

Cuerpos invisibles, sujetos (no) políticos.

Reflexiones acerca de las corporalidades
trans y el cuerpo animal

Eiden Marín Rodríguez

26/07/2018

A Meri Torras por haberme acompañado, aconsejado y apoyado

A Laura Navarro y Keren Fernández por leer el trabajo

A todo el equipo de Trànsit por apoyarme y reflexionar conmigo

A todas las personas con las que he conversado

A todas, gracias por formar parte

Sin vosotras, no sería lo que es.

Índice de contenido

0. Introducción, objetivos y metodología	1
1. Genealogía corporal ¿Del cuerpo al texto o del texto al cuerpo? Texto-cuerpo: Un campo batalla	4
1.1 Ser-tener-devenir cuerpo	9
2. Interseccionalidad: Género y especie	12
3. De los cuerpos	15
3.1 Del cuerpo transexual	15
3.1.1 Standards of care	21
3.1.2 Consecuencias y algunas consideraciones: activismo y despatologización	23
3.2 Corporalidad animal	27
3.2.1 Si(gui)endo (a) Derrida	29
3.2.1.1 De la herencia común	29
3.2.1.2 Del logofonocentrismo	32
3.3 Hacia mundos más animales	37
4. Encuentros corporales	40
4.1 De la Otridad y la (des)humanidad	41
4.2 De la separación del cuerpo y la mente	44
4.3 De las modificaciones corporales y la desfragmentación de los cuerpos	48
4.4 Del referente ausente	52
4.5 De los muros que nos separan	55
4.6 De lo verdadero y lo falso	57
4.7 Del (carnofa)logocentrismo ¿Puede hablar el subalterno?	60
4.8 De la capacidad de decidir y la autodeterminación	62
5. Conclusiones	64
6. Bibliografía	70
6.1. Bibliografía consultada	72
7. Tablas	73
7.1 Sistema sexo género binario / sistema sexo-género no binario	73
7.2 Comparación Standards of care versions 1998 y 2001	74

8. Glosario	75
9. Anexos	78
9.1 Campaña de PETA	78
9.2 Imágenes Trans-animalidad humana	80
9.3 Proyecto Transplant de Quimera Rosa	82

0. Introducción, objetivos y metodología

El presente trabajo tiene un carácter teórico y comparativo. Por un lado, pretendo abordar la manera en la que se ha construido nuestro entendimiento del cuerpo a modo genérico, para después pasar a hablar sobre dos concepciones de cuerpos concretos que se han situado en la otredad del pensamiento: las corporalidades trans y los cuerpos animales. Por otro lado, una vez *situado el conocimiento*, establecer un diálogo entre ambas concepciones, tejer puentes y similitudes entre las representaciones que se han dado, la construcción de la otredad que comparten, sin borrar sus diferencias.

Partiendo de la idea del cuerpo como texto y como campo de batalla, pretendo ahondar en las relaciones que se puede encontrar entre los discursos que han construido el cuerpo de las personas trans¹ y el cuerpo de los *animales* para deconstruir las categorías ontológicas binarias que han generado dichos discursos, así como ver las mismas estructuras que sustenta el pensamiento occidental respecto al tema en cuestión. Tejer alianzas y similitudes desde la interseccionalidad.

En el abordaje del trabajo confluyen diferentes disciplinas, por lo que será desde y hacia una aproximación interdisciplinar que incluyen principalmente la filosofía, y otras disciplinas como la antropología, la sociología, etc. Podríamos decir que los ejes teóricos del trabajo serían los estudios de género, los estudios del cuerpo y los estudios de lo animal-humano, sin olvidar que el texto que aquí narro-construyo se enmarca dentro de un pensamiento occidental hegemónico colonizador.

¹ A lo largo de este Trabajo se utilizará el termino trans como termino paraguas que engloba a las diferentes identidades de género que no se corresponden con la asignada al nacer.

El presente trabajo nace, pues, de una motivación triple: personal, profesional y académica. Empezaré explicando el porqué de cada una de ellas de forma inversa a la mencionada, pero todas ellas se entrecruzan, como todo en el trabajo. Tiene un motivo académico dado que es una línea de investigación que está poco explorada, y por ello, es necesario aportar conocimientos que interseccionen cuestiones para poder seguir reflexionando y (de)construir nuevas alianzas, posiciones, puentes, caminos, visiones, discursos, etc. Tiene una motivación profesional dado que trabajo con la comunidad trans. Y por último, y para mí la más importante que impregna el resto, es personal. Un trabajo que me atraviesa entero, y que tiene mucho de personal y político. Me atraviesa en tanto que cuerpo, en tanto que persona, en tanto que pensamiento: como persona trans y como persona anti-especista y vegana. Si bien son dos cosas que me definen a nivel identitario de forma importante, no quiero reducir lo que soy a esas únicas dos cuestiones. No soy sólo eso, soy otras muchas cosas, pero estas dos son un pilar fundamental de mi trayectoria, de mi narrativa y de la construcción de mi subjetividad. Me he propuesto un reto difícil, por la poca información e investigación que hay de estas dos cuestiones de forma conjunta, pero me gustaría poder aportar mi granito de arena a este gran mundo que es el conocimiento, a partir de mi experiencia, de mis reflexiones, de mis vivencias y de las cuestiones que me atraviesan, para poder dar salida a una cuestión poco trabajada y que me parece de vital importancia abordar de forma interseccional.

Así pues el objetivo del trabajo es poder dar a conocer estas dos realidades, que aparentemente están tan alejadas para acercarlas y que dialoguen, generando una nueva línea de investigación teórica. Pero sobre todo, disfrutar de este camino que voy a recorrer en las próximas líneas y que me-nos ayuden a reflexionar y encontrar nuevas

vías inexploradas, hacer camino en este mar tan ajetreado como es el mar del conocimiento.

Para ello he empleado una metodología cualitativa basada en la revisión bibliográfica o estado del arte consultando diferentes fuentes tanto digitales como físicas, y a partir de las lecturas realizadas para ir trazando un camino de búsqueda con las diferentes bibliografías de los textos consultados. Primeramente fui investigando textos que hablasen del cuerpo desde diferentes nociones, para acabar utilizando la noción del texto como cuerpo y campo de batalla, que es la que me ha permitido interconectar estas dos realidades en las que se enmarca el trabajo. A partir de aquí, fui consultando textos que hablasen de la cuestión animal y de la cuestión trans para empaparme de los diferentes discursos, así como continuar con lo aprendido. Una vez hecha esta búsqueda, fui seleccionando aquellos textos que me parecían que podían dialogar entre ellos o en los que podía utilizar en este trabajo para tejer puentes. Para finalmente, analizar las cuestiones planteadas y arrojarlo al trabajo. De hecho, en la propia estructura del trabajo se puede ver este recorrido. Podríamos dividir el trabajo, primeramente, en dos apartados: de contextualización o teórico, que estaría compuesto por los tres primeros apartados que engloban: el cuerpo, el cuerpo trans y el cuerpo animal. Después nos encontraríamos con una segunda parte del trabajo que es comparativa, que sería el nudo del trabajo, que corresponde al apartado cuatro (con todos sus sub-apartados) dónde se plantean las diferentes conexiones y diálogos que he establecido a partir de lo expuesto anteriormente. Y por último, un apartado de conclusiones donde se valora la investigación realizada, mostrando el punto al cual hemos llegado en este camino.

Una parte de la información utilizada es de fuentes primarias, las mismas autoras que hablan sobre las diferentes cuestiones, como por ejemplo Jaques Derrida, Laura

Fernández, Adriana Cavarero, etc. Otra parte es de fuentes secundarias que hablan o sintetizan cuestiones como Cristina de Peretti, Miquel Missé i Pol Galofré (2015), Miquel Missé i Gerard Coll-Planes, etc.

Dicho esto, y antes del desarrollo del trabajo, me gustaría dejar anotado que he optado por utilizar un lenguaje inclusivo neutro con la “e”, para empezar a producir conocimientos desde un lenguaje neutro, excepto en aquellos lugares donde marcar el género tiene sentido para remarcar el peso de la carga de género que puede conllevar. Y no sin antes, también escribir, que estuve dudando entre si utilizar el femenino genérico o con la “e”. Si al final opté por esta segunda opción fue por una cuestión de visibilización de lo neutro como forma posible de lenguaje, aunque a sabiendas de la pérdida del potencial del uso del femenino en lo simbólico.

1. Genealogía corporal ¿Del cuerpo al texto o del texto al cuerpo?

Texto-cuerpo: Un campo de batalla.

Para poder desarrollar la tesis que aquí me-nos concierne, primero de todo os tengo que hablar del cuerpo, situándolo allí dónde me interesa, allí donde le toca, más allá de la biología, en el centro de las miradas, en el núcleo social-teórico, en las propias fronteras del pensamiento occidental, en los márgenes, en ese (a)dentro-(a)fuera. El cuerpo, aquello olvidado a lo largo de la historia, relegado a un mero envoltorio, infravalorado por los pensadores de la filosofía/historia, dicho de aquello material que *no-sirve-de-nada*, que es basura, desechable. Quizá toque devolverlo a algún lugar y repensar(me/nos) con, desde y en el cuerpo.

A lo largo de la historia del pensamiento occidental, el cuerpo ha ocupado un lugar concreto, aquél que también ha sido relegado a las mujeres, a la animalidad, a las personas racializadas, a les invertides, a les tullides, a les disidentes, a les anormales, etc. El lugar de “lo otro”. El cuerpo ha sido pensado como aquello carnal, donde se cierne el pecado, aquello que no tiene alma pero que sin embargo es por donde se juzga e interpreta el papel que ocupas en el mundo. El cuerpo, aquello extrañamente nuestro pero que es motivo de control y sujeción privándonos así de lo propio, convirtiéndolo en ajeno.

¿Qué es el cuerpo? ¿Qué se ha dicho a lo largo de la historia del cuerpo? ¿Desde dónde hablo cuando hablo del cuerpo? ¿Qué entiendo por cuerpo? Estas y otras, son cuestiones que abordaré en este apartado del, pues para poder entender desde dónde voy a hablar, y con ello moverme y mirar es necesario primero situar nuestros conocimientos².

Lo primero que debemos hacer es situarnos en la historia, en nuestro contexto *histórico-gráfico* del pensamiento, hacer una foto (y con ello dejar fuera quizá otros elementos) de cómo se ha entendido el cuerpo en el pensamiento occidental, y, por tanto, parte de la historia de la filosofía occidental, pues ello me ayudará a situar los distintos discursos que se han ido tejiendo alrededor del cuerpo y entender también, la posición desde la que hablaré del/con (el) cuerpo. Si nos remontamos a la Grecia clásica, podemos encontrar a uno de los pensadores que posiblemente más ha influido a lo largo de la historia y que marcará la trayectoria del pensamiento occidental filosófico, ya sea para continuarlo, para romper con él o reflexionar alrededor del mismo: Platón. Su

² Donna Haraway en su texto “conocimientos situados” nos propone frente a los discursos que se muestran o tienen pretensiones de conocimientos objetivos, universales y trascendentes en la historia, un concepto al que denomina “conocimientos situados”, es decir, un conocimiento parcial, un conocimiento local, que atiende a las especificidades del propio conocimiento, un conocimiento que sepa desde qué posición habla, que los discursos, y por tanto, los conocimientos tienen su historia, su contexto y sus significados para producir(se). No se trata de buscar la objetividad universal y trascendente, pues éste es el sueño moderno, sino de entender que el conocimiento está situado en un contexto, en una historia escrita desde determinado punto de vista.

pensamiento, su modo de entender la realidad dividió el mundo en dos: el mundo de las ideas y el mundo material. No voy a entrar en detalles sobre el contenido de su teoría ya que no es lo que aquí me interesa, sin embargo, es importante entender esta división en dos, el dualismo platónico, ya que marcará, como ya se ha dicho, el *devenir* de la historia del pensamiento filosófico occidental. Este dualismo además funcionará en forma de oposición, siempre dos conceptos antagónicos, mutuamente excluyentes y de forma jerarquizada, otorgándole a unos conceptos mayor importancia e infravalorando a los otros. Tal y como dice Laura Fernández “La ontología binaria construye Un-mundo en base a categorías dicotómicas, de las cuales una queda privilegiada sobre otra, sin entender la escala de grises en un planteamiento blanco/negro.” (Fernández, 2018). Esta forma de hacer, de pensar la realidad, se ha perpetuado a lo largo de la historia del pensamiento occidental, lo vemos en filósofos como Hume, Descartes, Hegel e incluso Nietzsche. Quién más y quién menos ha concebido la realidad en dos, una realidad fraccionada y dividida, mutilada, cortada por la mitad, el mito de la media naranja³ está instaurado ya en el propio centro del pensamiento, a una parte la exprimen, le quitan le jugo, la infravaloran y a la otra la veneran y la ponen en un pedestal. Esta división fraccionada en dos de la realidad no se da de forma igualitaria, sino que se ha jerarquizado. Tenemos, pues, grupos de conceptos contrapuestos que han sido pensados a lo largo de nuestra historia del pensamiento:

³ En la obra de “El Banquete” de Platón, Aristófanes nos cuenta un mito sobre como el antes el ser humano tenía dos cuerpos unidos (dos cabezas, dos piernas, dos brazos, dos sexos, etc.) que fue separada a causa de la *hybris* (desmesura) y que estaban condenadas a buscarse o morir de nostalgia si no se encontraban. Así el amor era esta búsqueda de la otra mitad, una idea de amor incompleto, que le falta, de carencia. Esta idea es el origen de la idea de “la media naranja. Si bien, luego Platón, a través de Sócrates hará un discurso diferente sobre el amor basándose en el amor en el alma y no de los cuerpos.

