

TRANSFEMINISMOS POSTHUMANISTAS

POSTHUMANISTTRANSFEMINISMS

Cello Latini Pfeil¹ y Bruno Latini Pfeil²

Resumen

¿Se puede pensar en un transfeminismo posthumanista? ¿Sería redundante asociar el transfeminismo con el posthumanismo? En el marco de los debates sobre los feminismos posthumanistas (Bhattacharjee, 2024), movilizamos referencias del posthumanismo (Balcarce, 2020; Wolfe, 2020; Braidotti, 2015, 2020), del transfeminismo (Koyama, 2020; Feinberg, 1992; Vergueiro, 2015; Sullivan, 1996) y de estudios sobre transmasculinidades (De Moura, 2021; Peçanha, Jesus, Monteiro, 2023) para cuestionar las conexiones

¹ Psicoanalista y doctorando en filosofía en la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ). Coordinador de investigaciones en el Instituto Brasileño de Transmasculinidades. Editor de la Revista Estudos Transviados y de la Revista Brasileira de Estudos da Homocultura. Co-organizador de los libros *Por Psicanálises Transviadas* (2024) y *Estudos Transviados: Masculinidades Outras* (2023), y co-autor del libro *A produção patológica do antagonismo: a institucionalização da violência contra pessoas trans* (2023). Actualmente, sus ejes de investigación son: filosofía del lenguaje (desacuerdos profundos), psicoanálisis y monstruosidades; transmasculinidades y salud trans; y filosofía política anarquista.

² Psicólogo y doctorando en filosofía en la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ). Investigador en el Instituto Brasileño de Transmasculinidades. Editor de la Revista Estudos Transviados y de la Revista Ítaca (UFRJ). Co-organizador de los libros *Corpos Transitórios: Narrativas Transmasculinas* (2021), *Por Psicanálises Transviadas* (2024) y *Estudos Transviados: Masculinidades Outras* (2023), y coautor del libro *A produção patológica do antagonismo: a institucionalização da violência contra pessoas* (2023). Sus ejes de investigación son: psicoanálisis/esquizoanálisis y monstruosidades; transfeminismos y transmasculinidades; teoría freak.

entre transfeminismo y posthumanismo. Teniendo en cuenta que el posthumanismo crítico tiene como característica principal la crítica a la centralidad del ser humano, ¿podría concebirse el transfeminismo como inherentemente posthumanista, dado su rechazo a un “sujeto” del feminismo? Por otro lado, ¿en qué medida este rechazo transfeminista de un “sujeto” no reproduce la elección de nuevos sujetos, es decir, una forma de humanismo? Estas son algunas de las cuestiones que pretendemos plantear en este artículo.

Palabras clave: Posthumanismo – Transfeminismo – Humanismo – Transmasculinidades

Abstract

Would it be possible to think of a post-humanist transfeminism? Would it be redundant to associate transfeminism with post-humanism? In discussions about post-humanist feminisms (Bhattacharjee, 2024), we draw on references from post-humanism (Balcarce, 2020; Wolfe, 2020; Braidotti, 2015, 2020), transfeminism (Koyama, 2020; Feinberg, 1992; Vergueiro, 2015; Sullivan, 1996), and studies on transmasculinities (De Moura, 2021; Peçanha, Jesus, Monteiro, 2023) to question the connections between transfeminism and post-humanism. Considering that critical post-humanism has as its main characteristic the critique of the centrality of the Human, could transfeminism be conceived as inherently post-humanist in view of its rejection of a “subject” of feminism? On the other hand, to what extent does this transfeminist rejection of a “subject” not reproduce the election of new subjects, that is, a form of humanism? These are some of the questions we seek to provoke in this article.

Keywords: *Post-humanism – Transfeminism – Humanism – Transmasculinities*

INTRODUCCIÓN

En marzo de 2020, la Asamblea Legislativa de Rio Grande do Sul (Brasil) organizó un evento titulado “Epidemia de transgéneros: ¿qué está pasando con nuestros niños?” (en portugués, “Epidemia de transgêneros: o que está acontecendo com as nossas crianças?”). En este evento, se consideró que las personas trans representan una amenaza epidémica que debe ser eliminada, o al menos controlada, por vías institucionales. La Asociación Nacional (brasileña) de Travestis y Transexuales (ANTRA, 2020) publicó rápidamente una nota de repudio al evento. Caracterizar las transgresiones de género como una amenaza para la familia y la sociedad no es algo infrecuente. Es algo que surge continuamente, como ocurrió recientemente con la publicación de la resolución 2.427/2025 del Consejo Federal de Medicina de Brasil, en mayo del año pasado, que establece normas restrictivas en relación con el acceso a la atención médica especializada para la población trans.

Esta resolución establece impedimentos para el acceso a tecnologías de género, como la hormonización y las cirugías de reafirmación de género, estableciendo criterios cisnormativos que los movimientos trans brasileños llevan tiempo combatiendo. Aproximadamente una semana después de esta resolución, personas y colectivos trans salieron a las calles para protestar, como el Instituto Brasileño de Transmasculinidades (IBRAT), la ANTRA, la Revista Estudos Transviades (una revista organizada por personas transmasculinas y dedicada a estudios realizados por transmasculinidades) y centros académicos universitarios organizados por personas trans. Además, el 29 de mayo de 2025, en la Asamblea Legislativa de Río de Janeiro, se celebró la audiencia pública “Salud de la población trans y los impactos de la Resolución CFM 2427/2025 en el derecho al trabajo y a la educación” (en portugués, “Saúde da população trans e os Impactos da Resolução CFM 2427/2025 no direito ao Trabalho e à Educação”), en la que investigadores y activistas trans se pronunciaron sobre los impactos de la resolución.

Aunque estos acontecimientos recientes parecen alejarse de lo que estipulan los movimientos feministas en relación con su crítica al control institucional sobre la libertad sexual, reproductiva y de expresión de género, existe en el feminismo radical trans-excluyente —comúnmente conocido como TERFismo— una clara tendencia al conservadurismo y a la exclusión de las personas trans. En el seno de este movimiento, al que el transfeminismo, el feminismo negro y el feminismo interseccional dirigen fuertes críticas, se pueden encontrar visiones biologicistas y genitalistas que eligen un modelo ideal de feminidad y masculinidad y, considerando que la genderización es una condición de la humanización (Butler, 2018), este modelo ideal también concierne al “ser humano”.

Ante esto, nos parece que pensar en un feminismo posthumanista es una forma de abarcar las diversas perspectivas feministas que rompen con un ideal de feminidad/masculinidad, así como con un ideal de humanidad. Sin embargo, hay pensamientos feministas que corroboran este ideal de humanidad o, como veremos, de Humano. En vista de esta cuestión, y a partir de nuestras investigaciones y experiencias sobre transfeminismos y transmasculinidades, nos inspiramos a preguntarnos: ¿sería redundante pensar en transfeminismos posthumanistas? ¿O en posthumanismos transfeministas? Dado que la posibilidad de la transición, la mutación y la metamorfosis tensiona el concepto rígido de humanidad, la figura inmaculada y sagrada del Humano, ¿serían entonces los transfeminismos, al igual que las transgresiones de género, de antemano posthumanistas?

