiona en sí mismo el uso de estos animales no humanos, su estatus de propiedad y apunta al fin de la dominación animal (Ávila-Gaitán, 2016, p. 68). El antiespecismo no trata de buscar regulaciones que reduzcan el sufrimiento y dolor de los animales no humanos que se utilizan para el consumo humano, sino que busca estrategias para abolir dicho sufrimiento, dolor y muerte (Aboglio, 2016, p. 114).

Abrazo y apropio con mayor comodidad, las posturas que proponen tanto Ávila como González con respecto a la concepción del antiespecismo y la discusión sobre la relevancia que se le da al sensocentrismo. Siguiendo además los planteamientos epistemológicos feministas, el concebir de manera dicotómica y jerarquizada la cuestión animal, sería caer en una misma lógica patriarcal de privilegiar a uno sobre otro, de poner por encima un proceso racional que así lo define. Por el contrario, considero que las decisiones morales con respecto al relacionamiento entre humanos y animales debería estar direccionada en permitir el pleno desarrollo de sus vidas, y a su vez, asumir reivindicativamente lxs animales que seguimos siendo.

3. Transfeminismo antiespecista

Huimos del activismo animalista dogmático que pretende evangelizar mediante la reproducción de las lógicas sexistas. Estamos travestis antiespecistas, no cabemos en sus organizaciones repletas de heterosexuales cisgénero comandados por un buen hombre. / Huimos del activismo feminista esencialista que excluye las corporalidades que se salen de las lógicas binarias. Estamos travestis antiespecistas, no cabemos en sus organizaciones repletas de adoraciones biologicistas que sólo posibilitan el enunciado mujer, cisgénero, por supuesto. (Laferal y Trujillo Rendón, 2019b, p. 30)

La idea de una interseccionalidad de las luchas parte de que los cuerpos humanos están atravesados por diversas opresiones. Todas las personas están inscritas dentro de unas categorías que hacen referencia al color de piel, la estética, el lugar de nacimiento, la genitalidad, la orientación del deseo, el nivel educativo, el posicionamiento político, la capacidad cognitiva, física y económica, entre otras. La medida de esa inscripción se produce bajo un canon hegemónico de hombre, blanco, cisgénero, heterosexual, primermundista, universitario, de derecha, neurotípico, delgado, clase media, con propiedades.

La relación existente entre opresiones cisheterosexistas y especistas, podría argumentarse que responde a una tradición de exclusión y deshumanización (Giorgi, 2013) de aquellos cuerpos que no responden al humano ideal del humanismo antropocéntrico, normativo y eurocéntrico, que, como plantea Rosi Braidotti en *Lo posthumano* (2015), se ha constituido en la unidad: un sujeto hombre, bien definido, que asume la tarea de trazar los confines con la otra

sexualizada (las mujeres y personas feminizadas), mediante la racialización (con los procesos de colonización), el desprecio por la naturaleza (la tierra y lxs animales) y la construcción de lo abyecto (sujetxs marginalizadxs y disidentes).

En el siglo xviii Mary Wollstonecraft expone que la tiranía de los hombres sobre los animales es la misma que ejercen sobre las mujeres y sus hijxs (Ziga, 2014). En pleno siglo de la Revolución Francesa y de la Ilustración, las prácticas y los discursos de deshumanización eran la norma, al considerar como único garante de derechos a los hombres y al ridiculizar cualquier atisbo por vindicar los derechos de las mujeres (de Gouges, 1791; Wollstonecraft, 1792) pues se igualaba, de manera peyorativa, al hecho de estar pidiendo derechos para lxs animales.

Ahora bien, el transfeminismo antiespecista hace parte de una tradición transfeminista que ha ampliado el lugar de enunciación hasta los confines de lo no-humano, de igual forma, las apuestas desde el ecofeminismo (Puleo, 2019), la ecología queer (Mortimer-Sandilands, 2010; Morton, 2010) y el ecosocialismo queer (Guerrero Mc Manus, 2015) tienen una línea conceptual y teórica que pueden beber de los mismos postulados.

El ecofeminismo, al igual que otras corrientes feministas, se entiende desde la pluralidad, lo que se hace desde el movimiento ecofeminista, es recuperar una tradición que ya se veía en los debates feministas de finales del siglo xix y principios de siglo xx, entendiendo que una gran mayoría de las mujeres sufragistas eran vegetarianas y luchaban en contra de la vivisección; así Françoise d'Eaubonne (1974) va a afirmar que hay una relación lógica entre la subordinación de las mujeres y de la naturaleza, argumentando que el ecologismo y el feminismo son dos de los movimientos y teorías más potentes del siglo xx.