Cultura	Naturaleza
Razón	Emoción
Público	Privado
Mente	Cuerpo
Hombre	Mujer
Habla	Escritura
Masculino	Femenino
Humano	Animal
Capacidad	Discapacidad

Aunque los grandes filósofos pusieron en evidencia estas separaciones, dado que las crearon ellos mismos, lo que hicieron fue justamente justificar el porqué de esta separación o de la *superioridad/verticalidad* de la misma. Muchas feministas han puesto de relieve esta forma de estructurar la realidad y la relación que se puede establecer entre estos conceptos. En el propio cuadro ya están colocados y organizados de una determinada forma en la que la propia división está efectuada. En la parte de la izquierda se sitúa todo aquello que ha sido valorado y privilegiado: lo atribuido a lo masculino. Mientras que en la parte de la derecha tenemos aquello infravalorado a lo largo de la historia, aquello atribuido a lo femenino, y por tanto lo que configura lo femenino. Pero además, podemos establecer en los dos grupos (A y Z) una relación entre los conceptos contrapuestos:

Hombre → Razón → Mente → Cultura → Público → Masculino → Habla → Humanidad → Verticalidad

Mujer → Emociones → Cuerpo → Naturaleza → privado → Femenino → Escritura → Animalidad → Horizontalidad

Nuestra historia del pensamiento se ha construido, pues, en base a lo dual, en binomios, en parejas formando lo superior/inferior lo vertical/horizontal, como diría Hélène Cixous:

“El pensamiento siempre ha funcionado por oposición: Palabra/escritura, Alto/bajo. Por oposiciones duales jerarquizadas. Superior/Inferior. Mitos, leyendas, libros. Sistemas filosóficos. En todo (donde) interviene una ordenación, una ley organiza lo pensable por oposición (duales, irreconocibles; o reconstruibles, dialécticas). Y todas las parejas de oposiciones son *parejas*. ¿Significa algo? El hecho de que el logocentrismo someta al pensamiento – todos los conceptos, los códigos, los valores, a un sistema de dos términos ¿está en relación con “la” pareja, Hombre/Mujer? [...] La jerarquización somete toda la organización conceptual al hombre. Privilegio masculino que se distingue en oposición que sostiene entre la *actividad* y la *pasividad*. Tradicionalmente se habla de la cuestión de la diferencia sexual acoplándola a la oposición: Actividad/pasividad” (Cixous, 1995: 14-15).

Y el cuerpo, ha estado en Z, junto a “lo Otro”, o deberíamos decir mejor “la(s) Otra(s)”. Pero no podemos olvidar que todo esto está atravesado por un sistema que pone en el centro de esta división la diferencia sexual⁴, una diferencia que marca el talante del pensamiento, que se instaura en el centro para naturalizar su propio discurso, para que el

⁴ Para Cavarero el sujeto del discurso filosófico, ese “yo”, que se ha instaurado como universal y neutro, en realidad, es masculino, pues el sujeto masculino, a partir de elevarse a sí mismo y de decirse de sí para sí, se ha colocado en el centro, siendo el universal, y por tanto, el neutro. Así, el hombre puede reconocerse plenamente en el neutro, mientras que la mujer es una singularidad, y como consecuencia, no puede reconocerse en el pensamiento ni en el sujeto universal, pues es una parcialidad de ello. Así, la diferencia sexual se instaura, desde el discurso filosófico, en el centro, es el fundamento del pensamiento, sin embargo, es obviada y olvidada. Es un originario sin pensar. Es una diferencia determinada, una diferencia entre otras, pero menos importante, es una diferencia secundaria, accidental. Una diferencia ignorada por el finito sexuado en masculino, que al absolutizarse como universal ignora la diferencia en la que él se funda. La diferencia sexual es la lógica del Uno. Como consecuencia, el pensamiento denominado de la diferencia sexual, intentará poner de relieve y dismantelar esta falsa neutralidad del sujeto, pensar lo olvidado, y así, afirmar a la mujer como sujeto de un discurso autónomo, es decir, como fin y medio, de sí para sí. Así, el pensamiento de la diferencia sexual se trata de pensar el sujeto femenino, de poner en el centro la diferencia sexual ignorada por el pensamiento, pero que es su fundamento.

sujeto que está en el centro sea “el hombre” convirtiéndose en lo neutro, en la mirada para mirar, alejando y poniendo en los márgenes a las otras, sin voz, sin palabra, sin sujeto, todo es dicho y pensado a través de ÉL, olvidando y negando estar en el centro para naturalizarse, para naturalizar, para naturalizarnos. Pero se olvida que en los márgenes, que en las fronteras, que en el (a)fuera también se vive, también nos pensamos, también nos repensamos, también sobrevivimos y resistimos.

El cuerpo, aunque ha sido relegado a un espacio inferior, pensado como pura materia, en realidad, es donde converge la pluralidad de discursos, está atravesado por ellos, y de alguna manera lo construyen y han ido construyendo desde las diferentes disciplinas: la filosofía, la psicología, la sociología, la religión, la ciencia, etc. El saber-poder ha configurado el entendimiento del cuerpo desde la lógica del centro, pero lo que aquí nos interesa es hablar del cuerpo desde la frontera, desde los márgenes, como aquello que lo atraviesan los discursos, como aquello donde convergen las opresiones, aquello de lo que podemos hablar, interpretar, el cuerpo es texto, es textualidad sujeta a interpretación y a las miradas, lugar también desde el que hablar, de enunciamiento, de palabra, de imagen, de sentir, de mentir, de sujeto que no sujeto, en definitiva, el cuerpo es también un campo de batalla, luchamos por el cuerpo y con el cuerpo.

1.1 Ser-tener-devenir cuerpo.

Meri Torras en su texto “El delito del cuerpo: de la evidencia del cuerpo al cuerpo en evidencia” recorre diferentes formas de concebir el cuerpo que ha habido a lo largo de la historia occidental, diferentes formas de entender el cuerpo que han configurado paradigmas distintos. Me gustaría resumir brevemente su aportación dado que me permite seguir situando la cuestión a tratar.

“El cuerpo –la materialidad del cuerpo- es causa y efecto a la vez de una serie de procesos que se desarrollan en las redes conceptuales binarias interrelacionadas y que son llevados a cabo –materializados propiamente- a través del lenguaje, de su textualización. El cuerpo es un texto; el cuerpo es la representación del cuerpo. El primer efecto discursivo es la naturalización de la materialidad del cuerpo y sus presuntos efectos asociados: la dualidad de géneros, una sola práctica sexual” (Torras, 2007:15).

El binomio mente-cuerpo que ha regido gran parte de nuestro pensamiento, no difiere del par hombre-mujer, más bien lo enmarca y lo completa, el hombre siempre ha estado asociado a la mente, a la razón, y la mujer al cuerpo a las emociones. La dualidad de géneros y una sola práctica sexual que menciona Torras tiene que ver con lo que denominamos el sistema de sexo-género binario, esto es:

“los cuerpos vienen marcados *naturalmente* por un sexo biológico (macho/hembra), un género (masculino/femenino) y una sexualidad centrada en la práctica heterosexual compulsiva y obligatoria. El *hombre* y la *mujer* son categorías que surgen de la articulación psicológica y social de una combinación concreta de estos elementos (sexo, género, sexualidad) o dicho de otro modo, de una determinada economía de legislación de cuerpos.” (Torras, 2005:9)

Añadiría que, de un sexo biológico en el cual para *marcar naturalmente* al género se miran (exclusivamente) los genitales, en función de dichos genitales se le otorga una identidad de género y en el caso de que no se pueda otorgar una identidad de género se practicará una mutilación para hacer encajar en el esquema binario como es en el caso de las personas intersexuales. Esta identidad de género otorgada tendrá una carga cultural y social ya que no es lo mismo ser mujer que ser hombre en esta sociedad, y por

tanto, se le atribuirán unos comportamientos, actitudes, estética, unos roles de género en función de la identidad de género que se vinculará con una preferencia y una práctica sexual concreta, la heterosexualidad (Véase tabla 1).

“¿Pero de qué hablamos cuando hablamos del cuerpo? [...] El espacio corporal nos llega cruzado por una pluralidad de discursos de orden diverso –la psicología, la medicina, la sociología, la filosofía, la religión, el arte...- cuyo conocimiento del cuerpo despliega estrategias de representación vinculadas al saber/poder (y al poder saber). El cuerpo se convierte en un lugar fronterizo entre el adentro y el afuera” (Torras, 2007:15).

Una de las formas de entender el cuerpo, es la de *tener-un-cuerpo* que tiene que ver con la tradición, sobre todo y aunque no sólo, filosófica que inaugura platón, que fue retomada y adaptada por el neoplatonismo cristiano y Descartes como punto de consolidación de entender la relación cuerpo y mente de forma dual y antagónica, que “concibe al cuerpo como atributo del sujeto, más específicamente como contenedor de un ser” (Torras, 2007:16). Después pasaríamos a una concepción de *ser-un-cuerpo*, donde la diferencia entre el cuerpo y el yo no se establece, sino que somos un cuerpo, ya no lo tenemos, sino que lo somos, ya no somos un cuerpo-máquina, sino más bien un organismo-máquina. Esta forma de entender el cuerpo se consolida sobre todo a partir del siglo XVI en la cual se funda la medicina moderna (Torras, 2007). Con las nuevas reflexiones, el dualismo de tener/ser un cuerpo empieza a desquebrajarse, y a ver que el cuerpo es un texto, que hay una interpretación discursiva del cuerpo, el cuerpo es textualidad, ya no tenemos o somos un cuerpo, sino que *devenimos* un cuerpo:

“Más que *tener* un cuerpo o *ser* un cuerpo, *nos convertimos* en un cuerpo y lo negociamos, es un proceso entrecruzado con nuestro devenir sujetos [...] dentro de unas

coordinadas que nos hacen identificabas, reconocibles, a la vez nos sujeta a sus determinismos de ser, estar parecer o devenir” (Torras, 2007:20).

Los sujetos somos un proceso de entre los diferentes discursos que nos constituyen, estamos interconectados con los discursos del saber-poder, nos entendemos y nos pensamos a partir de, con y desde ellos. Es importante entender cómo actúan los discursos y como nos constituyen, como nos permiten ser y a la vez nos sujetan, nuestro cuerpo es la frontera, es la lucha y la resistencia, es donde se *encarnan* los discursos y las opresiones, unos cuerpos se legitiman y otros quedan negados. El cuerpo es una encrucijada y esta encrucijada con los diferentes discursos y las diferentes corporalidades del mundo, los cuerpos están interconectados.