Para desarrollar estas cuestiones, hemos organizado este artículo en tres partes. En primer lugar, presentamos algunas afirmaciones iniciales sobre los movimientos posthumanistas y sus contraposiciones al humanismo, introduciendo los conceptos de Humano y Otro y las tensiones entre la humanidad y la animalidad, por ejemplo. A continuación, reflexionamos específicamente sobre los feminismos posthumanistas, definiendo sus propuestas, sus divergencias con respecto a los discursos feministas que se alinean con los ideales humanistas y también sus lagunas. Por último, presentamos el contexto de insurgencia del transfeminismo en el

contexto brasileño para reflexionar sobre la idea de los transfeminismos posthumanos.

HUMANISMO, ANTIHUMANISMO, TRANSHUMANISMO Y POSTHUMANISMOS

En *Lo Posthumano*, Rosi Braidotti (2015) ofrece una definición de aquello con lo que contrastan los movimientos posthumanistas: el humanismo, que entiende al ser humano como la medida de todas las cosas, abarcando un ideal de perfeccionamiento mental, corporal, moral y espiritual. Derivado de una doctrina de progreso racional y teleológico, desarrollada entre los siglos XVIII y XIX durante el Renacimiento (Braidotti, 2020), el humanismo convierte lo Humano en el referente de la civilización, teniendo como centro y origen a EUropa³, que deja de entenderse solo como una ubicación geográfica, sino también como una dimensión geopolítica. En el centro de esta dimensión geopolítica se encuentra el cartesianismo, es decir, el legado filosófico de René Descartes, quien publicó, en 1637, *El discurso del método*. En esta obra, Descartes estipula el camino para alcanzar la certeza: el sujeto cartesiano debería, partiendo de la duda, ejercer tanto el dualismo ontológico —es decir, la separación entre mente y cuerpo— como el solipsismo —es decir, un diálogo del sujeto consigo mismo. El sujeto cartesiano es, según esta lógica, un sujeto sin cualidades, autosuficiente y racional, que está estructurado como un reflejo de lo Humano.

La doctrina humanista se estructura en díadas: lo humano y lo inhumano, lo humano y lo animal, lo humano y el monstruo, el Yo y el Otro, la identidad y la alteridad. Por Otro, Braidotti (2015) entiende a los seres vivos cuyos marcadores raciales, de género, sexualidad, cuerpo y capacidad no reflejan el estatus de perfeccionabilidad humana. Este estatus, tal y como lo describe Balcarce (2020: 39), adopta la forma de un “varón cis, blanco, heterosexual, europeo, propietario, entre otras características no

³ Con “EUropa”, hacemos un juego de palabras entre “Europa” y “yo”, que és “eu” en portugués.

muy universales, por cierto”. Este ideal, también considerado capaz y congruente —sin deficiencias y endosexo—, es el reflejo de lo Humano que se diferencia del Animal y de todos los seres vivos considerados menos-humanos, no-humanos, inhumanos; en resumen, Otros.

El humanismo, según González y Ballardo (2024), afirma la soberanía humana frente a innumerables formas de vida distintas, calificando a estas últimas como objetos de explotación desechables para los individuos considerados “verdaderamente humanos”. Es evidente la existencia de un Yo humano que ejerce su dominio sobre Otros deshumanizados y animalizados, de modo que “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” (González y Ballardo, 2024: 109). El humanismo es necesariamente especista, ya que determina los límites de lo Humano a partir de la designación de lo Animal. Como indica Derrida, en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, los humanos utilizan esa palabra, animal, para delimitar su propia humanidad, nombrando al animal para asegurarse “el derecho a la palabra, al nombre, al verbo, al atributo, al lenguaje de las palabras, en resumen, a eso mismo de lo que estarían privados los otros en cuestión, aquellos a los que se encierra en el gran territorio del animal” (Derrida, 2008: 48).

La humanización de ciertos seres vivos se produce mediante la animalización de otros, convirtiéndose en una herramienta de “consolidación de prácticas que relegan a ciertos cuerpos a una situación de exploración, precarización y abandono económico” (González, 2023: 2). Los animales son los sacrificables, explotables, desechables y consumibles, siendo los humanos quienes los sacrifican, explotan, desechan y consumen. La perspectiva humanista propone una jerarquización basada en el especismo y en segmentaciones deshumanizantes, utilizando marcadores de raza, clase, sexualidad, género, territorialidad y capacidad, entre otros, para enumerar qué cuerpos son superiores y dignos de vida y cuáles son inferiores y desechables. Y esta jerarquización se basa en un conjunto de certezas que corroboran el imaginario humanista del Humano.

El humanismo opera mediante la creación de una ficción sobre lo Humano, sobre su superioridad y, por consiguiente, sobre la inferioridad de los Otros no/menos-humanos. La humanidad no es más que una construcción histórica y geográficamente localizada que erige a ciertos cuerpos como soberanos frente a otros. La idea de lo Humano, por lo tanto, “es una ficción moderno-colonial que precisa del sacrificio de ciertos cuerpos [...]” (González y Ballardo, 2024: 110). El Humano, en su soberanía, se otorga el poder sobre los Otros vivos, sometidos a la otredad (Morrison, 2019), y los transforma en mercancía, en objeto de consumo y de producción (Balcarce, 2020). Se trata de un régimen de dominación que se adentra en el imaginario, que sustenta la constitución subjetiva de los seres vivos sometidos a él, configurándose como un lenguaje, una forma de percibir el mundo. La poeta travesti chilena Claudia Rodríguez (2016: 58) expresó este proceso de otredad al relatar que, durante su aprendizaje del lenguaje formal en la infancia, “todas las letras que aprendí hablaban del fin del mundo”. Pero no hablaba de cualquier mundo, sino de su mundo, en el que su vida se consideraría posible. Además, en su proceso de alfabetización, Rodríguez (2016: 13) cuenta que “aprender a leer y a escribir fue comenzar a llenarme de miedos”.

Por esta lógica binaria y contrastiva, el Humano garantiza su dominio sobre los seres vivos considerados menos humanos, como, por ejemplo, los animales de múltiples especies. Pero este dominio no se limita únicamente a los animales no humanos, sino que también se extiende a la forma en que los concebimos como seres vivos, a cómo nos concebimos a nosotros mismos como seres humanos y a cómo somos concebidos, o no, como sujetos: sujetos racionales, sujetos de derecho. Rodríguez, antes de ser obligada a seguir un régimen gramatical humanista, cuenta que hablaba como una hormiga, que dialogaba con los animales que la acompañaban, alejándose así de la concepción colonial del mundo que promueve la animalización como herramienta de menosprecio. Ante esto, tratar la animalidad en la filosofía contemporánea, para Balcarce (2020), se presenta como un ejercicio de desestabilización del Humano, que se otorga a sí mismo la palabra, la verdad y el poder.

Desestabilizar la distinción entre el ser vivo humano y el ser vivo no humano, o mejor dicho, el ser vivo humanizado y el deshumanizado, acaba amenazando los principios fundamentales del pensamiento occidental, a saber, el solipsismo y el dualismo ontológico del sujeto cartesiano. Es una noción de sujeto que debe corresponder necesariamente al cuerpo blanco, heterosexual, cisgénero y propietario. De lo contrario, quien habla es deslegitimado, como escribe Lélia González (1984: 225, traducción nuestra): “la basura va a hablar, y sin problemas”. Es importante mencionar que, al hablar aquí del sujeto, no nos referimos al sujeto del inconsciente, sino al sujeto moderno; se trata de un sujeto que se supone completo —a diferencia del sujeto del inconsciente, que es parcial. Es decir, la figura moderna/colonial del sujeto no se refiere a una figura individual, sino a una estructura de manejo del poder en la que “Así como el Estado-nación personifica funciones inmunitarias al protegerse de los extranjeros, el lenguaje intenta permanecer inmune a todo lo que amenaza su sintaxis lógica” (Johnson, 2010: 14). La noción moderna/colonial de sujeto es, por lo tanto, excluyente: para ser, debe subordinar; para que haya un Yo, debe haber un Otro.