Actualmente esta corriente feminista debe entenderse desde la pluralidad, porque hay muchas líneas que se han encargado de teorizar desde diferentes perspectivas, dos de ellas son, por un lado, la esencialista y por el otro, la crítica. La esencialista afirma que las mujeres están más cercanas a la naturaleza, tienen una conectividad especial y una conexión con los ciclos de la tierra, la luna, son las dadoras de vida y cuidadoras, cayendo en los estereotipos de género que desde el movimiento se estaban precisamente intentando rebatir.

Por su parte, el ecofeminismo crítico surge por la necesidad de interpelar aquellas afirmaciones esencialistas, afirmando que todas las personas somos seres naturales y nadie está más cerca de la naturaleza porque esto justificaba un sexismo biológico. Se ha centrado en recuperar los saberes científicos y críticos, junto con las tradiciones emancipatorias del pensamiento (González y Anzoátegui, 2020). Alicia Puleo, define por su parte el ecofeminismo “como una filosofía y una praxis emergentes contra la dominación patriarcal androantropocéntrica y neoliberal” (Puleo, 2019, p. 37). En definitiva, esta última línea del ecofeminismo, es la que puede proporcionar bases teóricas para discutir sobre la relación existente entre especismo y patriarcado.

El ecosocialismo queer, término acuñado por Siobhan Guerrero McManus, bebe de las trayectorias teóricas de lo que se conoce como ecosocialismo por un lado, y del ecologismo queer por el otro. Entendiendo que el ecosocialismo no sería simplemente “rojo y verde sino que tendría, como también afirma Derek Wall, un componente altamente sensible a las agendas de las mujeres, las minorías sexo-genéricas, las relaciones racializadas y las herencias coloniales y sus nuevos

avatares en la neo-colonialidad” (Guerrero Mc Manus, 2015, p. 2), teniendo en cuenta que las herencias coloniales han tenido una responsabilidad directa con las dinámicas de opresión, despojo, crisis ecológica y las relaciones impositivas de género. De esta manera se entendería que el ecosocialismo es eminentemente interseccional desde su discurso y marco de acción política.

Por otro lado, la ecología queer “persigue interrogar no sólo la idea misma de una supuesta Naturaleza Humana -rígida, inmutable, pancultural y eterna- sino también la forma en la cual dicha idea se produce y post-produce siempre en consonancia con un imaginario sobre la Naturaleza” (Guerrero Mc Manus, 2015, p. 3), sin embargo, esta corre el riesgo de no prestar la suficiente atención al capitalismo y cómo este afecta las identidades queer. Por lo anterior, articular ambos conceptos es una apuesta

por la construcción de un modelo de crítica y acción política que no sólo sea capaz de superar a la heteronormatividad sino que, por un lado, evite la posibilidad de que ésta se rearticule a modo de una econormatividad y, por otro, evite asimismo la posibilidad de que las identidades Queer sean mercantilizadas y subsumidas bajo la dinámica urbana en la cual florecieron. (Guerrero Mc Manus, 2015, p. 1)

Así, para tener una mayor comprensión de la relación existente entre las epistemologías transfeministas y la ecología queer, recomiendo revisar el texto de Siobahn Guerrero McManus y Leah Muñoz Contreras “Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto del saber” donde argumentan esta relación a partir de la premisa de la ecología queer que afirma que se debe repensar la subjetividad como esencialmente ecológica (2018).

Ahora bien, estas teorías hacen parte de una comprensión ontológica que pretende alejarse de las dicotomías tradicionales de naturaleza/cultura, humano/animal, hombre/mujer, generando luces teóricas que permiten la conexión de planteamientos como el feminismo y el antiespecismo.

Por su parte, la concepción teórica sobre la relación entre estos dos planteamientos puede remontarse a principios de la década de los noventa del siglo pasado, cuando Carol J. Adams publicó *La Política Sexual de la Carne. Una teoría crítica feminista vegetariana* (Adams, 2016 [1990]) analizando las opresiones vividas por las mujeres y los animales no humanos a partir de la categoría de referente ausente:

A través de la matanza, los animales se han convertido en referentes ausentes. Los animales, tanto su nombre como su cuerpo, son convertidos en ausentes como animales para existir como carne. (...) sin los animales no habría consumo de carne y, sin embargo, están ausentes del acto de comer carne porque han sido transformados en comida. (Adams, 2016, p. 123-124)

Según Adams, hay tres maneras en que los animales son convertidos por los humanos en referentes ausentes, la primera es literal, se da a través del lenguaje, se ha recurrido a este para hacer un renombramiento de los cuerpos muertos antes de consumirlos. No se habla de una vaca, sino de costilla, solomillo, espaldilla; no es un cerdo, sino chuleta, lomo, jamón, tocino; no es un pollo, sino una pechuga, un ala, un muslo. Así, el referente ausente de la carne son los animales vivos. La segunda es definitoria, por ejemplo, cuando se habla del consumo de terneras y corderos y no animales bebés, utilizando eufemismos para “mengar” la crueldad.