2. Interseccionalidad: género y especie.

La interseccionalidad es un término acuñado en 1989 por la activista y académica Kimberlé Williams Crenshaw. Es el estudio de las identidades sociales solapadas o intersectadas y sus respectivos sistemas de opresión, dominación o discriminación. La teoría sugiere y examina cómo varias categorías biológicas, sociales y culturales como el género, la etnia, la raza, la clase, la “(dis)capacidad”, la orientación sexual, la religión, la casta, la edad, la nacionalidad y otros ejes de identidad interaccionan en múltiples y a menudo simultáneos niveles. La teoría propone que debemos pensar en cada elemento o rasgo de una persona como inextricablemente unido con todos los demás elementos para poder comprender de forma completa la propia identidad. Este marco puede usarse para comprender cómo ocurre la injusticia sistemática y la desigualdad social desde una base multidimensional. Tal y como lo explica Laura Fernández:

“La catedrática en derecho y feminista negra afroestadounidense Kimberlé Crenshaw acuñó en los años 80 el término *interseccionalidad*, que supuso una ruptura con la comprensión lineal de las formas en que la discriminación se expresa. Desde el caso concreto de las mujeres negras, Crenshaw y otras feministas negras dieron forma a esta herramienta teórico-política que explica que la opresión no puede entenderse como una mera suma de factores a partir de los que se genera discriminación (raza, género o clase, en este caso) sino que estas opresiones se viven juntas, se encarnan e interrelacionan generando relaciones de poder y dominación más complejas que una simple suma de opresiones.” (Fernández, 2018:45).

Así pues, en el trabajo que aquí me concierne, voy a partir de esta idea de interseccionalidad de las opresiones entendiendo que la estructura social que nos envuelve oprime a diferentes (no) sujetos en función de ciertas características, formando ejes de opresión que pueden interconectarse entre sí y que provienen de la misma estructura, por lo cual, en cierta manera funcionan y operan de forma similar y a su vez, de forma diferenciada en función de los ejes de opresión que atraviesan tu corporalidad. Ser mujer cisgénero⁵, ser mujer cisgénero lesbiana o ser mujer trans lesbiana racializada serían ejemplos de cómo funciona los ejes de opresión y como pueden interconectarse entre sí. Tal y como dice Laura Fernández “La interseccionalidad es una herramienta muy útil para examinar en profundidad los vínculos entre sistemas de opresión. Se han ido incorporando múltiples variables a la intersección que permiten entender la pluralidad de dimensiones en que las opresiones se expresan.” (Fernández, 2018:46). Y que: “ las luchas de los grupos oprimidos, si no tienen en cuenta las profundas dimensiones en que la opresión se desarrolla y se vincula –es decir, la pluralidad de vivencias de opresión–, así como la relación ontológica entre ellas, terminarán por

⁵ Persona que fue asignada mujer al nacer y se identifica como mujer.

reproducir la dominación sobre otros grupos oprimidos y excluir otras corporalidades y otros sujetos de consideración ético-política.” (Fernández, 2018: 45).

J. Carol Adams, en su libro *La política sexual de la carne*, la autora explora y nos demuestra la relación existente entre el sexismo y el especismo, cómo el cuerpo de las mujeres (cis) y los animales (no humanos) está relacionado y explotado de una forma muy similar por el sistema cis-hetero-patriarcal o el *carnofalologocentrismo*⁶. La masculinidad entre otras cosas se caracteriza por comerse “al otro” o a “la(s) otra(s)”, tanto a nivel simbólico como literal. El cuerpo de las mujeres, como el cuerpo de los animales, para la masculinidad, son cuerpos de consumo:

“¿Qué tiene la carne, para que sea un símbolo y una celebración de la dominación masculina? En muchos sentidos, la desigualdad de género está integrada en la desigualdad de especie que proclama el consumo de carne, porque para la mayoría de las culturas eran los hombres los que obtenían la carne. La carne era un producto económico valioso; aquellos que controlaban este producto alcanzaban el poder. Si los hombres eran los cazadores, entonces el control de este recurso económico estaba en sus manos. El estatus de la mujer es inversamente proporcional a la importancia de la carne en las sociedades no tecnológicas.” (Adams, 2016:111-112).

La autora analiza muy bien las imágenes y los discursos que envuelven al cuerpo de las mujeres y al cuerpo de los animales. Partiendo, pues, de la conexión entre género y especie hecha por J. Carol Adams y, concretamente, en la mirada a dichos cuerpos, así como la construcción del discurso o los discursos que los envuelven, como el de Laura Fernández y otras autoras, me vino a la mente si podría haber alguna conexión entre la

⁶ Derrida analiza las estructuras que subyacen en nuestra sociedad y los privilegios de algunas características sobre otras. Dicho término sería la unión de logocentrismo + fonocentrismo + falocentrismo + carnocentrismo. Es decir, el privilegio de la razón, la voz o la palabra, el privilegio masculino y el sistema sacrificial que subyace en nuestra sociedad.

corporalidad trans y el cuerpo de los animales. Partiendo de la base de la interseccionalidad de las diferentes autoras trabajas a lo largo del texto, me pareció que podía *transportarse* y analizar cómo se han construido los discursos alrededor del cuerpo Trans y del cuerpo animal, tejer puentes y bifurcaciones, similitudes y diferencias en los modos de opresión tanto simbólicos, representacionales y vivenciales.⁷

3. De los cuerpos.

3.1. El cuerpo transexual

Hablar del cuerpo transexual ya nos evoca a un lugar desde el que enunciar, un sitio concreto desde el que concebir el cuerpo de las personas trans, un discurso que ha constituido una única forma de ser y de entender nuestro(s) cuerpo(s). Hablar aquí del cuerpo transexual, en lugar de los cuerpos trans, tiene que ver precisamente en hablar de una forma de (des)entender el cuerpo de las personas trans, de un discurso concreto: el médico-psiquiátrico, que ha constituido una forma de entender(nos), de narrar(nos), de leer(nos), y en última instancia de ser. Escoger el término transexual como parte del título de este apartado, pues, no es casual, sino que tiene que ver de lo que se hablará a continuación y con un posicionamiento por mi parte.

Para abordar este apartado, me basaré sobre todo en la *genealogía* trazada por Miquel Missé en su libro “Transexualidades otras miradas posibles”. Missé nos explica cómo hasta finales del siglo XIX, la homosexualidad, la transexualidad, travestismo, etc. No eran realidades diferentes, sino al contrario, formaban parte de lo abyecto, de lo raro, de

⁷ Por cuestiones de espacio no podré centrarme en todas las interseccionalidad que pueden atravesar a los cuerpos trans y a los cuerpos animales, lo dejo para futuras investigaciones.

lo anormal, lo que quedaba fuera de la norma de una forma homogénea, un todo homogéneo que se construía y lo construían fuera de la norma, del centro, en los márgenes, constituyendo ese (a)fuera del que nos habla Diana Fuss, que recoge Butler y nos hace reflexionar en su texto Imitación e insubordinación de género sobre el dualismo hetero/homo y el “yo”. Toda(s) esta(s) realidad(es) englobada bajo el término *queer*, a finales del siglo XIX empieza(n) a cobrar nombre y ser motivo de interés teórico-práctico, sobre todo del campo científico-médico y/o psicológico. Así pues:

“la noción de transexualidad está estrechamente vinculada a la de homosexualidad. De hecho, durante décadas se entendía la homosexualidad, la transexualidad y el travestismo como una misma cosa. A finales del siglo XIX, se desarrolla en el centro de Europa diversas teorías médicas que tratan de explicar y abordar estas diversas realidades” (Missé, 2014:28).

A esto, tenemos que sumarle otro proceso científico-médico que emergió durante el siglo XIX, para poder entender la trayectoria del discurso acerca de las personas trans y sus cuerpos: la concepción sobre la intersexualidad, pues la historia de la intersexualidad y de la “transexualidad” cruzan sus caminos, se tejen la una a la otra, los discursos que las han configurado proceden de un paradigma médico-científico concreto, que me permite situar(nos) y entender(nos). A partir del siglo XVIII y principios del XIX la biología va a ir construyéndose como una ciencia, y por tanto, en posesión de la verdad. Las personas intersexuales van a ser clasificadas como “errores naturales”, gracias o, mejor dicho, por desgracia de la teratología, esto es, la ciencia que estudia y clasifica los cuerpos inusuales de los nacimientos. Mediante la estadística, se asentarán unas bases de lo que son los cuerpos “normales” y los que son cuerpos “inusuales o monstruosos”, siendo estos últimos aquellos que son infrecuentes en las estadísticas. (Missé y Coll Planes, 2010). Por lo tanto, estos cuerpos pasaran a ser

percibidos como imperfecciones de la naturaleza, errores que hay que corregir en contraposición a los cuerpos correctos, endureciendo todavía más el binarismo biológico y con ello, consecuentemente, de género, pues se atribuye a un cuerpo (macho/hembra)⁸ un género (hombre/mujer), junto con toda una implicación de roles y estereotipos de género y, además, a todo ello, hay que añadirle la imposición de la heterosexualidad como norma, sin atender a la realidad diversa y no binaria del ser humano. Los cuerpos deben ser de “Hombre” o de “Mujer”, imponiendo y reforzando aún más los estereotipos de género y la diferencia sexual como base de la naturaleza que legítima la diferencia de géneros y la división del trabajo. Por lo tanto, encontramos como entre el siglo XVIII y XIX comienza a aparecer una ideología en base a la biología y la ciencia, que catalogará los cuerpos, construyendo así dicho pensamiento de la diferencia binaria de sexo-género (Preciado, 2011), junto a una preocupación o interés por diferenciar a los “hermafroditas verdaderos” de “falsos o pseudos”, esto es “hermafroditas verdaderos (aquellas personas que poseen tejido tanto testicular como ovárico); los pseudohermafroditas eran en realidad hombres o mujeres escondidos bajo una apariencia ambigua.” (Cano, 2012:72). Algo que retomaré más adelante pues también pasará con las personas trans.

Pero es en el siglo XX, a mediados, cuando culmina este proceso con la aparición de la endocrinología, haciendo posible intervenir sobre los cuerpos y adaptarlos a la norma mediante las hormonas y posteriormente la intervención quirúrgica, que afectó primeramente a las personas en condiciones de intersexualidad y luego al colectivo trans. Si bien es cierto, que para las personas trans (e incluso para las personas intersexuales que han podido decidir, pues como vemos en la historia de la

⁸ He querido poner esta distinción para poder entendernos, pero sería también discutible dicha distinción.

intersexualidad las operaciones se realizaban a les recién nacides⁹) el uso de hormonas y/o cirugías es o puede ser motivo de liberación ante un sistema tan binario sobre los cuerpos que tenemos, también ha sido la única manera de leer el cuerpo trans durante mucho tiempo y con lo que la ciencia médica y psicológica-psiquiátrica sigue operando, pero no quiero adelantarme en este recorrido que estamos haciendo conjuntamente.

Como se ha señalado, el descubrimiento de los efectos morfológicos de las hormonas sexuales (estrógenos y testosterona) se encuentra arraigado a figuras claves de la endocrinología como Eugen Steinach o Harry Benjamin, junto con la mano de Magnus Hirschfeld, quien a principios del siglo XX desarrolló en 1910 “La teoría de los estadios intermedios” que:

“distingue cuatro categorías. La primera *el estadio intermedio de los órganos sexuales* hace referencia a las personas hermafroditas (o lo que hoy denominamos *intersexuales* [...]). La segunda es *el estadio intermedio de otros caracteres corporales* y clasifica a las personas con características sexuales atípicas: mujeres con barba, hombres con pecho, etc. La tercera es *el estadio intermedio de los impulsos sexuales* que comprendería a las personas con tendencias sexuales homosexuales, pero también a sadomasoquistas, fetichistas, etc. Y finalmente, la cuarta categoría es *el estadio intermedio de otros caracteres psíquicos* que hace referencia al que hoy entendemos como personas transexuales. Pero en ese momento el término no existía” (Missé, 2014:29).

⁹ “Los protocolos que hoy aún se siguen en caso del nacimiento de un bebé intersexual son los protocolos dictados por los doctores John Money, J. G. Hampson y J. L. Hampson en 1955. Los protocolos de la intersexualidad propuestos se basan en la teoría de género que estos doctores sostenían: la identidad de género es maleable hasta aproximadamente dieciocho meses. El sexo del bebé ha de ser designado por el equipo médico, (obstetra, endocrinólogo pediátrico y cirujano) en menos de veinticuatro horas con el fin de asegurar un desarrollo psicosexual normal al entregar a los progenitores un bebé sin ambigüedad. Para ello, se le ha de asignar al bebé el género adecuado y asegurarse de que todo el mundo (padre, madre, familia, amistades) se lo crean. Así pues, se considera que la crianza tiene un papel fundamental en la creación de un género.” (Cano, 2012).