Braidotti (2015) piensa en la figura de la mujer como el Otro de la sexualidad, en los pueblos originarios/indígenas como el Otro colonizado y en el animal como el Otro de la naturaleza. Aunque se refiera a grupos distintos, la otredad funciona según el mismo principio de dominación y explotación. Por ejemplo, como evidencia González (2023), se percibe una idea de que las personas con identidades de sexo y género disidentes se alejan de la naturaleza, debido a la suposición de que estas, al no poder controlar sus instintos animales primitivos, estarían distanciadas de los ideales civilizatorios, tal como ocurre con las personas no blancas. Estas son, así, clasificadas como salvajes, lo que justificó “violencias y disciplinamientos hacia tales cuerpos, bajo la creación de un imaginario en torno de su supuesta monstruosidad que solo se puede “normalizar” a través de la reafirmación de la cisheterosexualidad” (González, 2023:7). Podemos ampliar estos Otros a corporalidades contranormativas, freaks. El Humano inventa al Otro para asegurar su soberanía. Según Balcarce (2020: 44), “lo humano es un concepto colonialista, capitalista y patriarcal,

sobre el cual se ha apoyado, una y otra vez, la institucionalización del privilegio por el bien de la humanidad”.

Balcarce (2020: 42) también destaca la estrecha relación entre el humanismo y el racismo, de modo que “no hay humanismos (ni relevos transhumanistas) no racistas”. Y Anahí González reafirma: “Las vidas animales, trans, salvajes, monstruosas o bárbaras son expulsadas del régimen de lo humano configurándose como su reverso inhabitable” (González, 2023: 12). Las experiencias disidentes, no blancas y animales son animalizadas, expulsadas del régimen humanista colonial, pero mantenidas en él. La dicotomía humano/ animal atraviesa tanto a los cuerpos animales como a los cuerpos animalizados, y la animalización opera como un instrumento político de subyugación y explotación, delimitando las fronteras entre las vidas que importan y las vidas desechables. La crítica del posthumanismo sobre la que disertan se centra tanto en la propia concepción del ser humano como en las percepciones que buscan superar lo humano con el fin de mejorarlo, adoptando una postura progresista y neoliberal.

Braidotti (2015) destaca la contradicción de la doctrina humanista. Si bien afirma defender la libertad y la igualdad humana, el humanismo se presenta como el núcleo de los crímenes contra la humanidad. Contra estos discursos humanistas, se identifican movimientos antihumanistas, como el antirracismo y el feminismo de las décadas de 1960, especialmente en los contextos norteamericano y europeo, cuando surgieron. Estos movimientos critican el humanismo cisgénero blanco, destacado por Balcarce (2020), que se basa no solo en el cuerpo del hombre cis, blanco, heterosexual y considerado capaz, sino también en discursos totalizadores sobre lo que significa ser humano. Lo que destacan los pensamientos antihumanistas, de este modo, es la elección de este “Humano perfecto” como ápice civilizacional.

Mientras que el antihumanismo se centra en una crítica a lo que propaga el humanismo, sin embargo, se debe tener cuidado de no reproducir ideales iluministas y positivistas. Balcarce nos alerta sobre el potencial repetitivo del humanismo. Con frecuencia, el antihumanismo termina defendiendo ideales humanistas,

basándose en argumentos del mismo calibre para refutar la doctrina contra la que se posiciona. Como escribió Ursula K. Le Guin (2012: 169) en su obra *La mano izquierda de la oscuridad*, “Oponerse a algo es mantenerlo”. Hay que reconocer que la violencia epistémica del humanismo está íntimamente relacionada con la violencia ejercida contra los animales no humanos y contra los Otros (Braidotti, 2015). En otras palabras, hay que reconocer que la tradición filosófica occidental se sustenta en discursos humanistas reduccionistas, que niegan la agencia de los seres vivos no humanos, que niegan sus lenguas y, en consecuencia, la posibilidad de que los seres vivos humanos y no humanos se relacionen como agentes de sí mismos, del mundo y en el mundo (Chen, 2017). A su vez, lo posthumano, para Balcarce, debe pensarse a partir de una crítica de lo humano y lo no humano más allá de la epistemología humanista, descentralizando lo humano del lugar de enunciación, de agencia y actividad.

Hay algunas discrepancias en la definición de posthumanismo identificadas por Cary Wolfe (2020). Mientras que el humanismo se presenta como el pilar de la tradición filosófica occidental, el posthumanismo no tiene solo un discurso, una promesa política, sino innumerables, que pueden chocar y divergir. Para abarcar el carácter polisémico del posthumanismo, o posthumanismos, Wolfe (2020) recupera la concepción del humano como una categoría no universal, sino histórica, geográfica y temporalmente ubicada, como una ficción (González, 2024). A pesar de sus intentos de universalizarse, el humanismo, al igual que lo humano, no es universal; lo mismo puede decirse de los posthumanismos.

Braidotti (2015) identifica tres corrientes posthumanistas: la reactiva, la analítica y la crítica. La autora define cada una de ellas y presenta sus particularidades. El posthumanismo reactivo sería de orden liberal y clásico, defendiendo los ideales humanistas y buscando una superación del humano consigo mismo, acercándose a lo que Wolfe (2020) denomina transhumanismo. Wolfe (2020) entiende el transhumanismo como la construcción de un humano que supera sus capacidades orgánicas; un humano más allá, un superhumano, que ha alcanzado la plenitud, la integridad y la perfección. El transhumano sería el Humano. Esta perspectiva

transhumanista no se aleja de las nociones humanistas sobre el significado de lo humano y perpetúa las distinciones entre humano, inhumano y deshumano. De este modo, el transhumanismo tendría como fundamento el humanismo clásico, acuñado en los ideales modernos de la perfectibilidad humana y del humano como la medida de todas las cosas. Esta corriente reactiva se aproxima de un humanismo abstracto, que universaliza el concepto de humano y que puede pensarse como una especie de neohumanismo.

En contraposición a estas perspectivas que buscan la maximización de lo humano, Balcarce (2020: 41) recurre a la noción derridiana de espectralidad, que “permite considerar un cuerpo otro, prostético, que sólo oficia de cuerpo de manera no permanente”. La espectralidad del cuerpo desestabiliza la materialidad de un cuerpo que no se arriesga, que permanece en la universalidad, afirmándose como el Uno, lo Humano y la Verdad, pero cuyo semblante, a pesar de estar inscrito por marcadores de dominación, sólo se constituye a través del contraste con el Otro.

Balcarce (2023) reflexiona sobre un posthumanismo espectral, fantasmal, que desestabiliza el presente, lo acechan y le impiden cerrarse, encerrarse en el régimen de verdades que buscan delimitarlo. Los fantasmas acechan al dogmatismo, al lenguaje humano, precisamente porque se resisten a la fijeza o, como escribe Balcarce, a la ontologización. Su resistencia nos permite experimentar lo imposible, lo que no es alcanzable a través del lenguaje. Según la filósofa brasileña Dirce Solís (2019), la idea derridiana de espectro tiene su origen en el latín *spectrum*, que significa fantasma o apariencia, o algo que surge a través de la visión. Los espectros pueden ser ideas individuales o colectivas, percepciones sobre las instituciones sociales, percepciones sobre los conceptos de humano, animal y monstruo. Los espectros atormentan nuestras percepciones, moldeando la forma en que interpretamos el mundo. La imposibilidad de fijeza del espectro, dada su inmaterialidad, su forma fantasmagórica, permite que se abra un espacio para pluralidades de mundo y relaciones multiespecies que antes no eran posibles, ni siquiera contempladas, desde la lente cartesiana (Balcarce, 2023). Un poshumanismo

espectral se opone a la localización, a la delimitación precisa de un sujeto, ya que la idea de sujeto está en constante mutación.