La tercera es metafórica, cuando se asocia el sufrimiento de los animales con la violencia que aquejan las mujeres, por ejemplo, en la expresión “me sentí como un trozo de carne”, ninguna persona podrá ser un pedazo de carne, porque en sí, es algo violentamente privado de todo sentir.

La cosificación, la subordinación y el abuso de otros seres, es la base de la opresión, según Adams. Se entiende que la primera de estas es cuando el/la otra es percibida como objeto o propiedad, y no como un/a sujeta/o con intereses particulares que deben tenerse en cuenta. La segunda base, la subordinación, se presenta cuando no hay una voz, una agencia, y los intereses propios se ignoran, desatienden y controlan. Y la tercera, el abuso, entendido como la sujeción a violencia física o sexual para el disfrute y placer de quien ejerce la acción violenta.

Sin embargo, es importante entender que Adams, al sostener que existe una continuidad entre el ciclo de objetivación, fragmentación y consumo de las mujeres, y el descuartizamiento y desmembramiento de los animales no humanos, se está basando en un enfoque anti-pornográfico y en contra del trabajo sexual, sin tener en cuenta y a su vez silenciando las voces de las trabajadoras sexuales (González, 2019), como lo dice Carrie Hamilton (2019), este argumento va en oposición de algunas posturas de activistas entre la defensa de las trabajadoras sexuales y la defensa de los animales no humanos. Al esencializar la experiencia de todas las mujeres, está utilizando la experiencia de las trabajadoras sexuales como un medio retórico para sus fines teóricos.

Actualmente, ha sido relativamente poco lo que se ha escrito sobre transfeminismo antiespecista, sin embargo, por un lado encuentro las publicaciones realizadas por el colectivo Jauría en su fanzine, en el cual llaman la atención sobre la importancia del activismo dentro de las prácticas y discursos que este conlleva.

Creemos que el transfeminismo es un paraguas donde caben todas estas luchas, donde cabemos todas en nuestra amplia diversidad y más allá del individualismo. No queremos liberarnos si no es juntas y en colectiva, no creemos que podamos ser libres si estamos oprimiendo a otras. Así, entendemos la liberación animal como máxima por la que luchar, porque todas somos animales. (Jauría, 2016, p. 9)

Por otro lado, hay que destacar especialmente el conjunto de artículos que se publicaron en diciembre de 2016 en el Vol. II del Año III en la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, el dossier “Feminismos, género(s) y antiespecismo”. Artículos como “La cuestión de la negación del sufrimiento de los vivientes no humanos y de las mujeres” (2016), de Carola Sporn, “Lo personal es político: feminismo y antiespecismo” (2016a) de Catia Faria y “Un manifiesto vegano queer” (2016) de Rasmus Rahbek Simonsen, son algunos de los textos que dejan en evidencia la necesidad de articular ambas luchas, por ejemplo, Sporn sustenta la hipótesis de que “tanto el especismo como el patriarcado se amparan en la idea de que hay cuerpos que valen más que otros y, fundamentalmente, cuerpos a los que no les duele el dolor –producto de su uso, explotación y enajenación” (Sporn, 2016, p. 40-41).

Estas cuestiones que interconectan experiencias y opresiones a simple vista tan distantes, tienen vínculos gramaticales, ontológicos y prácticos, que han perpetuado una exclusión, acogiendo la idea de que

Los afeminados, las travestis, las machonas, las lesbianas, los hombres transexuales, l*s intersex, lxs invertidxs del mundo han sido considerados muchas veces una especie

subhumana; criaturas de un reino animal en su peor acepción de incivilizado, salvaje e inferior, en cuyo nombre se justificaron violencias y disciplinamientos. (Giorgi, 2015, p. s/n)

Así, esa categoría abyecta de monstruosidad y animalidad la han apropiado activistas, artistas y teóricas trans para presentarse ante el mundo, como diría Susan Stryker “[q]uiero tener derecho al oscuro poder sobre mi monstruosa identidad, sin usarla como arma contra otr*s o herirme yo misma con ella. Lo diré tan claramente como sé hacerlo: soy una transexual y, por lo tanto, soy un monstruo.” (1993, p. 200). O Susy Shock “[r]eivindico mi derecho a ser un monstruo / Ni varón, ni mujer ni XXY ni H2O / Yo monstruo de mi deseo, carne de cada una de mis pinceladas / Lienzo azul de mi cuerpo, pintora de mi andar” (2011, p. 8). Y desde la cultura pop, Arca⁶ y sus múltiples videos⁷ aludiendo a la animalidad, a lo cyborg y a la transgresión del género. O Planningtorock⁸ que cuestiona desde la transformación estética de su rostro, las letras de sus canciones y videos⁹ la normatividad ficcional del género.