Esta separación de las diferentes realidades rompe de alguna forma con el paradigma de la unificación de la diversidad bajo el paraguas de lo *queer*. Pero como escribiré más adelante, marcará un camino, una trayectoria de cómo se ha entendido y se entiende a las personas trans y sus cuerpos. Magnus Hirschfeld se plantea ir más lejos que Eugen Steinach, quién:

“descubrió en 1910 los efectos morfológicos de las hormonas sexuales (testosterona y estrógenos). Se dedica a investigar con conejillos de indias el transplante de gónadas masculinas en hembras y de gónadas femeninas en machos. Siguiendo estos descubrimientos, Hirschfelds decide ir mucho más lejos y se plantea el cambio de sexo en humanos” (Missé, 2014:30).

En 1933 el alemán Magnus Hirschfeld verá truncadas sus investigaciones a causa del nazismo, no sin antes haber fundado en 1919 el *Instituto para el Estudio de la Sexualidad* en Berlín, donde llevará a cabo las primeras operaciones de “cambio de sexo” e incluso llegará a incorporar a su equipo de trabajo a personas travestidas/trans, siendo quizá los inicios del activismo o el movimiento trans. (Missé, 2014).

No será hasta pasada la II Guerra Mundial cuando se retome la cuestión transexual, esta vez de la mano de Harry Benjamin cuando en “1948 recibe la consulta del conocido sexólogo Alfred Kinsey, quién le habla del caso de un joven que “quiere ser una mujer”. [...] Se interesa por el caso y decide recetarle un tratamiento de hormonas feminizantes.” (Missé, 2014:32). Pero no es hasta el año 1954 cuando se populariza el término *transexual* de la mano de Harry Benjamin, quién al igual que Hirschfeld, se acercó a la comunidad trans y se interesó por ella. Tal y como dice Missé “aunque personalmente no comparta las explicaciones de la transexualidad de Benjamin, fue, así como Magnus Hirschfelds, un médico muy cercano a las personas transexuales con las

que tenía vínculos de amistad y a las que, en muchos casos, trataba gratuitamente.” (Missé, 2014:32). En un contexto dónde se le cuestionó por sus prácticas y su interés por el colectivo, lo que intentó fue dar una salida a las necesidades de algunas personas de modificar sus cuerpos. No sé si fue porque realmente creía todas las cosas que escribió, o si también fue por dar salida médica y convencer a la comunidad científica de la época, pero, se podría decir que fue Benjamin quién definió los primeros criterios diagnósticos de la transexualidad, y con ello, marcar una línea de pensamiento que llega hasta nuestros días. Es en el año 1966 cuando publica su obra *The Transsexual Phenomenon*. Por aquellos años, empiezan a surgir voces de la comunidad médico-científica:

“que desarrollan las principales ideas que justifican la patologización de la homosexualidad, la transexualidad y la intersexualidad. Entre ellas se encuentran Robert Stoller, Richard Green y John Money. Sus aportaciones juegan un papel muy importante en el debate sobre qué criterios tiene que cumplir una persona para ser diagnosticada como transexual y considerada apta para la modificación corporal. Por ejemplo, la propuesta de Stoller es la de diferenciar entre *verdadero* y *falso* transexual, distinción que, más adelante, Person y Ovesey traducen en las categorías de transexual *primario* y *secundario*.” (Missé, 2014:34).

Como ya anuncié anteriormente, la idea de “verdadero y falso” que se aplicó en la intersexualidad, también llegó para las personas trans, que ahondaré más adelante, tanto para reflexionar sobre dicha distinción, como también para enlazarla con el tema que aquí quiero trabajar, el(los) cuerpo(s) trans y el(los) cuerpo(s) animal(es).

Siguiendo con nuestra *historia* es en 1979 cuando se publica el primer protocolo oficial de diagnóstico y reasignación de género desde la Harry Benjamin International Gender

Dysphoria Association (HBIQDA), que son los llamados Standars Of Care dentro de lo que es hoy en día la Asociación Mundial de Profesionales para la salud Transgénero (WPATH) (Missé, 2014), que a día de hoy van por la séptima versión. Y en el año 80 entra dentro del DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders). Y es aquí donde quería llegar, a este punto, a este protocolo con sus distintas versiones, pues es aquí donde se acabará marcando el camino, la línea de actuación, la forma de entender a las personas trans y a sus cuerpos, es en esos papeles, en esos textos, en esas palabras, en esa visión, donde queda plasmada una idea que recorre todo el imaginario colectivo de las personas trans: el cuerpo equivocado. No quiero tratar sobre que fue antes si las necesidades de las personas trans o el discurso médico-psiquiátrico, ni del “origen” (si es que lo hay) del sentimiento de las personas trans, ni de si se “nace o se hace”, no. Lo que quiero abordar es como se ha construido un discurso sobre las personas trans desde el paradigma médico-científico y psicológico-psiquiátrico que tiene un impacto a la hora de reflexionar(nos) y entender(nos), de (re)pensar(nos), un discurso que habita en el imaginario colectivo y en el campo de lo simbólico, ver que *dice* el discurso y como (re)construye y (re)produce el sistema sexo-género.

3.1.1. Standards of care

Diferentes versiones han habido de los protocolos de atención a las personas trans,¹⁰ y me gustaría hacer una breve genealogía para mostrar los criterios utilizados en dichos protocolos para “diagnosticar” la “transexualidad”, y con ello, ver el discurso subyacente que entiende a las personas trans desde el paradigma del cuerpo equivocado, junto con la necesidad de una evaluación y diagnóstico por parte de los profesionales para valorar la consistencia del relato de la persona y su identidad.

¹⁰ 1979, 1980, 1981, 1990, 1998, 2001 y la actual 2012.

Los rasgos principales de estos protocolos, sobretodo hasta la última versión (la séptima) en la que los criterios son menos rígidos y algo menos binarios, es entender, primero de todo la transexualidad como una patología. Dicha patología tiene unos pasos muy marcados a seguir que acababan en la reconstrucción genital o como le suelen denominar “reasignación genital” o “cambio de sexo”¹¹. Así el objetivo de toda persona transexual es transformar o cambiar su cuerpo por el del “género correcto” a partir de los “tratamientos” hormonales y las operaciones quirúrgicas junto con todo un proceso de socialización y performatividad del género sentido bajo los estándares sociales. Pero para poder llegar a esa transformación corporal, primero es necesario un diagnóstico psicológico y psiquiátrico que valide el relato de la persona y que descarte cualquier comorbilidad que pudiera estar afectando a la consistencia y a la veracidad de la identidad de la persona. Es decir, son los profesionales, en este caso de la psicología y la psiquiatría, quiénes validarán tu identidad y dirán si es cierto quién dices ser, ya que podría ser que hubiera una equivocación y no fueras (lo suficientemente) trans y deben asegurarse de ello, de que no haya un error. De igual modo que con las personas intersex, con las personas trans se estableció ese diagnóstico para diferenciar a “los trans verdaderos” de “los trans falsos”. Además, en todo este proceso, se debe establecer un período de psicoterapia mínimo de tres meses y realizar la experiencia de vida real, esto es, a lo largo de los mínimos tres meses de la experiencia, vivir en el género sentido en los diferentes ámbitos de tu vida. Tenemos el caso de una mujer trans, de 45 años, que ha trabado toda su vida en la obra, que mide 1’80 y que tiene unas espaldas y unos músculos voluptuosos, que se “vista” de mujer y perfome feminidad en el trabajo, en la calle, en casa, etc. La violencia a la que está expuesta me parece desorbitada, y que tiene

¹¹ En esta expresión podemos encontrar como se construye nuestra sociedad, la cual entiende que el sexo o sexo biológico hace referencia a los genitales sin atender a la complejidad de las características sexuales y borrando otros elementos como los cromosomas, las gónadas, las características sexuales secundarias, etc. De la ecuación.

que ver, con un abuso de poder de las instituciones y de los profesionales que obligan a pasar por esta experiencia a las personas trans para “confirmar” su identidad.

Si bien es cierto que ha habido cambios entre las diferentes versiones, no es objeto de este trabajo atender a esos cambios, la idea que pretendo es mostrar a grosso modo el proceso que han/hemos tenido que pasar la mayoría de las personas trans, enmarcado en un discurso patologizador y enmarcado en el sistema sexo-género para fortalecerlo y (re)producirlo. Primero de todo entendiendo que el error está en el cuerpo, que mente y cuerpo están disociados, instaura la identidad de género en la mente y coloca el error en el cuerpo. Además niega una parte de las vivencias de las personas trans, aquellas que no quieren pasar por modificaciones corporales o no todas las modificaciones corporales, niega también la capacidad de auto-determinar la identidad y el cuerpo dado que si eres trans has de pasar de A→Z o viceversa. La heterosexualidad está en el centro del sistema y las prácticas y preferencias sexuales deben adecuarse a ella. En definitiva, un modelo que ha construido un cuerpo trans desfragmentado y disociado de sí mismo, que no tiene capacidad o voluntad de auto-determinarse, sino que está en manos de los profesionales, una idea de la realidad trans bajo el cuerpo equivocado y una serie de violencias simbólicas y prácticas sobre las personas trans para poder acceder a ser reconocidas como trans y a las modificaciones corporales para aquellas personas que lo desearan.

3.1.2. Consecuencias y algunas consideraciones: activismo y despatologización.

“La “transexualidad” es un término producido por la medicina norteamericana en la década de los “50, es una palabra pensada para categorizar y etiquetar las trayectorias vitales de aquellas personas que han nacido con un cuerpo de hombre pero viven en

femenino y las personas que han nacido con un cuerpo de mujer pero viven en masculino. Debido a ello en Estados Unidos y en Europa, la información que circula sobre transexualidad está constantemente enmarcada en el discurso científico- médico de la enfermedad, del sufrimiento y sin duda del tratamiento y del cuidado.” (Missé y Coll-Planas, 2010:47).

Así pues, no serán los propios sujetos quienes decidan sobre sus cuerpos y su identidad, sino que serán los especialistas (primeramente los médicos/cirujanos para los recién nacidos en el caso de las personas intersexuales, y más adelante, en el caso de las personas trans los psicólogos/psiquiatras y médicos partícipes del “caso”) serán los que decidan. El surgimiento de la endocrinología y el avance de las nuevas tecnologías quirúrgicas dieron la posibilidad para algunas personas trans de modificar sus cuerpos, por ejemplo, de los órganos genitales y/o los pechos, el afeminamiento del rostro entre otras.

No podemos obviar que el surgimiento de la tecnología va a ir ligado también al surgimiento de una ideología, esto es, el hecho de que aparezcan ciencias como la teratología o la endocrinología, va a configurar un modo de pensar (en) los cuerpos de una forma normal-anormal, correcta-incorreción, perfecto-imperfecto, etc. Conformando así un pensamiento regularizador y totalizador, que patologiza los cuerpos y (re)produce el sistema-sexo género binario. El desarrollo de las técnicas quirúrgicas y el desarrollo científico favorecerá al pensamiento heterocentrado, como diría Wittig, dado que podrá llevar a cabo unas intervenciones para corregir esos errores “naturales” de aquellos cuerpos que son considerados aberraciones de la naturaleza, asignándoles uno de los dos únicos sexos (y, consecuentemente, géneros) concebidos en el caso de las personas intersexuales, o las modificaciones corporales para “corregir” el cuerpo equivocado en

el que hemos nacido las personas trans según el paradigma médico-psiquiátrico que ha regido en nuestra sociedad.

Ahora bien, el surgimiento de la posibilidad de la transexualidad, por allá los años 50, como ya he dicho, va a ir muy ligada a una concepción heterocentrada de la misma. Es decir, una persona transexual no podrá ser un chico afeminado, por ejemplo, sino que va a tener que cumplir con la normativa de género imperante, esto es ser un “hombre de verdad” o una “mujer de verdad”, perpetuar aún más los estereotipos y el imperativo heterosexual, ya que si quieres recibir “tratamiento” médico deberán someterse a las normas médicas, y éstas, no son, nada más y nada menos, que binarias y heterocentadas “se ha pasado de querer modificar la identidad de género de las personas trans a aceptarla siempre y cuando reproduzcan el género normativo al máximo (incluyendo la modificación de sus cuerpos), con los procesos de verificación correspondientes.” (Missé y Coll-Planas, 2010:50).

También, deberemos reconocernos como “enfermos mentales” perdiendo así nuestra capacidad para decidir sobre nuestros cuerpos y ser sujetos activos y participes en la decisión, pues ésta, en última instancia, no recae en la persona sino, como ya he dicho, recae en el especialista.