A pesar de ser inmateriales, el embrujo de los espectros los vuelve, en última instancia, materiales, en la medida en que delinean la manera en que los individuos se relacionan consigo mismos, entre sí y con el mundo. Así, se considera “el espectro como dimensión de lo real” (Solis, 2019:68, traducción nuestra), como algo im/permanente que marca, inscribe y moldea la realidad. Y Balcarce (2023: 12) añade: el espectro posee “un cuerpo impropio, prostético”, fluido y en constante cambio. Al considerar lo Humano como un espectro o como una ficción, se concluye que este concepto humanista se materializa a partir de la aparición, de una fantasmagoría que designa a ciertos cuerpos como humanos y a otros como menos humanos, no humanos, animales o monstruos; en resumen, como Otros. La materialidad de lo Humano se realiza mediante la materialización del Otro.

El posthumanismo analítico, por otro lado, tiene su origen en la insurgencia tecnocientífica de las últimas décadas, que cuestiona las dicotomías entre humano y máquina, ciencias humanas y ciencias tecnológicas. La corriente analítica busca investigar conceptualmente lo humano y sus contrastes con las insurgencias cibernéticas. Ambas corrientes, para Braidotti (2015), se basan en un humano abstracto, conceptual, descorporificado. La autora no las concibe como vertientes interesantes para criticar la doctrina humanista, ya que buscan reinventar el humanismo, perfeccionarlo, sin oponerse a él. Ya sea como transhumanismo o neohumanismo, Braidotti (2015) entiende estas vertientes como humanismos residuales.

Por último, la tercera corriente se denomina posthumanismo crítico y propone discursos afirmativos sobre el significado de lo posthumano y críticas efectivas a la doctrina humanista clásica y sus vertientes. La crítica de Braidotti (2015) al humanismo, a través del posthumanismo crítico, contradice la idea de que el concepto de humano es capaz de abarcar la pluriversidad de existencias y percepciones. Como ejemplo, la autora reflexiona sobre el secularismo, que, a pesar de afirmar la laicidad de las instituciones

del Estado, como la jurisprudencia, sigue ejerciendo valores cristianos a través de la autoridad moral, negando las percepciones del mundo que divergen de la judeocristiana. La actualización de la Ley puede adaptarla a las demandas ontológicas de su tiempo, pero sus raíces, según la autora, siguen siendo las mismas. El pensamiento solipsista, los ideales de integralidad y perfeccionabilidad humana y la primacía de la razón siguen siendo soberanos, desde la enseñanza básica hasta el ejercicio de la ciencia moderna, menospreciando fuertemente las perspectivas que se apartan de los discursos dualistas modernos a partir de los cuales se estructura el pensamiento occidental moderno. El sujeto moderno se mantiene soberano de esta manera, mediante el mantenimiento de diádas entre sujeto y no-sujeto, y dichas diádas se reflejan en un modelo de humanidad.

El posthumanismo surge como una alternativa al antihumanismo y al humanismo. Sin embargo, el término “post-”, aunque indica posterioridad, es un prefijo. Indica que hay un paso adelante de algo, y ese algo no se borra sólo porque de él nos alejemos. A diferencia del antihumanismo, que niega lo humano en su totalidad, el posthumanismo busca una reconstrucción de lo humano, una transformación epistemológica que comprenda la continuidad de los restos del humanismo.

A pesar de las ramificaciones de los movimientos posthumanistas, nos parece que todas se alinean con la prerrogativa de que lo Humano, tal y como lo conocemos, tal y como lo entiende la lente humanista moderna, no nos corresponde. Sus ramificaciones ponen de manifiesto la incipiente de lo Humano para contemplar corporalidades y “in-subjetividades” inhumanas/deshumanizadas.

Teniendo en cuenta las diferentes perspectivas sobre el humanismo, desde la concepción del Humano, pasando por el transhumanismo y, finalmente, el posthumanismo, entendemos que tiene sentido escribir sobre un feminismo posthumanista, ya que existen “feminismos humanistas”, digamos. Cualquier feminismo que defienda una “verdad de los sexos” o una “esencia femenina” se basa en argumentos a partir de un ideal de racionalidad, de lo

que “tiene sentido” en una determinada gramática, aquella en la que la binariedad de género, la prediscursividad y la permanencia trazan los límites, incluso vocabularios, sobre sexo, género y sexualidad, como escribió la investigadora transfeminista brasileña Viviane Vergueiro (2015).

Análogamente, el feminismo blanco, al igual que el feminismo liberal, opera en un modo de vida en el que la perpetuación del racismo y el régimen capitalista de producción y explotación no distorsionan los movimientos de estos feminismos. No hay deseo de desestabilizar lo que precisamente produce las condiciones de posibilidad de estos movimientos. Es en fuerte oposición a esta “racionalidad” que surge el transfeminismo, a partir de feminismos negros, interseccionales, antiespecistas y anticapitalistas, tensionando la binariedad, la prediscursividad y la fijeza de las concepciones hegemónicas de raza, género, sexo y sexualidad (Vergueiro, 2015). Pensar en un transfeminismo posthumanista puede parecer redundante, pero no innecesario, ya que continuamente nos encontramos impulsados a replicar, en nuestras afectividades y organizaciones políticas, un ideal de humanidad al que, se supone, debemos adecuarnos.

Sin embargo, antes de abordar la idea del transfeminismo posthumanista, debemos comprender más profundamente en qué consisten los feminismos posthumanistas, con el fin de apreciar sus contribuciones y también sus lagunas, que nos llevan justamente a recurrir a lo que el transfeminismo puede ofrecernos. Así, para pensar en un transfeminismo posthumano en el siglo XXI, recurrimos a los estudios sobre feminismos posthumanos y su relación con las ciberdinámicas de la comunicación y, eventualmente, con la política del cibernético de Donna Haraway, que veremos a continuación.

SOBRE FEMINISMOS POSTHUMANISTAS

Wolfe (2020) presenta los estudios sobre las tecnologías cibernéticas como una vía interesante para reflexionar sobre los movimientos posthumanistas y feministas. Al analizar las

ciberdinámicas, la autora percibe un giro de centralidad en lo que concierne a la producción de imaginarios: ahora, el *homo sapiens sapiens* ya no se presenta como el primer motor del engranaje social, sino como la fusión entre el humano y la máquina, la virtualidad, el cuerpo espectral (Balcarce, 2020). La virtualidad no anula la materialidad, sino que, por el contrario, preconiza la intensificación de la realidad, dado que, con la cibernética, la producción de imágenes arquetípicas y de corporalidades cobra impulso y se vuelve susceptible de monetización. Con la cibernética, hay un aumento de las conexiones.

La ciborguización o cibernetización del humano puede observarse desde el Renacimiento, según Wolfe (2020), por la interconexión de lo orgánico con las tecnologías protésicas. Los movimientos posthumanistas surgen con el ímpetu de criticar el esencialismo humanista y su supra/ultrahumanismo, proponiendo diferentes formas de relacionarse con el mundo y sus seres vivos, animales, máquinas y no humanos. Para Wolfe, se trata de otras formas de pensar y percibir las fantasías culturales, políticas y económicas del humanismo como fenómeno histórico, geográfico y temporalmente datado.