Como diría Gabriel Giorgi, “salirse del género normativo es siempre, en alguna medida, salirse de la especie” (2013, p. 7). Teniendo en cuenta la definición moderna y biologicista de especie, esta supone la capacidad de reproducir especímenes viables, el núcleo de la especie es la capacidad reproductiva, perpetuar la misma configuración genética, y es evidente que las sexualidades no-normativas y a la vez antiespecistas antinatalistas, están siendo una amenaza a ese principio de reproducción, que vincula por demás a un sistema capitalista.

Conclusiones

Con este texto he pretendido recorrer un camino teórico de dos movimientos sociales y políticos (el transfeminismo y el antiespecismo) que aparentemente no tienen nada en común. Sin embargo, he intentado mostrar su convergencia, la cual logra desembocar en ese movimiento conjunto que presento como transfeminismo antiespecista. No sin antes mencionar los aportes conceptuales que, por ejemplo, desde el ecofeminismo crítico, el ecosocialismo y la ecología queer han tenido en la vía hacia una comprensión ontológica alejada de las dicotomías tradicionales que han separado lo animal de lo humano.

Así, este movimiento emergente, pone en evidencia la relación que existe entre las opresiones cisheterosexistas y especistas, que han sido forjadas a partir de un sistema androantropocéntrico; de esta manera, concluyo que 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.

Donna Haraway, quién desde una perspectiva feminista multiespecie se ha dedicado a teorizar en varias ocasiones sobre las relaciones humano-animal (Haraway, 2016a, 2016b, 2019a), en uno de sus libros más recientes *Seguir con el problema. Generar parentescos en el Chthuluceno* (2019b), propone que es necesario generar esos parentescos raros donde se entienda que “nos necesitamos

recíprocamente en colaboraciones y combinaciones inesperadas, en pilas de compost caliente” (2019, p. 24), invitando a reconfigurar las alianzas y los parentescos. En esta misma línea, Gabriel Giorgi afirma sobre las alianzas multiespecie que:

entre animales y raros apuntan también en otra dirección, que ilumina ciertas zonas de la sensibilidad del presente. (...) esos lazos por fuera de la especie, entre lo humano y lo animal, pueden ser otro modo de hacer “mundos”, de imaginar comunidades, familias, territorios, en los que lo humano –la construcción racista, heteropatriarcal, propietaria de lo humano– no sea ni la medida ni la norma (Giorgi, 2015, p. s/n)

Finalmente, se hace necesario mencionar que de las últimas producciones sobre transfeminismo antiespecista, fue a finales de 2019, cuando se publicó la 10ª edición de *Parole de Queer*, un especial Antiespecista (Sala I Brotons y Torres Olmos, 2019), en la cual, esta intersección se exploró en un compilado que recogió experiencias, propuestas artísticas, académicas, políticas y activistas de diferentes latitudes, las cuales enriquecieron profundamente la discusión. Textos como “Xenozoópolis: solidaridad contra natura” (Faria, 2019), “Volverse más queer” (Jones, 2019), “Travestismo animal. Apuntes sobre la huida humana” (Laferal y Trujillo Rendón, 2019b), “Mitos gordófobos en movimientos veganos y antiespecistas” (Piñeyro, 2019), entre otros, son algunos de los textos que hacen explícita una lucha interseccional.

Repensarnos lo humano desde una perspectiva (trans)feminista implica entender, como bien dijo Preciado, que el feminismo no es un humanismo, es un animalismo, o este último es un feminismo expandido y no antropocéntrico. “El animalismo es una separación y un abrazo. El indigenismo queer, pansexualidad planetaria que trasciende las especies y los sexos, y el tecnochamanismo, sistema de comunicación interespecies, son sus dispositivos de duelo y reanimación.” (Preciado, 2019, p. 125-126).