Aunque en un principio, la transexualidad fue muy ligada al imperativo heterosexual y al género normativo, a partir de los años noventa, con el surgimiento de las nuevas teorías de la identidad a manos de críticas feministas como Wittig, el postestructuralismo y Foucault, la liberación del movimiento gay y lesbiano de los manuales psiquiátricos, y sobre todo, a Judith Butler, que revolucionó las teorías en el campo de la identidad y los estudios Gays y lesbianos, permitieron al colectivo Transexual dar cuenta de la necesidad de luchar por la despatologización, así como de

abrir el significado del sujeto y pasar a un sujeto transgenérico, es decir, pasar a ser Trans*. Y cuando se habla de luchar por la despatologización, hay que tener en cuenta, que no sólo es que se quite de los manuales psiquiátricos, sino que tiene que ver también:

“que las personas trans en los tratamientos médicos que pueden requerir deben ser reconocidos como sujetos activos, con capacidad para decidir por sí mismos, se trata de reivindicar la autonomía y la responsabilidad sobre sus propios cuerpos, de tomar la palabra para hablar de sus propias vidas, algo que hasta ahora habían hecho exclusivamente los médicos” (Missé y Planas, 2010:46).

Otro problema al que nos enfrentamos las personas Trans es que los especialistas entienden que los cambios corporales son imprescindibles para la configuración de la Transexualidad. Este modo de entender la realidad Trans, limita y oprime a muchas de nosotras, personas trans que quizá nuestra meta no tenga porqué pasar por ciertos cambios corporales, y por ello se nos niega la existencia tanto en el ámbito médico como el social, ya que los médicos entienden que el sufrimiento de las personas Trans viene dado por una “discordancia” entre cuerpo y mente, es decir, engloban la realidad Trans en una única Teoría hegemónica y válida, la del “Cuerpo equivocado”, y la solución al sufrimiento pasa por la “reasignación de sexo” mediante los cambios físicos totales, porque un hombre con vagina o una mujer con pene no serían, según el pensamiento heterocentrado, ni hombres ni mujeres. Por lo tanto, las personas trans tenemos que desear el cuerpo contrario (siguiendo con la lógica heterocentrada) y además reproducir el género normativo, pues si no es así, no son lo que dicen ser.

Desde el movimiento por la despatologización y la lucha del colectivo trans también se cuestiona esta idea de imponer los géneros normativos a las personas trans para poder

pertenecer a la sociedad heterocentrada. Hoy en día se lucha por la despatologización en los términos anunciados anteriormente, y luchando para que la sanidad siga garantizando los tratamientos apelando, no al paradigma de la enfermedad, sino al de los derechos humanos, pues el género es un derecho humano. Reivindicamos también una sanidad que tenga conocimientos sobre la realidad trans, en todos sus ámbitos, de una forma más abierta y separada de la forma tradicional de concebir lo trans.

La lucha por la despatologización y las reivindicaciones de un nuevo modelo de salud a las personas trans aquí en Cataluña han dado sus frutos. Tenemos un servicio de atención a la salud de las personas trans, que está dentro de la sanidad pública, con un modelo despatologizador y que entiende la diversidad humana y de identidades, y que pone en el centro las necesidades de las personas trans, entendiendo que cada recorrido de cada persona es único y no hay una única manera de ser trans. Este es, el servicio *Trànsit*, del cual formo parte. Por ello, cuando hablaba de los motivos de este trabajo era importante la parte profesional.

3.2. Corporalidad animal:

“Lo que busco en este ensayo es justamente cuestionar la lógica que nos separa de los demás animales y los sitúa en un lugar de subordinación, de prioridad secundaria. Quiero invertir esa misma lógica que llevaba antaño a los movimientos revolucionarios a sostener que la lucha de las mujeres era una lucha secundaria, que debía esperar a la llegada de la sociedad soñada. No hay luchas primarias o secundarias, hay apuestas ético-políticas enmarcadas en contextos complejos y en dimensiones espacio-temporales limitadas. Pero la guerra es la guerra y hay cuerpos que siguen sufriendo, independientemente de su especie.” (Fernández, 2018:11).

“no es una cuestión entre otras, por supuesto. Si la considero decisiva, como se dice, desde hace mucho tiempo, en sí misma y por su valor estratégico, es porque, difícil y enigmática en sí misma, representa también el límite sobre el cual se suscitan todas las grandes cuestiones y todos los conceptos destinados a delimitar lo propio del hombre” (Derrida, 2009:73).

En este apartado, antes de nada, me gustaría seguir dos *genealogías* trazadas por dos autoras que nos pueden ayudar a *situar* la cuestión de la *animalidad* y del cuerpo animal: Jaques Derrida y Laura Fernández.

Empezando por el autor argelino en su obra *El animal que luego estoy si(gui)endo* reflexiona acerca de la “cuestión-de-la-animalidad” Éste tema, el de la animalidad, además, se podría decir que ocupa un papel central en su pensamiento, puesto que es donde convergen muchas o todas las cuestiones que se plantea a lo largo de sus obras tales como el otro, el singular, la *différance*, la huella, etc. Por motivos de espacio no podré adentrarme en cada una de las cuestiones tratadas por el autor, pero si intentaré explicar aquellas que me parezcan imprescindibles para una comprensión lo más amplia posible del asunto.

Además, esta cuestión refleja bien la tarea filosófica emprendida por Derrida de agitación, esto es, de hacer temblar, desencajar, de-sedimentar, deconstruir los cimientos de la tradición del pensamiento filosófico occidental. A través del diálogo con esta tradición, y en concreto con algunos de los filósofos más representativos desde Descartes hasta Lacan, pasando por Heidegger y Levinás, Derrida irá desquebrajando sus (los de “ellos” más adelante explicaremos el porqué de ésta expresión) discursos acerca de “el Animal” para acabar reelaborando nuevas formas de lecturas sobre este tema. Para no adelantar acontecimientos, vayamos por partes.

3.2.1. Si(gui)endo (a) Derrida:

3.2.1.1. De la herencia común

Hace unos instantes he hecho referencia a una tradición filosófica con la cual Derrida dialogará a lo largo de sus obras. Y es que, para el autor, a lo largo de esta tradición, encontramos una manera común de pensar y entender *el-al* animal, una tradición que si bien no es homogénea, ya que es evidente que cada filósofo tiene su manera de pensar y sería casi un insulto colocarlos a todos en el mismo saco y no resaltar sus diferencias (algo primordial en Derrida, el juego de la diferencia¹²), sí que podríamos decir que es una tradición hegemónica. Hay en el pensamiento occidental una herencia común que lo atraviesa generando así una especie de familia filosófica en torno a la cuestión de “el Animal”, un singular general como dice el argelino (algo a lo que volveremos más adelante). Y esta herencia común es pensar que entre “el Hombre” y “el Animal”¹³ existe una frontera, una única frontera, indivisible, inquebrantable, un límite que nos separa en dos categorías sin conexión aparente, pero que nos ayuda a constituirnos como sujetos, a decir lo que es “lo propio del Hombre” y de lo que “el Animal” carece, una carencia que, como veremos, justificará la violencia cometida. Pero, ¿Cuál es esta carencia, o “lo propio del Hombre” que Derrida denuncia tanto? Sin duda el *logos*, la razón, el habla, el pensamiento, y un sin fin de categorías estrechamente ligadas a estas como serían la capacidad de respuesta, la mirada, la vergüenza, la huella, el yo, el fingimiento, etc. Todas ellas son categorías que nos replantaremos a través de los textos derridianos.

¹² No es una falta ortográfica, utilizamos la “z” para trasladar a nuestro lenguaje el juego que hace Derrida con esta palabra en francés (*différence/différance*). También se utiliza en castellano el término “diferancia”, dependiendo la traducción que escojamos. Personalmente, nos gusta más la terminología “diferenzia” acogida por José Martín Arancibia (al traducir *La diseminación*) ya que creemos que refleja mejor el juego derridiano.

¹³ Entrecomillaré estas palabras, y quizá otras, para remarcar algunas connotaciones, en este caso hablo del hombre con toda la carga de género que conlleva, y hablamos de “el animal” en singular para remarcar una de las cuestiones que se intentan abordar en este trabajo, unas palabras escritas en singular que engloban a un general.

Esta frontera que nos separa a “nosotros, el Hombre, lo racional” de “aquellos, el Animal, lo irracional” no existe en tanto que única, sino lo que hay es una multiplicidad de fronteras y/o límites “Todo lo que diré no consistirá en absoluto en borrar el límite sino en multiplicar sus figuras” (Derrida, 2008:46). No se trata de romper con esta frontera, sino de multiplicarla, tampoco de trazar una continuidad entre aquello que denominamos los animales con “los hombres” puesto que sería abandonar la cuestión de la diferencia. En palabras de Derrida:

“No me aventuraré ni por un solo instante a impugnar esta tesis ni semejante ruptura ni semejante abismo entre ese “yo-nosotros” y lo que *denominamos* los animales. [...] ignorar esta ruptura, incluso este abismo, eso sería, en primer lugar, cegarse ante tantas evidencias contrarias; y en lo que modestamente me concierne a mí, sería olvidar todos los signos que he podido dar, incansablemente, de mi atención a la diferencia, a las diferencias, a las heterogeneidades y a las rupturas abisales antes que a lo homogéneo y a lo continuo. Por lo tanto, no he creído nunca en ninguna continuidad homogénea entre lo que *se llama* el hombre y lo que *él* denomina al animal.” (Derrida, 2008:46).

Antes de proseguir, quiero anotar varias cuestiones que surgen en este fragmento que nos pueden ser de utilidad para su mayor comprensión, esto es, en primer lugar hay que atender a la cursiva de la palabra “denominamos”, esto se debe a que Derrida está haciendo un uso específico y queriendo remarcar que hemos sido *nosotros* quien les hemos nombrado, ya se encuentran referencias a ello en el Génesis y en los textos sagrados, de los cuales Derrida hace un estudio y de los que no tenemos tiempo de expresar aquí¹⁴. En segundo lugar, remarcar “la diferencia, las diferencias”, pues para nuestro autor argelino no hay una única diferencia, sino que la diferencia se encuentra ya en la propia diferencia, por resumirlo en una frase conocida para aquellos que se

¹⁴ Para más información véase Jaques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*,

hayan adentrado en conocer a Derrida, y para aquellos que no, les puede ser útil “Cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro” (Derrida, 2006 a:94) aunque parezca de entrada una tautología, a lo que viene a referirse es al hecho de que cualquier cosa en el transcurso del tiempo es ya otra cosa, incluso una misma. O dicho de otro modo, la cuestión de la “diferenzia” es aquella que muestra la imposibilidad del conocimiento a nivel ontológico. Siendo necesario un contexto para otorgar sentido, tal y como se pone de manifiesto en el análisis del signo que se sigue de Saussure, Derrida manifiesta la necesidad de considerar la iteración, esto es, la diferencia en la repetición. La *différance*, pues, evoca un ser diferente, como no igual, así como un diferir temporal, poniendo de relieve la no-identidad consigo.¹⁵

Una cita que unifica todo lo expuesto ahora y que sirve a modo de introducción de otra cuestión que me gustaría plantear “Pero a pesar, a través y más allá de todas sus discrepancias, los filósofos, siempre, *todos* los filósofos han considerado que este límite era uno e indivisible; y que del otro lado de este límite había un inmenso grupo, un solo conjunto fundamentalmente homogéneo que se tenía el derecho, el derecho teórico o filosófico, de distinguir o de oponer; a saber, el del Animal en general, el del Animal en singular general” (Derrida, 2008:58)

Por lo tanto, y retomando el hilo que andaba siguiendo, para el padre de la deconstrucción, como se le suele llamar, no existe “El Hombre” *versus* “El animal”, no existe esa única frontera indivisible e inquebrantable, sino la multiplicidad de ellas.