A partir de la ciborguización de las formas de vida humanas, Donna Haraway (2021) nos presenta la política del ciborg como un movimiento de transgresión de fronteras. Su Manifiesto Cyborg se presenta tanto como una postura del feminismo como de la biología frente al determinismo biológico y los roles de género, suscitando cuestiones sobre la separación entre los estudios de las ciencias naturales y los estudios de las ciencias humanas. La lógica binaria y restrictiva es, además, una lógica que impone fronteras. Como escribe Rodríguez (2024: 36) sobre su aprendizaje del lenguaje normativo: “Antes no estábamos pegadas a ningún mapa, hasta que alguien nos acusó de andar perdidas por ahí (...) como si haber vivido en otro lugar o rancha fuera haber vivido perdidas como fantasmas”. El establecimiento de fronteras, desde las gramaticales hasta las de un Estado-nación, se ve afectado por la espectralidad.

Al distorsionar la naturalidad humana y remitirnos a la fusión entre lo orgánico y lo mecánico, los ciborgs señalan el

estrechamiento entre elementos que antes no podían —y no pueden, según perspectivas humanistas— pensarse juntos, en contacto. El cıborg no se refiere a la idea estereotipada de la fusión entre el ser humano y la máquina, sino al cuestionamiento sobre lo que significa ser humano, sobre qué cuerpos se humanizan y cuáles se someten a deshumanizaciones. La insurgencia de las máquinas a finales del siglo XX, con las revoluciones tecnológicas, transforma nuestros cuerpos en quimeras, en cuerpos híbridos, simbólica y técnicamente, que se acoplan a tecnologías protésicas externas e internas. No se puede afirmar una esencialidad humana cuando nos implantamos bótox e inyectamos hormonas para modificar el cuerpo, cuando los microplásticos navegan por nuestro sistema sanguíneo y nos envenenamos con los agrotóxicos presentes en la base alimentaria. El cuerpo occidental moderno, desde su nacimiento o incluso antes, se constituye a partir de tecnologías cibernéticas y simbiogenéticas (Haraway, 2021), de modo que no podemos diferenciar con tanta certeza lo natural de lo artificial. Así como Haraway, Braidotti (2020) entiende lo orgánico no como algo que se opone a lo artificial, a la cultura y a la tecnología, sino como algo paralelo, complementario y contiguo. Dejando de lado el pensamiento dualista de oposición —naturaleza frente a cultura, orgánico frente a tecnológico, razón frente a emoción—, el cuerpo, tanto orgánico como subjetivo, pasa a integrar un campo autopoético, capaz de negociar con el mundo que lo rodea, de adquirir agencia política. Esta perspectiva se opone al dualismo ontológico y al solipsismo del sujeto cartesiano, que debe ser capaz de desprenderse de su entorno y producir un conocimiento considerado universal.

La ideología biológicamente determinista defendida por el humanismo se convierte en objeto de cuestionamiento por parte de la política del cyborg, al igual que lo hacen los feminismos posthumanos, cuando conciben el género no como una materia biológica fija o una identidad social inmutable, sino como una construcción fluida en constante negociación con el tiempo y el espacio en el que se presenta. Las categorías de especie fueron construidas, según Haraway (2021), para mundificarnos, estratificando la realidad a través de estratos sociales, jerarquías especistas, racistas y patriarcales. Para Karen Bhattacharjee (2024),

la figura del cyborg representa una resistencia feminista contra las normas patriarcales y heteronormativas, permitiendo la experiencia de individuos cuyas corporalidades, percepciones del mundo y expresiones no se ajustan a las tradiciones binarias humanistas. El feminismo cyborg “reimagina la agencia y la autonomía de formas que abrazan la encarnación tecnológica, posicionando al cyborg como una figura de liberación y subversión dentro del pensamiento feminista” (Bhattacharjee, 2024:251, traducción nuestra).

Bhattacharjee (2024) dialoga con la teoría de Judith Butler sobre la performatividad de género para criticar la fijeza identitaria que defienden los humanistas. Desde una perspectiva feminista posthumana, se puede concebir el género como una tecnología construida y moldeada a partir de las relaciones entre seres vivos humanos y no humanos, así como a partir de las interacciones cibernéticas que permiten experimentaciones de género e imagen más allá de la materialidad corporal: “La libertad de explorar identidades múltiples y no binarias en los espacios virtuales se alinea con el rechazo del feminismo posthumano a las estructuras binarias, lo que sugiere que el género no está ligado a la biología ni siquiera a un solo cuerpo, sino que es, por el contrario, una construcción flexible influenciada por la tecnología y el contexto” (Bhattacharjee, 2024: 251).

El feminismo posthumano nos anima a no limitarnos únicamente a perspectivas antropocéntricas sobre los roles de género y la genderización del cuerpo y la imagen. A partir de ahí, podemos cuestionar cómo los seres vivos no humanos desarrollan sus propias percepciones identitarias, y nos vemos impulsados a reconocer su agencia y su animacidad (Chen, 2017). El feminismo poshumano comprende, según González (2023), el paralelismo entre el especismo y las diferentes formas de opresión contra los seres humanos deshumanizados, y destaca la indisolubilidad de la opresión contra los animales y contra los sujetos subalternizados. Una de las principales relaciones identificadas por los feminismos poshumanos antiespecistas es el carácter consumista subyacente a las opresiones humanistas: se consume al animal por su carne o por su capacidad laboral, se consumen los cuerpos feminizados por su

explotación laboral y por la opresión patriarcal, por ejemplo (González, 2023).

Retomando la cuestión de la cibernética, Bhattacharjee (2024) identifica el ciberfeminismo, emergente en la década de 1990, como precursor del feminismo posthumano. Se percibe que el feminismo posthumano está íntimamente influenciado por la llegada de las tecnologías digitales. Gracias a la virtualidad, los grupos marginados pudieron conectarse y relacionarse de manera profunda, sin las barreras geográficas, creando nuevas formas de combatir las estructuras patriarcales opresivas. La crisis del humanismo, concebida por Braidotti (2015) como propia de la posmodernidad —aunque esta noción puede cuestionarse—, se caracteriza por la visibilización de los Otros: mujeres, personas LGBTI+, personas negras, indígenas, personas con discapacidad, personas inconformistas. Con la intensificación de las tecnologías digitales, esta visibilización aflora.

Las nuevas formas de corporificación (embodiment) surgieron a partir de la llegada de las tecnologías digitales, lo que permitió tanto intercambios afectivos e intelectuales entre movimientos activistas feministas como experiencias que trascienden la materialidad corporal. “El feminismo posthumano considera el cuerpo como un sitio poroso y conectado en red que se redefine continuamente a través de sus interacciones con la tecnología”, escribe Bhattacharjee (2024: 251, traducción nuestra); interacciones que permiten el entrelazamiento virtual de elementos humanos y no humanos, de modo que se reitera cómo la identidad no está arraigada en categorías taxonómicas, sino en constante producción, en procesos de devenir.

Con los feminismos posthumanos, hablamos de identidades híbridas, algo que desestabiliza la propia concepción del concepto de identidad y del concepto de humano. Braidotti (2015) también se refiere al hibridismo, al nomadismo corporal, a las constantes transmutaciones del cuerpo: en su concepción, los límites del cuerpo reflejan los límites de lo humano.