En ese repensar de la humanidad y en una huida hacia la animalidad, me permito citar el Manifiesto Transanimal que escribí con Analú Laferal

Estamos aquí para hacer un llamamiento a la empatía, a travestir la especie, a deshacerse de la domesticación de los cuerpos, a cuestionar los privilegios y a desafiar lo establecido por la violencia del capitalismo, el antropocentrismo y la heterocisexualidad. / Galopamos entre la caósfera, asumimos que estos mares, estas tierras, estos vientos y estas llamas no son nuestras, ni exclusivas para humanos; nos resistimos a que nos cabalguen, ¡ninguna especie por encima de otra! Todas entrelazadas, sujetadas al devenir desordenado de los equilibrios propios de lo salvaje. (Laferal y Trujillo Rendón, 2019a, p. s/n)

Referencias

- Aboglio, A. M. (2016). Discurso proteccionista y opresión animal. En *La cuestión animal(ista)* (pp. 111–150). Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Adams, C. J. (2016). *La política sexual de la carne: una teoría crítica feminista vegetariana*. Madrid: Ochodoscuatro Ediciones.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Capitan Swing.
- Ávila-Gaitán, I. D. (2016a). De La Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa. En *La cuestión animal(ista)* (pp. 47–74).

- Ávila-Gaitán, I. D. (2016b). *La cuestión animal(ista)*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Bauer, G. R., Hammond, R., Travers, R., Kaay, M., Hohenadel, K. M., y Boyce, M. (2009). "I Don't Think This Is Theoretical; This Is Our Lives": How Erasure Impacts Health Care for Transgender People. *Journal of the Association of Nurses in AIDS Care*, 20(5), 348–361. <https://doi.org/10.1016/j.jana.2009.07.004>
- Berkins, L. (2003). Un itinerario político del travestismo. En *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (pp. 127–137). Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Berkins, L. (2009). El derecho absoluto sobre nuestros cuerpos. En *Construyéndonos. Cuaderno de lecturas sobre feminismos trans* (pp. 11–14). Córdoba: Mulabi - Espacio Latinoamericano de Sexualidades y Derechos.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano* (J. C. Gentile Vitale, Ed.). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Brophy, B. (1969). *The rights of animals*. Londres: Animal Defence & Anti-Vivisection Society Ltd.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Byron, E. (1879). *The right of an animal. A new essay in Ethics*. Londres: Kegan Paul & Co.
- Cabral, M. (2009). *Construyéndonos. Cuadernos de lecturas feministas trans*. Córdoba: Mulabi - Espacio Latinoamericano de Sexualidades y Derechos.
- Cabral, M. (2014, March). *Cuestión de privilegio*. Buenos Aires: Página 12, Suplemento La12. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-8688-2014-03-07.html>
- Cabrera, M., y Vargas Monroy, L. (2014). Transfeminismo, decolonialidad y el asunto del conocimiento: inflexiones de los feminismos disidentes contemporáneos. *Universitas Humanística*, 78(78), 19–37. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.tdac>
- Caserola, M. (2014). *Foucault para encapuchadas*. Buenos Aires: Traficantes de Sueños.
- Caserola, M., y Sexxxuales, L. (2012). *Ética amatoria del deseo libertario y las afecciones libres y alegres*. Buenos Aires: Ludditas Sexxxuales.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editoria Pontificia Universidad Javeriana.
- Cobbe, F. P. (1872). *Darwinism in morals, and other essays*. Londres: Williams and Norgate.
- Collins, P. H., & Bilge, S. (2019). *Interseccionalidad*. Morata.
- D'Eaubonne, F. (1974). *Le Féminisme ou la mort. Femmes en mouvement*. Pierre Horay.
- Darwin, C. (1859). *El Origen De Las Especies*. En Uruguayeduca.Edu.Uy. Feedbooks. Recuperado de <http://www.uruguayeduca.edu.uy/Userfiles/P0001%5CFile%5COrigendelasespecies.pdf>
- Darwin, C. (1880). *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Barcelona: Trilla y Serra, Editores.
- Davis, A. Y. (2016). *Freedom is a constant struggle. Ferguson, Palestine, and the Foundations of a Movemen*. Haymarket Books.
- de Gouges, O. (1791). *Declaración de los derechos de las mujeres y la ciudadana*. París. s/d.