Ahora bien, y recogiendo uno de los cabos sueltos a los que he hecho alusión unas líneas más atrás. Se emplea el término “El animal” para describir a todo un colectivo, como si en ésta palabra en singular cupiese todo el general que conlleva, como si se

¹⁵ Para más información véase Jaques Derrida *La escritura y la diferencia y Márgenes de la filosofía*

pudiera agrupar a toda una variedad de especies bajo un mismo mote, dejando excluidas todas las diferencias abismales que existen entre especies para encerrarlas en un único término singular general como lo es “El Animal”:

“En ese concepto que sirve para todo, en el vasto campo del animal, en el singular general, en la estricta clausura de este artículo definido (“el Animal” y no “unos animales”) estarían encerrados [...] *todos los seres vivos* que el hombre no reconocería como a sus semejantes, sus prójimos o sus hermanos. Y eso a pesar de los espacios infinitos que separan al lagarto del perro” (Derrida, 2008:50)

Ante esta falta de rigor en el lenguaje, Derrida acogerá el término *animote*, que literalmente significaría animal-palabra, para remarcar precisamente esto, que no es más que una palabra, y además, como es tan característico del autor, no sólo lo acoge por esta acepción del *grafema*, sino que al pronunciarlo en francés suena igual que el plural *animaux*, es decir animales. Es el juego derridiano entre la *foné* y el *grafema*, entre la palabra hablada o el habla y la escritura. Esto me da lugar a abrir un nuevo tema, la denuncia constante por parte de Derrida de lo que él denomina el *logofonocentrismo*, que luego incorporará más rasgos y acogerá también otra forma de este término que será *falogocentrismo* y también *carnofalogocentrismo*.

3.2.1.2. Del logofonocentrismo

Siguiendo lo que escribía acerca de “lo propio del hombre, esto vendría a representar el *logofonocentrismo*, dicho a groso modo sería el privilegio de la razón, del habla, de la voz, del pensamiento en detrimento de la escritura. Él acuña este término cuando habla de la metafísica de la presencia, la cual, para Derrida, debemos dejarla a un lado para pasar a una metafísica de la no-presencia. Este privilegio de la razón es un síntoma claro de esta metafísica que se ha dado a lo largo de la historia occidental del pensamiento,

una identificación inmediata entre *logos* y *foné*.¹⁶ No entraré en detalles respecto a esto, ya que no es el tema en cuestión, pero en esto hay algo que si me interesa decir sobre el asunto de la animalidad. Esto es, esta supremacía de la razón, del *logos*, del habla, del pensamiento y con todas las categorías que ello arrastra, ha sido la forma de colocar a los animales en una posición inferior e instaurar a “los hombres” por encima, puesto que los animales carecen de ello. Tal es así, que toda la tradición filosófica ha hablado en estos términos, “lo propio del Hombre” es la razón y los animales están privados de ella. Derrida pondrá en entre dicho este “lo propio del Hombre” y se preguntará con qué derecho “los hombres” se atribuyen a sí mismos estos rasgos que les vetan a los animales y que también se atribuyen el derecho de negarles a aquellos esta capacidad. Pero como en toda filosofía derridiana, no se trata de invertir los términos y otorgarles razón a los animales, se trata de reelaborar todas las cuestiones que envuelven el tema. Ya no se trata de una simple oposición entre “el Hombre” y “el Animal” o lo que viene a ser similar cultura y naturaleza, hay que romper esta barrera, este límite, esta frontera y multiplicarla, atender a la multiplicidad de las diferencias, ya no sólo entre “el Hombre” y “el Animal”, sino entre los mismos “hombres” y los mismos “animales”, dejar de acuñar estos nombres para pasar a hablar del singular y del otro, categorías que se extienden a todo ser viviente.¹⁷ Esta supremacía ha servido también para infravalorar muchas de las características animales como el oído, el olfato o la mirada. Para la tradición filosófica occidental el animal puede oír o escuchar pero no comprender, igual pasa con la mirada, los animales pueden mirar, observar, acechar, pero nunca de la misma manera que lo hacen “los hombres”, unos “hombres” que se han erguido con lo cual pueden ver de un modo superior, reflejando así ese estatus elevado de “el Hombre”.

¹⁶ Para más información véase Jaques Derrida, *De la gramatología y Márgenes de la filosofía*

¹⁷ Para más información véase Jaques Derrida *Dar la muerte*.

Esta mirada que tiene “el Hombre” hace imposible una reciprocidad entre éstos y los animales. Como nos dice Derrida:

“Estarían, en primer lugar, los textos firmados por gente que, sin duda, ha visto, observado, analizado, reflexionado al animal pero nunca se ha *visto vista* por el animal; gente que nunca se ha cruzado con la mirada del animal posada sobre ellos (por no hablar siquiera de su *desnudez*); aunque se hayan visto vistos un día, furtivamente, por el animal, no lo han tenido en absoluto en cuenta (temática, teórica y filosóficamente); no han podido o querido extraer ninguna consecuencia sistemática del hecho de que un animal pudiese, mirándoles a la cara, verlos, vestidos o desnudos y, en resumen, sin una palabra *dirigirse a ellos*, no han tenido en absoluto en cuenta el hecho de que lo que denominan “animal” podría *mirarlos y dirigirse* a ellos desde allá, desde un origen radicalmente distinto. [...] La experiencia del animal que ve, del animal que los mira, no la han tenido en cuenta en la arquitectónica teórica o filosófica de sus discursos. La han negado, en resumidas cuentas, tanto como la han desconocido.” (Derrida, 2008:29).

Habría que preguntarse si realmente el animal, el otro, nos mira y preguntarnos sobre todo, a quién afecta el *efecto visera*¹⁸ del que el argelino (Derrida, 2012:21) nos habla ya que ¿no somos realmente nosotros, la especie humana, la que ignoramos la mirada del “Animal”?

Hemos hablado del olfato, el oído y la mirada, pero estas características no son las únicas que el discurso tradicional filosófico ha negado a los animales. También hay otras, como la capacidad de auto-conciencia o auto-identificación, de reconocerse como un “yo”, muy ligado a la capacidad de lenguaje, pensamiento y, por lo tanto, de *logos*. Esta privación, una vez más, para Derrida no será tan clara, y nos dirá que:

¹⁸ Derrida denomina efecto visera a quien no ve a quien nos mira.

“¿dónde comienza el espejo y la imagen refleja, es decir, asimismo la identificación de su propio semejante? ¿No se puede hablar de una experiencia ya especular desde el momento en que un gato reconoce a un gato y empieza a saber si no a decirse, en resumidas cuentas, que “un gato es un gato”? ¿No comienza asimismo el efecto espejo allí donde un ser vivo, cualquiera que sea, identifica como su prójimo o su semejante a otro ser vivo de su especie?” (Derrida, 2008:76) ¿No es ya una forma de conciencia el reconocer a otro de una misma especie?

Otras cuestiones que se plantea, sobre todo aparecen en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, son el tema del pudor y la vergüenza, la huella y el fingimiento, y la respuesta . Todas serán puestas en entredichas. Reflexionará sobre la concepción que se tenía de estas categorías, deconstruyéndolas, tal y como es característico en él, haciendo que no sean categorías tan sencillas como se había pensado hasta ahora.

¿Pueden los animales sentir vergüenza de su desnudez o pudor o es un sentimiento exclusivo del ser humano a partir de la caída, es decir, la expulsión del paraíso? Para Derrida, los animales no son ajenos a la desnudez y al pudor, puesto que la vergüenza no se reduce sólo al esconder los genitales. Para Derrida el sentimiento de vergüenza y de pudor, incluso de culpa, va más allá. Ciertos animales cuando están mayores y saben que ha llegado su hora, o están enfermos, deciden apartarse del grupo para morir. ¿Y qué decir cuando un animal baja su cola o la esconde entre sus patas? ¿Esto no podría ser ya un signo de cierta vergüenza, cierto pudor o cierta culpabilidad?

Tampoco el animal es capaz de lenguaje, al menos en el sentido humano, y por tanto, incapaz de emitir respuesta, de engañar, de mentir, de fingir, en definitiva, de borrar su huella “mantiene a “el animal” en el primer grado del fingimiento (fingimiento sin fingimiento de fingimiento) o, a lo que aquí viene a ser lo mismo, en el primer grado de

la huella: poder trazar, de batir, de rastrear pero no de des-pistar la batida ni de *borrar* su huella” (Derrida, 2008:154) O como diría Lacan “ser sujeto de significante”, algo que nuestro autor se preguntará por el significa de esto y que acabará concluyendo unas páginas más adelante:

“Parece difícil, en primer lugar, identificar o determinar un límite, es decir, un umbral indivisible entre fingimiento y fingimiento de fingimiento. Por lo demás, suponiendo incluso que dicho límite fuese conceptualmente accesible, cosa que no creo, quedaría por saber en nombre de qué saber o de qué testimonio (y un saber no es un testimonio) se puede declarar tranquilamente que el *animal en general* es incapaz de fingir fingimiento. [...] El estatus de la afirmación que niega al animal el fingimiento del fingimiento posee una forma sencillamente dogmática.” (Derrida, 2008:159)

Por tanto, la barrera entre el fingir y la capacidad de fingir que finges no es tan clara y sencilla como habían planteado los filósofos para Derrida y con la problemática que acaba de introducir, tampoco parece tan evidente la única frontera que nos separa con “el Animal”, tarea emprendida por Derrida.

Lo mismo pasa con la categoría de la respuesta. Derrida no ve tan clara esa diferenciación entre reacción (atribuida a los animales) y respuesta (atribuida a “los hombres”) que tantas veces ha repetido la tradición. Un animal que es incapaz de responder, pero ¿Qué es responder?, es una pregunta que atraviesa toda su obra *El animal que luego estoy si(gui)endo*, a la cual incluso le dedica un capítulo entero. Todos los filósofos de la tradición del pensamiento han afirmado esto mismo, que el animal es incapaz de responder o de respuesta, ¿Y que es responder para Derrida? La respuesta tiene que ver con la responsabilidad y el deber, y la responsabilidad sólo viene dada

cuando tenemos que enfrentarnos a una experiencia de la *indecibilidad*, es decir, a una contradicción. En palabras de Peretti:

“cualquier decisión y cualquier responsabilidad que los hombres asumen en función de unas normas y de unos deberes no serán, a su vez, más que el desarrollo o despliegue previsto y calculado de un programa, es decir, de una reacción programada. Sólo cuando nos encontramos ante una aporía, ante dos imperativos contradictorios, ante lo que Derrida denomina la experiencia de la indecidibilidad, esto es, sólo cuando nos resulta imposible guiarnos por unas normas, unos criterios o deberes para decidir, se podrá hablar de respuesta.” (Peretti, 2008:35).

Todas estas categorías que Derrida se plantea y reelabora, son rasgos del *logofonocentrismo*, son rasgos de esta supremacía de la razón que los “hombres” se han otorgado a darse y privado al animal de ella. Que luego pasará a denunciar también como *falogocentrismo*, el privilegio que han tenido los hombres a lo largo de la historia, la supremacía de los hombres con respecto a las mujeres y a los animales, por supuesto. Pero también añadirá algo más a esta segunda acepción del primer término, esto es, el *carnofalogocentrismo*, una denuncia al sistema sacrificial que subyace a las estructuras, “cierta conexión entre el consumo de carne animal y la apropiación y asimilación del otro por el otro” (Peretti, 2008:44).

3.3.Hacia mundos más animales

Por su parte, los planteamientos hechos por Laura Fernández, encuentro que muchas de las cuestiones abordadas por Derrida están intrínsecas en su trabajo. Si bien el planteamiento derridiano es de un carácter mucho más filosófico, el planteamiento de la autora, aunque es filosófico, se remarca más la interseccionalidad que en el del argelino, conectándolo, así, con otros planteamientos teóricos de otras disciplinas y movimientos

sociales. Jaques Derrida nos permite *situar el conocimiento* de una forma global, abstracta y ver cómo se ha construido filosóficamente al “Hombre” y al “animal”. Por su parte, la obra de Laura Fernández nos permite *sitarlo-allí-en-un-lugar-concreto*, conectándolo con las diferentes opresiones que radican para ella en el binarismo (machismo, racismo, heteronormatividad, cisnormatividad, etc.) y anclándolas en el cuerpo:

“Mi interés, por el contrario, es ontológico: desvelar las raíces sobre las que se asienta la construcción de unos sujetos, unos cuerpos (y con ello unas epistemologías y cosmovisiones) como válidos a partir de la contraposición de quienes no son merecedores de tal estatus. [...] Considero que situar como eje las corporalidades violentas para preguntarme por las causas del lugar (físico y moral) que ocupan, así como los puntos en común en la construcción de la otredad que las subalterna y legitima su opresión, es una oportunidad para plantear nuevas preguntas y posibles respuestas que aporten teóricamente e incidan en la transformación radical del estatus moral atribuido a los demás animales y a otras corporalidades históricamente oprimidas.” (Fernández, 2018:14).