Sin embargo, los feminismos posthumanos no están exentos de críticas. Bhattacharjee (2024) identifica críticas que alegan que sus

aproximaciones a los estudios sobre la hibridación y las relaciones no humanas pueden alejar los debates feministas de los movimientos de personas LGBTI+, mujeres, personas con discapacidades y otros grupos sociales marginados. El carácter abstracto de las teorías posthumanistas puede alejar al feminismo de la materialidad de la violencia que sufren estos grupos sociales, una materialidad que las personas trans comúnmente experimentan cuando intentan integrarse en círculos feministas. La escucha de las personas trans por parte de estos círculos feministas cisnormativos, a los que también denominamos “cisfeminismos”, sigue siendo un arduo desafío, señala González (2023), teniendo en cuenta que las personas trans sufren violencia tanto fuera como dentro de estos círculos. Traemos referencias del transfeminismo brasileño para reflexionar sobre esta materialidad, en diálogo especialmente con lo que Leonardo Peçanha, Jaqueline Gomes de Jesus y Anne Alencar (2023) denominan transfeminismo de las transmasculinidades.

TRANSFEMINISMOS: UNA MIRADA TRANSMASCULINA BRASILEÑA

A nuestro entender, esa libertad para explorar identidades múltiples y no binarias a la que se refiere Bhattacharjee (2024) se aproxima al tránsito que caracteriza al transfeminismo; un tránsito entre varios cruces típicamente modernos: de género, raza, clase, migración, sexualidad etc. El tránsito entre estos marcadores, tanto en sí mismos como en relación entre sí, nos impide verlos de forma aislada (Treviño-Tarango, 2022). Por lo tanto, el sujeto del transfeminismo, a diferencia del sujeto blanco, heterosexual y femenino del feminismo liberal, debe ser plural y amplio. En estas concepciones, sigue habiendo un sujeto en el transfeminismo, y esa permanencia puede ser peligrosa. Miñoso (2007: 52) critica los esfuerzos feministas —en general, de los feminismos blancos y liberales— por elegir un “sujeto” del feminismo, a través de “la promoción de un único tipo central de sujeto”. Este esfuerzo, se encuentra con un problema planteado por Derrida (2005: 8): no debemos ignorar al sujeto, ni excluirlo del debate, sino reconocer que “El sujeto es una fábula (...) y esto no significa dejar de tomarlo en serio”.

El transfeminismo, sin embargo, no pretende anular las categorías de género existentes, ni descartar las categorías raciales, de clase y de género de la modernidad; se trata de un enfoque político que presta especial atención al funcionamiento de la violencia institucional en torno a estas categorías. Treviño-Tarango argumenta que, al tomar la noción de “mujeridad” como estructural y estructurante de las relaciones humanas, el transfeminismo la reconoce como algo que atraviesa diversas formas de vida y que enfrenta diversas formas de opresión. En sus palabras, “El transfeminismo no pretende hacer desaparecer la subjetividad de las “mujeres”, sino situarla como un concepto que funciona dentro de diversas formas de vida, en las que las instituciones dominantes, como la heteronormatividad y el racismo, imponen formas de vida que solo hacen comprensibles a determinados individuos, merecedores de dignidad y reconocimiento” (Treviño-Tarango, 2022: 178).

Veamos aquí cómo surge lo que entendemos como movimiento transfeminista.

Un hito en el movimiento feminista es el libro *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, de Janice Raymond, publicado en 1979 en los Estados Unidos de América, en el que la autora alertaba sobre la supuesta invasión patriarcal en el feminismo, en la figura de las personas transfemeninas. El activista transmasculino Lou Sullivan publicó en los años 80 el texto *A Transvestite Answers a Feminist*, sin hacer referencia directa al texto de Raymond, pero respondiendo, en cierto modo, a la perspectiva del feminismo radical trans-excluyente, según el cual la tensión de la categoría de “mujer” sería inherentemente una amenaza. La respuesta directa más conocida a Raymond en el contexto estadounidense es la de Sandy Stone, con su texto *The Empire Strikes Back: a Posttranssexual Manifesto*, que Stone presentó en 1987 en la Universidad de California. En 1992, Leslie Feinberg publica el manifiesto *Transgender Liberation: A Movement Whose Time Has Come* y, casi una década después, en 2001, Emy Koyama publica el ensayo *The Transfeminist Manifesto*.

En su Manifiesto, Koyama (2020: 8, traducción nuestra) define el transfeminismo como “fundamentalmente, un movimiento por y para mujeres trans que consideran su liberación intrínsecamente vinculada a la de todas las mujeres y más”. Esta definición fue modificada por la autora en la reedición del texto, dentro del libro *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the 21st Century*, en el que Koyama declaró que su no inclusión explícita de las personas transmasculinas fue un error, cometido debido a su temor de que hacerlo pudiera abrir una brecha para que los hombres cis se aprovecharan del feminismo “en su favor”.

Al reflexionar sobre los movimientos transfeministas argentinos, Anahí González (2023) señala su papel fundamental al poner de manifiesto el carácter cisheteronormativo y colonial de los discursos feministas TERF, mostrando cómo los movimientos que se proponen combatir las estructuras coloniales de dominación pueden terminar reproduciendo precisamente aquello contra lo que luchan. Los movimientos transfeministas muestran cómo las personas trans, intersexo, no blancas, pobres, con discapacidad y con sexualidades no normativas son oprimidas en nombre del humanismo blanco, colonial y patriarcal. Así, dichos movimientos se oponen a la invisibilización de “mujeres trans, cuerpos no binarios y masculinidades no hegemónicas (tales como hombres trans y masculinidades lésbicas), quienes han sido violentados, disciplinados y animalizados en nombre del régimen heterocispatriarcal en articulación con el especismo” (González, 2023: 7). Entre las invisibilizaciones a las que se refiere González, podemos mencionar, en Brasil, a los boycetas⁴ y a las personas que se identifican como sapatransviades.⁵

En el contexto brasileño, como nos enseña el transfeminista transmasculino Cauê Assis de Moura (2021), se considera que el texto inaugural del transfeminismo es el *Ensaio de Construção do*

⁴ Neologismo que combina “boy” (niño, en inglés) con “buceta”, un término coloquial que hace referencia a la vagina.

⁵ Neologismo que combina “sapa” (diminutivo de “sapatão”, que es un término popular para referirse a una lesbiana), “trans” y “viade” (que deriva tanto de “desvío” como de “viado”, es decir, homosexual).

Pensamento Transfeminista (Ensayo sobre la construcción del pensamiento transfeminista), de Aline Freitas (2005). El ensayo se publicó originalmente en el blog Transfeminismo, creado por la autora a principios de la década de 2000. Su concepción del transfeminismo es amplia y abarca a todas las personas, siendo más una defensa de la autodeterminación y menos la determinación de un sujeto del transfeminismo. En palabras de la autora, “El transfeminismo es la autoexpresión de hombres y mujeres trans y cisgénero. El transfeminismo es la autoexpresión de las personas andrógenas en su legítimo derecho a no ser ni hombres ni mujeres. Propone el fin de la mutilación genital de las personas intersexuales y lucha por la autonomía corporal de todos los seres humanos. El transfeminismo es para todas las personas que creen y luchan por una sociedad en la que tengan cabida todos los géneros y todos los sexos” (Freitas, 2005:1 apud Jesus, 2014: 249).

En la década de 2010, se creó otro blog, también llamado Transfeminismo, organizado por un colectivo transfeminista compuesto principalmente por Hailey Kaas, Bia Bagagli, Viviane Vergueiro, Nicholas Athayde-Rizzaro y Luc Athayde-Rizzaro (Bagagli, 2019).