- Díaz, J., Castillo, A., Eltit, D., Barrientos, F., Espinosa, P., Grau, O., Rivas, F., Echeto, V. S., Fuente, M. M. D. La, Ramírez, D., Garçons, C., Cabello, C., Yañez, H., Fuga, G. E., & Richard, N. (2011). Por un Feminismo Sin Mujeres - Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual. In Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual.
- Faria, C. (2016a). Lo personal es político: feminismo y antiespecismo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, III-II, 18–38.
- Faria, C. (2016b). Transfeministas por la liberación animal. *Terrícolas*. <https://www.radioela.org/TERRICOLAS-Transfeminismos-por-la.html>
- Faria, C. (2019). Xenozoópolis: solidaridad contra natura. *Parole de Queer Antiespecista*, 10, 26–28.
- Flores, V. (2009). Hay. En M. Cabral (Ed.). *En Construyéndonos. Cuaderno de lecturas sobre feminismos trans* (pp. 9–10). Córdoba: Mulabi - Espacio Latinoamericano de Sexualidades y Derechos.
- Giorgi, G. (2013). La lección animal: pedagogías queer. *BOLETIN/17 Del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, 1–40.
- Giorgi, G. (2015). *Especies especiales*. Página 12, Suplemento. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-3950-2015-04-24.html>
- González, A. G. (2016). Deconstrucción y resistencia animal(ista): hacia una perspectiva situada. In I. D. Ávila-Gaitán (Ed.), *La cuestión animal(ista)* (pp. 199–2018). Ediciones desde abajo.
- González, A. G. (2019). Animales inapropiados / bles . Notas sobre las relaciones entre transfeminismos y antiespecismos. *Question. Revista Especializada En Periodismo y Comunicación*, 1, 1–12.
- González, A. G., & Anzoátegui, M. (2020). La animalidad en disputa. claves para un feminismo crítico. I Congreso de Género, Prácticas e Epistemologías. *Abordagens Contemporâneas*. <https://youtu.be/xPH5hj5EJrA>
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tábula Rasa*, 1(4), 17–46.
- Guerrero Mc Manus, S. F. (2015). Una mirada crítica a las intersecciones entre la heteronormatividad y la econormatividad. *Hacia un Ecosocialismo Queer. Seminario Permanente de Investigación - COLMEX*, (2010), 1–18. Ciudad de México.
- Guerrero Mc Manus, S. F. (2017). Derecho a la Identidad de Género de niñas, niños y adolescentes. *Interdisciplinas. Revista Del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias En Ciencias y Humanidades Universidad Nacional Autónoma de México*, 5(11), 167–172.
- Guerrero Mc Manus, S. F., y Muñoz Contreras, L. D. (2018). Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto del saber. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 4, 1–31. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.24201/eg.v4i0.168>
- Hamilton, C. (2019). Sexo, trabajo, carne: la política feminista del veganismo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, VI-II, 274–305.
- Haraway, D. (2016a). Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, III-I, 15–26.
- Haraway, D. (2016b). *Manifiesto de las especies de compañía* (I. Mellén, Ed.). Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones.

- Haraway, D. (2019a). Cuando las especies se encuentran: introducciones. *Tabula Rasa*, 31, 23–75. <https://doi.org/https://doi.org/10.25058/20112742.n31.02>
- Haraway, D. (2019b). Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno. *Consonni*.
- Hooks, b., Anzaldúa, G., Sandoval, C., Mohanty Talpade, C., Brah, A., Bhavnani, K. ... Levins Morales, A. (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños. Recuperado de http://webs.uvigo.es/pmayobre/download_libros/otrasinapropiables.pdf%5Cnhttp://libros.metabiblioteca.org/handle/001/321
- Horta, O. (2020). ¿Qué es el especismo? *Devenires*, 41(XXI), 163–198.
- Jauría, C. (2016). *Jauría*. Publicación transfeminista por la Liberación Animal. *Apoyo Mutuo*, I(2), 60.
- Jones, P. (2019). Volverse más queer. *Parole de Queer Antiespecista*, 10, 4–6.
- Koyama, E. (2003). The Transfeminist Manifesto. In R. Dicker & A. Piepmeier (Eds.), *Catching A Wave: Reclaiming Feminism for the Twenty-First Century* (pp. 189–223). Northeastern University Press.
- Laferal, A., & Trujillo Rendón, V. (2019a). Manifiesto transanimal. *Revista La Sagrada*. <https://lasagradamag.com/columnas/manifiesto-transanimal>
- Laferal, A., & Trujillo Rendón, V. (2019b, November). Travestismo animal. apuntes sobre la huida humana. *Parole de Queer Antiespecista*, 10, 29–32. <https://es.scribd.com/document/441101334/ParoledeQueer-7-Antiespecista>
- Macías, B. (2013). *Furia de género#: el transfeminismo como práctica política de lucha integradora . El desafío trans*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Missé, M. (2009). La lucha por la despatologización trans, una lucha feminista. *Jornadas Feministas Estatales Granada*, 9–16.
- Moraga, C., & Castillo, A. (2016). *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press.
- Mortimer-Sandilands, C. (2010). *Queer Ecologies. Sex, Nature, Politics, Desire* (Erickson,). Indiana: Indiana University Press.
- Morton, T. (2010). *Queer Ecology*. *Modern Language Association of America*, 273–282. Nueva York
- Muñoz Contreras, L. (2018). Materializar lo trans. Un diálogo entre la nueva biología y el nuevo materialismo feminista. En A. Pons Rabasa y S. F. Guerrero Mc Manus (Eds.), *Afecto, cuerpo e identidad. reflexiones encarnadas en la investigación feminista* (pp. 205–231). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de <http://scriptoriumdelascinco.blogspot.com/2011/05/el-feminismo-espanol-ha-sido-liberal.html>
- Navarro, A. (2016). Identidades y especismo antropocéntrico: notas para su articulación. En I. D. Ávila-Gaitán (Ed.), *La cuestión animal(ista)* (pp. 97–109). Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Navarro, A. X. C. (2012). Claves para reflexionar en clave de identidad/es en torno a las categorías especismo/antiespecismo. *Question. Revista Especializada En Periodismo y Comunicación*, 1(35), 42–55.
- Perlongher, N. (2013). *Prosa Plebeya* (O. Baigorria y C. Ferrer, Eds.). Buenos Aires: Editorial Excursiones.
- Piñeyro, M. (2019). Mitos gordóforos en movimientos veganos y antiespecistas. *Parole de Queer Antiespecista*, 10, 11–13.