El planteamiento binario del que habla la autora, y del que he expuesto arriba algunas consideraciones, “[...] construye Un-mundo en base a categorías dicotómicas, de las cuales una queda privilegiada sobre otra, sin entender la escala de grises en un planteamiento blanco/negro.” (Fernández, 2018:21) y “estructuran el mundo y nuestra forma de percibirlo son funcionales a sistemas de poder y jerarquización de los cuerpos.” (Fernández, 2018:22). Además, y cruzándolo con el planteamiento que nos brinda Derrida “Dichas dicotomías invisibilizan la posibilidad de estructurar el mundo desde otro lugar no binario y también niegan los espectros existentes entre ambas categorías (humano/animal, hombre/mujer, blanco/racializado, Occidente/Oriente, razón/emoción,

cultura/naturaleza, etc.). Todas estas categorías dicotómicas están cargadas de poder e interrelacionadas.” (Fernández, 2018:22).

Otro de los puntos que nuestra autora trata, y que me es de utilidad para el desarrollo de este trabajo, es, que al igual que Derrida, se cuestiona la frontera entre lo “Animal” y lo “Humano” y ve la construcción de dichas categorías, de igual forma que entre Hombre/Mujer, como responden a una estructura cis-hetero-patriarcal que presenta las categorías de hombre y mujer de forma naturalizada y universal, obviando lo social y culturalmente que hay de construidas en ellas y sin atender a las diferentes identidades. Para ella, lo que nos diferencia a animales humanos y animales no humanos, a personas cis a personas trans, a personas heterosexuales, a personas no heterosexuales, a personas blancas, a personas no blancas, etc. Más allá de nuestros cuerpos, es también la posición que habitamos las personas que nos salimos de la norma situándonos en la *otredad*, porque el *cistema* no está para nuestras corporalidades. (Fernández, 2018:30-31). La trayectoria de nuestro pensamiento (el occidental) ha puesto en un privilegio a los hombres, cis, blancos, heteros de clase media-alta, “funcionales”, y al resto nos ha ido colocando bajo diferentes capas de opresión. Los animales y las personas trans, entre otras, hemos sido marginales, borradas, invisibilizadas bajo la cis-normatividad y el especismo¹⁹.

Otra cuestión abordada por la autora es la del hecho de que situar en la *otredad* a unos sujetos negándoles sus cuerpos, está directamente relacionado con la negación de su humanidad, y por tanto, el acceso de estos sujetos a la humanidad des-articula la propia noción de humanidad, la re-configura , haciéndonos reflexionar acerca de los límites de

¹⁹ “sistema de dominación especista como la maquinaria estructural que se extiende a los ámbitos económico, político, social, cultural y moral que articula toda una serie de ideologías y prácticas violentas hacia los animales no humanos.” (Fernández, 2018, pp. 40). La misma explicación podría darse para explicar la cis-normatividad.

la humanidad, de lo humano, de qué es aquello propiamente humano. El concepto de humanidad se pone a disputa, se pone en juego. La humanidad está en juego.

“Las *corporalidades otras* hemos luchado y luchamos por la justicia social, el respeto y aceptación de nuestros cuerpos y deseos descentrados del sujeto hegemónico, enfocando a menudo esta lucha desde la pretensión de acceso a los privilegios negados a nuestros cuerpos. De alguna forma, las demandas de los movimientos por los derechos de las mujeres, de las personas trans, las no heterosexuales, las personas racializadas, las diversas funcionales, etc., buscan acceder a la humanidad negada, demanda que es de por sí una ruptura con el concepto de humanidad que maneja este sistema capitalista global, que explica el mundo a través de la ya expuesta ontología binaria.” (Fernández, 2018:44).

Incorporar lo trans al paradigma teórico de nuestra sociedad, sobre todo del sistema sexo-género binario, como a los animales, significa una re-conceptualización de los mismo términos en los que se articula la humanidad (“El Hombre”), de la dignidad, del ser concebidos y reconocidos como sujetos. Cómo el (re)pensar a estos (no) sujetos, desarticula y de-construye los cimientos sobre los que se ha asentado las bases del fundamento de lo qué es la humanidad, sobre todo, entendida desde el pensamiento occidental, que es el me-nos atraviesa. Pero de ello, seguiré hablando más adelante.

4. Encuentros corporales

Tras este *situarnos* en éste lugar, a través de estas genealogías que me han servido para *ubicarme/nos* en la cuestión que quiero abordar: el encuentro entre las corporalidades trans y los cuerpos animales. Pero para ello, era necesario a mi parecer tener unos

marcos teóricos y unos referentes para tratar la cuestión. En este apartado voy a tejer puentes, lazos, conexiones, encuentros, diálogos, hilos que se entrecruzan entre ambos discursos y ambas posiciones de *estar-en-el-mundo*. ¿Qué tienen en común, pues, estas dos realidades que tan dispares parecen a primera vista, pero que a medida que he ido reflexionando, he ido viendo lugares comunes?

4.1 De la otredad y la (des)humanidad

Quizá, la primera cuestión que más aparece a la *vista*, de más fácil asociación y que posiblemente ya haya quedado *fijada* en el apartado anterior, es el *lugar* que ocupamos las personas trans y los animales *en-el-mundo*. Esto es, la otredad. Un *estar-en-el-mundo* como un otro. Una otredad que relega a los individuos, a los sujetos a un lugar otro, a un (a)fuera, a los márgenes, a la frontera, todos en un mismo saco, a *un-lugar-común* (la otredad). Pero la(s) realidad(es) es que no hay un todo homogéneo ni en el (a)dentro ni en el (a)fuera, sino que hay diferencias entre los sujetos. La singularidad, ha quedado borrada, invisibilizada, desdibujada, cuando en realidad, es importante tenerla presente, es por ello que podríamos hablar de *singulares*²⁰. Dicho esto, remarcada la *diferenzia* y dejándola apuntada, mi propuesta es ver cómo afecta ese lugar otro al que hemos sido arrojados y que se nos ha entendido de(s)de una cierta manera sin atender a nuestras *diferenzias*.

Así pues, este ser relegado a la otredad tiene como consecuencia también, la negación de ser un sujeto pleno o incluso de ser sujeto, de estar dentro de la dignidad humana. Ser reconocida como parte de la humanidad de forma plena tiene que ver con ser un determinado tipo de sujeto, el sujeto hegemónico que toma el androcentrismo, el antropocentrismo, el eurocentrismo, como centro, y que siguiendo la lógica podríamos

²⁰ Derrida recoge el término de singular para remarcar la diferencia irreductible de cada sujeto. Ya no es algo individual, sino que es singular, único, irremplazable.

llegar a hablar también de *ciscenstrismo*, es decir, poner en el centro del pensamiento y de la epistemología a las personas cisgénero como medida de todas las cosas. El mundo está construido en base a la realidad de las personas cisgénero, es decir, por y para las personas cisgénero. Un ejemplo de ello son los baños, “pensados primero como espacios de gestión de la basura corporal en los espacios urbanos, van a convertirse progresivamente en cabinas de vigilancia del género.” (Preciado, 2013). Lugar que se torna complicado y en muchas ocasiones violento para las personas trans o disidentes de la norma. Los baños están divididos, primeramente por género, y en función del género hay unos tipos u otros utensilios. Me refiero a los urinarios que suele haber en el lavabo de “tíos”, urinarios que si no tienes pene, son de difícil uso. No todos los hombres tienen pene ni todas las personas con pene son hombres. Los baños son auténticos dispositivos o tecnologías del género, que no se preocupan por las necesidades corporales, sino por vigilar y controlar los espacios en función del sexo-género (Preciado, 2013).

Bien, esta negación del ser sujeto pleno, tiene unas consecuencias ontológicas, epistemológicas, discursivas, sociales, culturales, psicológicas, políticas, etc. Que nos hacen recibir unas violencias, que se *encarnan* en nuestros cuerpos, prominentes de un sistema binario que oprime a las diferentes corporalidades, pero no de forma aislada, sino que dichas opresiones están co-relacionadas. Ser las otras, nos hace ser menos humanas, menos dignas de la humanidad, de sus derechos y consideraciones. Por ejemplo, en la lengua inglesa, el pronombre “it” se utiliza para designar animales y cosas, pero también se ha utilizado para tratar y nombrar a las personas trans. El hecho de que se haya utilizado este pronombre, despersonifica al sujeto, deja de considerarlo persona, y por tanto, humano, para considerarlo otra cosa inferior, sin dignidad humana, relegarlo a la otredad, a lo inhumano, poniéndolo al mismo nivel que la consideración

que se tiene en esta sociedad a los animales.²¹ (Hayward y Weinstein, 2015). El hecho de que se haya utilizado el pronombre “it” tanto para animales como para las personas trans, ya denota una conexión entre ambas realidades, una conexión ontológica/epistemológica que tiene consecuencias directas en la práctica, la política y la vida. Por otro lado, en el habla española o en el contexto español se hace mucho hincapié en que delante de “trans” aparezca la palabra persona, para remarcar la humanidad de las personas trans, y no hablar de una trans. De igual forma que en los movimientos anti-especistas y estudios animales, se utilizan los términos “animales humanos y no humanos” para otorgarles una dimensión política, digna. Pensar lo trans y lo animal como sujetos políticos y enmarcados en la ética, en los derechos dentro de lo que entendemos por humanidad, requiere una re-configuración de la misma noción de humanidad y de sujeto, pues es pensar lo humano y al sujeto desde otro lugar que no sea “lo racional”. Es el juego de la des-articulación, desarticular para volver a articular y volver a desarticular, para volver a articular, y así sucesivamente. Y en ese movimiento, en esa diseminación, en esa desfragmentación, en esas rupturas ontológicas de los procesos de desplazamiento, de descentramiento, en esa nueva re-articulación, es donde, a mi parecer, hay que poner el foco, la atención, la *mirada* y preguntarnos ¿Hacia dónde vamos? ¿Qué sujetos podemos estar excluyendo? ¿Qué procesos de des-articulación y re-organización se están produciendo? ¿Qué lógicas se están erigiendo? Los movimientos son necesarios, las desarticulaciones son necesarias, pero también es necesario atender que en el desplazamiento habrá un emplazamiento. ¿Hacia dónde nos están llevando los nuevos discursos y políticas de lo trans? ¿Hacia dónde nos están llevando los nuevos discursos animalistas? ¿Dónde estamos poniendo el foco y que discursos estamos legitimando? Es por ello que no se debe olvidar la interseccionalidad

²¹ No estoy aquí hablando de las personas que puedan decidir usar dicho pronombre, hablo de como el pronombre “it” se ha utilizado para despersonificar a las personas trans usándolo de forma despectiva.

y las diferentes formas de opresión. En el movimiento animalista podemos ver campañas publicitarias que no se han trabajado, por ejemplo, el sexismo. Campañas de PETA dónde el cuerpo de consumo es el cuerpo de la mujer (véase Anexo 1), o en discursos de lo trans que recaen en un esencialismo biológico sin atender a la parte socio-cultural de la construcción de la subjetividad y la identidad.

4.2. De la separación del cuerpo y la mente

“La psicóloga, escritora y activista fundadora del VINE Sanctuary, patrice jones (2005b) argumenta que vivimos en una cultura del trauma y que la violencia que la sustenta se basa en la desconexión: estamos desconectados de nuestros propios cuerpos y de los cuerpos de otras: “En el corazón del problema está la alienación, la separación y la disociación. El distanciamiento es a la vez causa y consecuencia del problema. Estamos desconectadas de la tierra, de otros animales, entre nosotros y con nosotras mismas. Esas desconexiones nos permiten hacer cosas terribles a la tierra, los otros animales, entre nosotras y a nosotras mismas. Hacer esas cosas terribles aumenta el distanciamiento. Y el círculo de violación y separación continúa”. (Fernández, 2018:57).