También en el contexto brasileño, la publicación en 2014 del libro Transfeminismo: teorías e práticas (Transfeminismo: teorías y prácticas), de la psicóloga travesti Jaqueline Gomes de Jesus, representa otro hito del movimiento transfeminista, con un prólogo del activista transmasculino João W. Nery. En 2021, Cauê Assis de Moura publicó el artículo E não posso ser eu um transfeminista? (¿No puedo ser yo un transfeminista?) en la revista Estudos Transviados, en el que cuestiona la centralización de la categoría “mujer” y su “ampliación” a las mujeres trans y travestis a partir del transfeminismo, una ampliación que no abarca las transmasculinidades y las no binariedades. El autor cuestiona la formación de un sujeto del transfeminismo, preguntándose si, en este ideal de sujeto, se contemplarían las corporalidades transmasculinas y no binarias.

Sobre la exclusión de las personas transmasculinas y no binarias de los círculos transfeministas, González (2023) advierte:

aunque los movimientos transfeministas comparten discursos en oposición al humanismo colonial, existe una variedad de insurgencias que no pueden reducirse a un único movimiento. González (2023) establece un paralelismo entre las críticas de los feminismos negros y lésbicos al feminismo hegemónico —es decir, blanco, burgués y heterosexual— y las de los transfeminismos antiespecistas a los feminismos trans-excluyentes que reproducen discursos binarios y cisheteronormativos. La propuesta de los transfeminismos antiespecistas no se limita a las animalidades, sino a formas de vida múltiples, al buscar diferentes maneras de resistir a la dominación colonial para hacer posibles mundos más habitables para los animales, los cuerpos diversos y las subjetividades. Sin embargo, al igual que el feminismo blanco y burgués excluye a las personas trans, no blancas y pobres de su lucha, los círculos transfeministas centrados únicamente en las mujeridades trans pueden terminar reproduciendo violencias contra personas trans que pertenecen a otras esferas. La crítica de Moura nos recuerda que debemos prestar atención a la reproducción de la violencia estructural, lo que nos lleva a preguntarnos dónde están las transmascarulidacles y las no binariedades en los transfeminismos.

Por último, presentamos una producción reciente: en 2023, Jaqueline Gomes de Jesus, Leonardo Morjan Britto Peçanha y Anne Alencar Monteiro publicaron el artículo Transfeminismo das transmascarulidacles: Diálogos sobre direitos sexuais e reprodutivos de homens trans brasileiros (Transfeminismo de las transmascarulidacles: Diálogos sobre los derechos sexuales y reprodutivos de los hombres trans brasileños), en la Revista Brasileira de Estudos da Homocultura. La publicación de este texto es fundamental para tener una noción amplia sobre las transmascarulidacles como cuerpos que no solo son “bienvenidos” al transfeminismo, sino que lo componen desde sus bases. Peçanha, Jesus y Monteiro (2023: 101, traducción nuestra) definen el transfeminismo como una “línea de pensamiento y acción feminista protagonizada por todas las personas trans, [que] también abarca las mascarulidacles trans, que tienen mucho que enseñar a los modelos tóxicos de mascarulidacle que se presentan falsamente como los únicos posibles para los hombres”.

CONCLUSIÓN: TRANSFEMINISMOS POSTHUMANISTAS

Teniendo en cuenta la emergencia del transfeminismo en el contexto estadounidense y brasileño, vemos que la cuestión del sujeto, muy cercana a la cuestión del Humano, es algo que vuelve a aparecer en los debates sobre el transfeminismo. Por un lado, las concepciones iniciales consideraban que el transfeminismo debía ser una vertiente de inclusión de las mujeres trans y travestis, en detrimento del feminismo radical trans-excluyente. Por otro lado, observamos una disolución de este contenido inclusivo —toda inclusión implica una exclusión, como, por ejemplo, la de las personas transmasculinas y no binarias—, acompañada de una defensa de la autodeterminación. Nos parece, por lo tanto, que el transfeminismo se inclina hacia el posthumanismo crítico, en el sentido no de abandonar las categorías de género, sino de considerarlas tan susceptibles de construcción como de deconstrucción.

Por eso, hay algo amenazante en las transgresiones de género. Justo porque la posibilidad de la transición es algo que puede surgir, la rigidez de la doctrina humanista se ve amenazada. Si pensamos en un transfeminismo posthumanista, es porque, en esta forma de pensar el feminismo, existe esa posibilidad de transición, de tránsito. Al rechazar la elección de un sujeto del feminismo, se rechaza la univocidad del Humano, sin por ello desconsiderar la institucionalidad que lo sustenta y a la que a menudo nos vemos sometidos. Estas transformaciones no se producen por la transformación de paradigmas teóricos, sino que son transformaciones que atraviesan el cuerpo, a través de la experiencia vivida. La diversidad de narrativas de los transfeminismos poshumanos impide que estos sean homogeneizados, precisamente por tratarse de saberes locales y plurales.

A diferencia del feminismo hegemónico clásico, que analiza la dicotomía humano / animal en paralelo a la de hombre / mujer desde una perspectiva cisheteronormativa, el transfeminismo posthumano problematiza dichas dicotomías y las vuelve más complejas, reflexionando sobre marcadores de sexualidad e

identidad de género, racismo, clasismo y capacidad que antes no se habían planteado.

Reflexionar sobre los procesos de animalización/deshumanización requiere profundizar en las relaciones de poder que impregnan los diferentes cuerpos más allá de la matriz cisheterosexual, dado que “los cuerpos no cisnormativos 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” (González, 2024: 118). El transfeminismo poshumano contribuye a las reflexiones feministas poshumanas. Esta contribución se da en la medida en que el transfeminismo amplía el campo perceptivo de los análisis sobre las violencias patriarcales coloniales. No se trata de una ampliación del sujeto del feminismo, sino de una ampliación del análisis sobre las violencias que afectan a los grupos subalternizados.

Como escribió Megg Rayara Oliveira (2023: 161, traducción nuestra), las “experiencias de las personas cisgénero blancas heterosexuales” se consideran comúnmente como “modelo de humanidad”, como si estos sujetos fueran “representantes legítimos de la especie humana”. Se instaura un silencio en torno a las transgeneridades, idealizando la cisgeneridad sin, sin embargo, nombrarla. Oliveira (2023) identifica, entonces, dos modalidades de silencio en el ámbito académico: el que recae sobre el reconocimiento de la cisgeneridad blanca como tal, y el que recae sobre las existencias trans.

Pensar en un transfeminismo posthumanista tal vez pueda relacionarse con la carta que Susan Stryker escribió a Víctor Frankenstein en 1994, titulada *My Words to Victor Frankenstein Above the Village of Chamounix* (Mis palabras a Víctor Frankenstein sobre el pueblo de Chamounix). En palabras de Stryker (2005: 205, traducción nuestra), “La corporalidad transexual, como la corporalidad del monstruo, ubica a su sujeto en una relación inasimilable, antagónica, queer, con la Naturaleza en la que, sin embargo, debe existir”. Pensar en monstruos es, inevitablemente, pensar en lo humano, aunque de forma aversiva,

al igual que pensar en algo más-que-humano (Tsing, 2019) nos obliga a trabajar los elementos que sustentan la humanidad. El transfeminismo, por lo tanto, no produce una ruptura total con la figura de lo Humano, ya que, especialmente en las disputas institucionales, hay que lidiar continuamente con Él. Pero es precisamente por evocar la metamorfosis, una cuasi-forma o forma (morphe) corrupta, ni aquí ni allá, que se pueden encontrar rasgos posthumanistas en el transfeminismo, aunque no en su emergencia, en la que se centralizó un sujeto del transfeminismo. El transfeminismo, como proyecto de liberación anticolonial que integra en su trayectoria luchas antiespecistas, antirracistas y anticapacitistas, no puede ser un humanismo.