- Preciado, P. B. (2013). Decimos revolución. In *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. (pp. 9–14). Nafarroa: Txalaparta.
- Preciado, P. B. (2019). *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Puleo, A. H. (2019). Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman a la tierra y a los animales (Ilustraciones; V. Perales, Ed.). Madrid: Plaza y Valdés.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Of World-Systems Research. Festschrift for Immanuel Wallerstein*, 2(1), 342–386.
- Radi, B. (2020). Notas (al pie) sobre cisnormatividad y feminismo. *Ideas, Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 11, 23–36.
- Rich, A. (2007). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *Duoda: Revista d'estudis Feministes*, (33), 13–37.
- Rivas, F. (2011). Diga “queer” con la lengua afuera: sobre las confusiones del debate latinoamericano. En *Por un feminismo sin mujeres* (pp. 59–75). Santiago de Chile: Coordinadora Unversitaria de Disidencia Sexual.
- Rivera Cusicanqui, S., y Barragan Romano, R. (1997). *Debates post-coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Editorial Historias.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, VIII, 95–145. Ciudad de México.
- Sala I Brotons, I., & Torres Olmos, M. (2019). *Parole de queer Antiespecista* (p. 42). p. 42. Barcelona: Parole de queer.
- Salt, H. S. (1894). *Animal Rights considered in relation to social progress*. Nueva York: Macmillan & Co.
- Serano, J. (2009). Repensar el seximo: cómo cuestionan al feminismo las mujeres trans. En M. Cabral (Ed.), *Construyéndonos. Cuaderno de lecturas sobre feminismos trans* (pp. 36–47). Córdoba.
- Shock, S. (2011). *Poemario Transpirado*. Buenos Aires: Nuevos Tiempos.
- Simonsen, R. R. (2016). Un manifiesto queer vegano. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, III–II, 111–141.
- Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. Nueva York: HarperCollins.
- Solá, M. (2009). La fragmentación del sujeto y la apertura del género, un nuevo escenario para las luchas feministas. *Jornadas Feministas Estatales Granada*, 1–9.
- Solá, M. (2013). *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Nafarroa: Txalaparta.
- Sporn, C. (2016). La cuestión de la negación del sufrimiento de los vivientes no humanos y de las mujeres. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, III–II, 39–62.
- Stone, S. (2015). El imperio contraataca. Un manifiesto postransexual. En P. Galofre y M. Missé (Eds.), *Políticas Trans. Una Antología de textos desde los estudios trans norteamericanos*. (pp. 31–65). Barcelona: Editorial Egales.
- Stryker, S. (1993). Mis palabras a Víctor Frankenstein desde el Pueblo de Chamonix: Escenificando la Ira Transgénero. En M. T. Arcos y M. Cabral (Eds.), *Rage Across the Disciplines* (Vol. 1, pp. 195–218). California: Universidad de California.
- Valencia, S. (2015). Del Queer al Cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur g-local. En *Queer & Cuir. Políticas de lo irreal*. México, D.F.: Editorial Fontamara.
- Valencia, S. (2018). El transfeminismo no es un generismo. *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, (22), 27–43. Recuperado de <https://doi.org/10.4067/s0719-36962018000200027>

- Vázquez, R., y Valencia, Á. (2016). La creciente importancia de los debates antiespecistas en la teoría política contemporánea: del bienestarismo al abolicionismo. *Revista Española de Ciencia Política*, 42, 147–164.
- Velasco Sesma, A. (2017). *La ética animal ¿Una cuestión feminista?* Valencia: Ediciones Cátedra.
- Wayar, M. (2018). *Travesti/Una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Editorial Muchas Nueces.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Editorial Egales.
- Wollstonecraft, M. (2020 [1792]). *Vindicación de los derechos de la mujer* (p. 168). p. 168. Madrid: Penguin Clásicos.
- Ziga, I. (2014). *Malditas. Una estirpe transfeminista*. Tafalla: Txalaparta.