Un transfeminismo posthumanista no neutraliza la organicidad. Si el “feminismo posthumano debe comprometerse con la interseccionalidad e incorporar una conciencia crítica de las desigualdades materiales” (Bhattacharjee, 2024: 252, traducción nuestra), tal vez una vía de incorporación transfeminista sea a través de las transformaciones de la monstruosidad, de lo que ocurre en la transformación. El movimiento del mundo moderno se dirige hacia la uniformización, la neutralización de la diferencia y la supresión de la alteridad. La alteridad se asocia constantemente con la inferioridad, de modo que lo humano garantiza su superioridad a partir de la inferiorización de las percepciones del mundo y de las corporalidades y existencias que difieren de las suyas, caracterizadas como percepciones y corporalidades Otras.

Concluimos, por lo tanto, que el transfeminismo, en su emergencia, lleva consigo las marcas del feminismo al que dirigía fuertes críticas y que, en el transcurso de su elaboración, produjo aperturas hacia la descentralización de un sujeto del trans/feminismo. Este movimiento de reconocimiento del sujeto concomitante con su negación nos parece alineado con los esfuerzos posthumanistas de analizar lo Humano y, al mismo tiempo, distanciarse de él; en otros términos, rechazar algo sin alejarse de ello. Debe ser posible, entonces, pensar en un transfeminismo posthumanista, o incluso en un posthumanismo transfeminista, considerando sus puntos de intersección.

Bibliografia

Associação Nacional de Travestis e Transexuais. (2020): *NOTA DE REPÚDIO DA ANTRA À ATIVIDADE INTITULADA "EPIDEMIA TRANS"*, Rio de Janeiro, ANTRA.

Assis, C. M. (2021): "E não posso ser eu um transfeminista?", en *Revista Estudos Transviades*, 2(4), 112-116.

Bagagli, B. P. (2019): "Breve levantamento de questões transfeministas e o caso brasileiro", en Hollanda, H. B. (comp.), *Explosão feminista - arte, cultura, política e universidade*, São Paulo, Companhia das Letras.

Balcarce, G. (2020): "Humanos o No: Hacia un Pensamiento Posthumano Deconstructivo", en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1(VII), jun.

Balcarce, G. (2023): *Posthumanismo espectral*, Adrogué, La Cebra.

Bhattacharjee, S. (2024): "Posthuman feminism: Reconfiguring gender, identity and agency in a technological era", en *International Journal of Humanities and Education Research*, 6(2), 250-252.

Braidotti, R. (2015): *Lo Posthumano*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Butler, J. (1988/2018): "Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista", en *Caderno de Leituras*, 78.

Coacci, T. (2014): "Encontrando o transfeminismo brasileiro: um mapeamento preliminar de uma corrente em ascensão", en *História Agora*, 15, 134-161.

Derrida, J. (2008): *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Editorial Trotta.

Derrida, J. (2005): ““Hay que comer” o el cálculo del sujeto. Entrevistado por Jean-Luc Nancy. Versión castellana de Virginia Gallo y Noelia Billi. Revisada por Mónica Cragnolini”, en *Confines*, 17, Buenos Aires.

Descartes, R. (2001): *Discurso do método*, Tradução de Maria Ermantina Galvão, São Paulo, Martins Fontes.

Solis, D. (2019): “Espectros”, en Solis, D. E. N. (comp): *Espectros prisionais*, Porto Alegre, UFRGS.

Feinberg, L. (1992): *Transgender Liberation: A Movement whose Time has Come*, New York, World View Forum.

González, A. G. (2023): “Interrupciones furiosas. Una aproximación a los transfeminismos antiespecistas y posthumanistas en Argentina”, en *Resistances: Journal of the Philosophy of History*, 4(7), 1-20.

González, A. G.; Ballardo, M. B. (2024): “El transfeminismo no es un humanismo: cruces entre animalidad y género”, en *Astrolabio*, 33, 106-133.

Gonzalez, L. (1984): “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, en *Revista Ciências Sociais Hoje*, 223-244. Disponible en: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em 10/05/2020.

Johnson, A. (2010): *Viral Politics: Jacques Derrida account of Auto Immunity and Carl Schmitt*, Lambert Academic Publishing.

Haraway, D. (2021): *O manifesto das espécies companheiras*, Rio de Janeiro, Bazar do tempo.

Haraway, D. (2009): “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”, en Haraway, D., Kunzu, H. y Tadey, T. (comps.): *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*, Belo Horizonte, Autêntica.

Jesus, J. G. (2014b): “Interlocuções teóricas do pensamento transfeminista”, en Jesus, J. G. (comp.), *Transfeminismo: teorias & práticas*, Rio de Janeiro, Editora Metanoia.

Kaas, H. (2012): “Introdução ao transfeminismo”, en *Blog Cidadania em Pauta: Questões de Gênero*.

Koyama, E. (2020): *Manifiesto Transfeminista*, Santiago, OTD Chile.

Le Guin, U. (2012): *La mano izquierda de la oscuridad*, Barcelona, Planeta.

Miñoso, Y. E. (2007): *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones crticas sobre feminismo y poltica de identidad en América Latina*, Buenos Aires, en la frontera.

Nery, J. W. (2014): “Transfeminismo”, en Jesus, J. G. (comp.), *Transfeminismo: teorias & prácticas*, Rio de Janeiro, Editora Metanoia.

Oliveira, M. R. G. (2023): “A cobaia agora é você! Cisgeneridade branca, como conceito e categoria de análise, nos estudos produzidos por travestis e mulheres transexuais”, en *Caderno Espaço Feminino*, 36(1), 157-178.

Peçanha, L. M. B., Jesus, J. G., Monteiro, A. A. (2023): “Trasfeminismo das transmasculinidades: Diálogos sobre direitos sexuais e reprodutivos de homens trans brasileiros”, en *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, v.6, n. 19.

Raymond, J. (1979): *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, Boston, Beacon Press.

Rodríguez, C. (2016): “Enfermadaalmma”, en *Manifiesto Horrorista e outros escritos*, Santa Maria, Vento Norte, 24-31.

Rodríguez, C. (2024): *Cuerpos para odiar*, Sevilla, Editorial Barret.

Stone, S. (2023): “O Império contra-ataca: um manifesto pós-transexual”, en *Revista Periódicus*, 2(19), 254–277.

Stryker, S. (2005). “Mis palabras a Víctor Frankenstein desde el pueblo de Chamonix: escenificando la ira transgénero”, en *Nombres*, 19, 195-218.

Sullivan, L. (2006): “A Transvestite Answers a Feminist”, en Stryker, S. y Whittle, S. (comps.), *The transgender studies reader*, Nova York, Routledge.

Treviño-Tarango, M. (2022): “Transfeminism and Political Forms of Life”, en *Nordic Wittgenstein Review*, Special Issue, 163–183.

Wolfe, C. (2020): “O que é o pós-humanismo?”, en Bernardino, Lúcia; Freitas, Marinela; Soeiro, Ricardo Gil (comps.): *Pós-humano, que futuro?: Antologia de textos teóricos*, Ribeirão, Edições Húmus.