Notas

- 1 “Pero, aunque el cambio individual sea la base de todo, este no constituye el fin de todas las cosas. Tal vez sea el momento de sentar las bases para la próxima transformación.” (Stone, 2015, p. 65)
- 2 A lo largo del texto utilizaré la X para no generizar al momento de hablar en plural, no debe entenderse únicamente como una referencia a personas trans, sino como una negación del género y de un masculino genérico que ha imperado en los textos académicos y demás. Me permito citar una publicación de Facebook de Alanis Bello. “El lenguaje incluyente no es para hacer sentir cómoda a la gente, es para torcerles la lengua, para que se muerdan la lengua, para que se incomoden, tal vez no sea un lenguaje incluyente sino un lenguaje impertinente, insistente, divergente, indigente. Un lenguaje impronunciable, sólo para hacerles sentir en la lengua lo duro que es no ser pronunciable, respetable, asimilable, sólo un pase en la lengua, una adormecida, un toque que promete molestar. No un lenguaje inclusivo, lenguaje incisivo. No es para incluir hombres y mujeres, la X es desbarajuste, rabia, malapronuncia, desafuero, exigencia. La X no es un encaje, es un desencaje. Sufran.” Véase en línea en: <https://www.facebook.com/jealanis/posts/10158324073324069>.
- 3 La expresión tercer mundo se utiliza siguiendo la enunciación que se hace tanto en el libro *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* compilado por Cherríe Moraga y Ana Castillo, como en el artículo “Del Queer al Cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur g-local” de Sayak Valencia.
- 4 El grupo LSD surge en febrero de 1993, en el contexto del barrio madrileño de Lavapiés, reuniendo a personas provenientes de grupos feministas, de lesbianas, y de la izquierda extraparlamentaria (MoJose Belbel, Beatriz Preciado, Fefa Vila, Susana Blas, Cabello/Carceller, Carmela García). Fue un proyecto multidisciplinar de hipervisibilización lesbiana pionero en el Estado español, interrelacionaron discursos de la identidad con una serie de discursos anticapitalistas, antimilitaristas y antibelicistas. Las Radical Gai surge en 1991 en Madrid. Surge de igual forma en el Lavapiés, por ser el lugar de encuentro de las minorías, absteniéndose de trabajar en Chueca, barrio gai de reconocimiento. Se disolvieron en 1997. (Macías, 2013).
- 5 Hay dos versiones de cuándo se usa por primera vez la palabra transfeminismo en el Estado Español. Por un lado, según Miriam Solá “aparece por primera vez en las Jornadas Feministas Estatales del año 2000 en Córdoba en dos ponencias: «El vestido nuevo de la emperatriz» del Grupo de Lesbianas Feministas de Barcelona y en «¿Mujer o trans? La inserción de las transexuales en el movimiento feminista» de Kim Pérez” (2013, p. 19). Y por el otro, Belén Macías afirma: “El colectivo vasco Medeak, (...) propusieron el término transfeminismo y es el que últimamente más se viene utilizando en el activismo” (2013: 47), sin dar una fecha exacta de este suceso. Por lo tanto, se tomará como referencia la fecha proporcionada por Solá.

- 6 Es una cantante, compositora, productora y DJ venezolana trans que desde la cultura audiovisual propone un personaje que se sale de una norma cishetosexual.
- 7 Ver por ejemplo <https://www.youtube.com/watch?v=gfGz4MTQ28I>, <https://www.youtube.com/watch?v=2gjlSZ9cQE>, <https://www.youtube.com/watch?v=PwXOgzmTbVU>, <https://youtu.be/9ropCEgWpdQ>.
- 8 Es una cantante, compositora, productora y directora, no binaria nacida en Bolton (Reino Unido).
- 9 Ver por ejemplo <https://www.youtube.com/watch?v=09Q3HdFCxTA>, <https://www.youtube.com/watch?v=FUYK0RcWw8s>, <https://www.youtube.com/watch?v=y9MU0mXrzW0>.