Esta cita, me permite retomar alguna de las cuestiones que he dejado apuntadas con anterioridad. En nuestra historia el cuerpo y la mente han sido dos cosas radicalmente opuestas y separadas la una de la otra: cuerpo versus mente. La filosofía de Descartes introdujo la noción del cuerpo como máquina y les otorgó a los animales ser cuerpos sin mente, ser un cuerpo-máquina, separándolos así de la mente y el cuerpo, relegándolos a la otredad inferior, porque la otredad es siempre inferior en la lógica occidental. Esa lógica de la separación entre cuerpo y mente, es una lógica que en algunos discursos para explicar la realidad trans se utiliza. La idea del “cuerpo equivocado” es una idea

dónde, primeramente se está poniendo al cuerpo en el lugar del error ¿Qué impacto tiene este discurso en la autoestima de una persona? ¿Cómo un sujeto puede construirse pensándose como un error, como una equivocación? No voy a entrar en esta cuestión, pero creo que es importante que nos hagamos la pregunta cuando hablamos en estos términos, es más, ¿El cuerpo puede equivocarse? En segundo lugar, decir que una persona trans ha nacido en el cuerpo equivocado y que la identidad de género no está en el cuerpo sino en la mente, tiene que ver con esta lógica de la separación entre mente y cuerpo, donde el cuerpo siempre queda relegado a un segundo plano, a la inferioridad, al error, a aquello que ha de ser borrado, a aquello que ha de ser eliminado, cambiado, y me preocupa esta desconexión entre cuerpo y mente. Y no hablo de las opciones personales de cada cuál sobre su cuerpo, yo mismo he modificado mi cuerpo, de hecho todas modificamos nuestros cuerpos en función muchas veces de unos criterios de género (corte de pelo, vestimenta, depilación, etc.). Hablo del discurso que ha construido a lo trans como un sujeto separado, dissociado de sí mismo, y que esa experiencia se *encarna* en las personas trans, en sus cuerpos, en nuestros cuerpos. En una sociedad dónde el cuerpo marca la identidad de género de un sujeto en función de unos genitales, el cuerpo es el género, y si el cuerpo es el género, si *quiero-siento-soy* otro género parece lógico *querer-tener-habitar* otro cuerpo. Son las reglas del juego del sistema sexo-género binario. Pero me gustaría salir de esa lógica de la separación, y ver un poco más allá, que el error no está en el cuerpo, sino en la marca o la lectura que se hace de los cuerpos en función de unas determinadas características. Coincido con Pol Galofré y Miquel Missé en que “ampliando el imaginario colectivo sobre la cuestión trans, también ampliamos los mapas mentales que las personas trans trazan para dibujar sus trayectorias vitales.” (Galofre y Missé, 2015:27). Pero dada nuestra sociedad, las modificaciones corporales suelen ser necesarias para poder habitar nuestros cuerpos, y

es importante atender a la materialidad del cuerpo, a las necesidades vitales de cada cuál para sobrevivir a esta sociedad, como diría Butler, los cuerpos importan (Butler, 2015). Pero a mi parecer, no hemos de caer en esa lógica de la separación entre cuerpo y mente, en la lógica del cuerpo equivocado, nuestro cuerpo es nuestro y nos pertenece y tenemos que poder decidir sobre ellos, y para *decidir* de forma más *libre* es necesario la ampliación de nuestro imaginario colectivo, que es posible habitar otras formas corporales. No hemos de perder de vista la vida vivible, ni la vida política. Hemos de poder situarnos entre poder habitar nuestros cuerpos que se han construido en una relación extraña y la actividad política, respetando y validando las opciones personales de cada cuál pero sin olvidar que debemos (re)construir nuestros discursos, unos discursos que han sido hechos por y para la *mirada* biomédica y psicológica y no desde la experiencia vital de las personas trans. “Plantear posibles rupturas con la ontología binaria hegemónica nos permite resituar como sujetos a *corporalidades otras* históricamente desplazadas de esta condición.” (Fernández, 2018:22).

El hecho de que se haya entendido el fenómeno trans a lo largo de nuestra historia, sobre todo desde el paradigma médico-psicológico, como algo intrínseco a la mente, algo que pasa dentro de la cabeza de la persona trans, intra-psíquico, personal, ha borrado el entorno, a la sociedad, a la cultura, de su propia explicación. Un acuartelamiento de lo trans en la mente que no nos deja ver las formas subyacentes a la construcción de la realidad de lo trans, ni otras formas posibles:

“Pensamos que cuantos más cuerpos sean posibles, habitables y deseables, menor será la necesidad radical de modificarlos que sienten muchas personas trans. Estas ideas siguen siendo hoy polémicas en muchos contextos porque hay quien sostiene que la transexualidad es algo intrínseco al ser humano y que nada en su entorno podrá modificar esa vivencia. Nosotros pensamos que, al contrario, la forma en la que nuestra

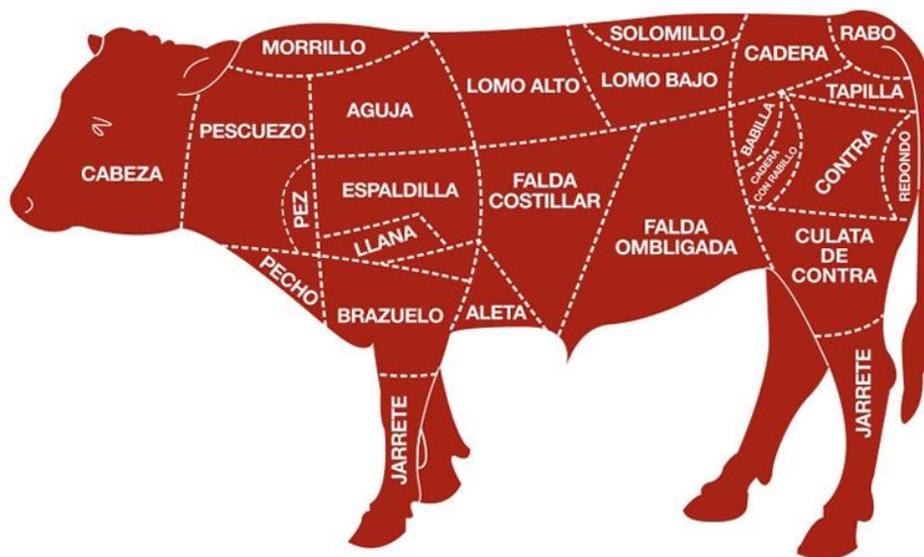
cultura entiende las diferencias entre hombres y mujeres, los roles y a la vez las desigualdades de género son elementos claves de la vivencia trans. Pensamos que si transformamos ese escenario, alternamos también la forma de vivir y pensar lo trans. Estamos comprometidos con la idea de reforzar la autoestima corporal de las personas trans; con la apuesta de dar visibilidad a referentes positivos trans como forma de mejorar la vivencia del cuerpo; así como la insistencia de que nuestros cuerpos nunca han estado equivocados, sino que es nuestra cultura la que sólo entiende de blancos y negros, e invisibiliza toda diversidad de género que las personas expresamos” (Galofré y Missé, 2015:27).

Algo similar ha pasado con los animales, al entenderlos como algo “natural” hemos invisibilizado como hemos construido su realidad, a qué lugar les hemos relegado, en cómo pensamos a los animales y a sus cuerpos. Unos cuerpos que nos *sirven*, que *utilizamos*, que no son fines en sí mismos, sino medios para conseguir alguna cosa en beneficio humano. Hemos entendido su realidad disociando su cuerpo de su mente, negándoles la capacidad de raciocinio, y por tanto, que son seres sin mente, puro cuerpo. Empezar a generar otra forma de entender sus cuerpos, de entender lo que son, ayudará a ver la realidad desde otro lugar, a ver las múltiples diferencias que hay entre los animales no humanos y entre los animales humanos, a ver que sus cuerpos, nuestros cuerpos, deben ser habitables y vivibles, que tenemos derecho a una vida y a un cuerpo.

Así pues, esta lógica que he denominado de la separación, ha explicado y sigue explicando la realidad de los sujetos trans y los sujetos animales. Somos sujetos disociados de nuestros cuerpos, cuerpos que no nos pertenecen, que no tenemos la capacidad de decisión sobre nuestros cuerpos, sobre nuestras vidas. “A la hora de estudiar el cuerpo, considero especialmente relevante esforzarme por recuperar las conexiones, los vínculos corporales que nos unen y a través de los cuales existe un

continuum de violencia corporal que afecta de forma diferenciada pero definitiva a las diversas corporalidades.” (Fernández, 2018:57).

4.3. De las modificaciones corporales y la desfragmentación de los cuerpos



Estas dos fotografías me ayudan a preparar el terreno de lo que aquí quiero exponer. Primero de todo, dejar apuntada una cuestión, que si bien no es motivo del trabajo, me parece oportuno mencionarla. En las fotos escogidas, no es casualidad que aparezca una vaca (desfragmentada) y el cuerpo de lo que asociamos a una mujer. En su libro La

política sexual de la carne, Carol J. Adams explora las relaciones existentes entre la explotación animal y la explotación del cuerpo de las mujeres, dónde la masculinidad hegemónica tiene un papel crucial entre estas dos conexiones, entre otras cuestiones. He querido escoger estas dos fotografías para mostrar y poner en evidencia estas cuestiones que plantea Adams en su libro, dos cuerpos desfragmentados o que van ser desfragmentados para el consumo, con más probabilidad, masculino. Además de que este libro ha sido uno de los motores que me ha llevado a explorar el tema que aquí estoy tratando.

Dicho esto, quiero hablar acerca de las modificaciones corporales, más concretamente, sobre el discurso que ha habido, y sigue habiendo, de cómo debe ser y hacer su transición una persona trans. Los protocolos que han regido la salud y la vida de las personas trans, marcaban unas pautas, unos caminos a seguir muy concretos en referencia al cuerpo: la transformación. Dado que el discurso era y es acerca de que vivimos en un cuerpo equivocado y por tanto, debe cambiarse y debemos querer cambiarlo. Esos cambios pasan, primeramente, por adecuarnos a la imagen social del género (vestimenta, peinado, actitud, etc.), para luego acceder a las hormonas (una vez te hayan dado el “diagnóstico”) para finalmente pasar por cirugía. Esta forma de entender la realidad trans, invisibiliza las vivencias diferenciales de las personas, hace una distinción entre aquellos sujetos legítimos (de ser trans) y aquellos que no, no atiende a las necesidades de cada persona, y por tanto, no hay una individualización del proceso, sino que se debe querer modificar todo para llegar a ser un “chico” o una “chica”. Esta obligatoriedad de modificar el cuerpo, es la que me gustaría cuestionar. No hay una única manera de ser trans y cada cuál debe poder *decidir* cuál es su camino, su trayectoria y recorrido en función de sus necesidades y proyecciones. Ni se trata de

modificar todo el cuerpo ni de no modificar nada del cuerpo, se trata de que cada cual pueda buscar su trayectoria. Coincido con Gerard Coll-Planas en qué:

“reproducir las categorías socialmente existentes nos permiten ser reconocid*s tanto por los demás como por un* mismo*(Butler, 2001b). Esta necesidad humana de una cierta estabilidad –social y psíquica- tiene que ser tenida en cuenta al cuestionar aspectos tan centrales por la propia subjetividad como son el género y la sexualidad. [...] Desde este punto de vista, las propuestas políticas que plantean transformar radicalmente el género y la sexualidad me parecen falaces si no incorporan un reconocimiento de nuestras fragilidades, de nuestras necesidades de reconocimiento, del peso de las estructuras sociales en la configuración de nuestra subjetividad, y de nuestro limitado –y por eso muy valioso- margen de actuación, de cambio.” (Coll-Planas, 2012:98).

Aclarado este punto, me gustaría empezar a entrar en la cuestión, esto es, reflexionar acerca del discurso de la obligatoriedad de la transformación corporal de las personas trans. Empezaré diciendo, y quizá suena fuerte, que es un discurso que mutila nuestros cuerpos. La única manera que tenemos de habitar el cuerpo es a partir de la desfragmentación del mismo, hormonas y bisturí. Nuestro imaginario colectivo proyecta una imagen del cuerpo trans desfragmentando, mutilado, separado, tanto a nivel físico (por la incisión de un bisturí) como a nivel simbólico (del yo, de la mente). Se nos presenta como única manera de vivir, de habitar nuestro cuerpo, de ser, a partir de la modificación corporal. Un ideal de cuerpo que pase por la normativización del cuerpo-género. Un discurso que entiende nuestro cuerpo a partir del error y por ello debe ser tratado para poder ser consumido por el sistema binario. Nuestros cuerpos son consumidos por lo simbólico y las miradas (ajenas y propias).

Si en el caso de las personas trans nuestros cuerpos son consumidos por una sociedad y sus miradas (de igual forma que el cuerpo de las mujeres cisgénero), en el caso de los animales, esta consumición de sus cuerpos se hace de forma literal. Se les hormona y se les desfragmenta para luego estar servidos en un plato. Un plato donde lo que vemos es comida y que no lo que han sido antes, seres que querían vivir y merecen vivir. Hormonas y bisturí o machete son procesos que vivimos las personas trans y los animales. Si bien quizá de forma muy diferente, a los animales se les quita la vida, se les priva de todo ser y pasan a ser comida. En el caso de las personas trans, este proceso, puede ser un proceso liberador para poder vivir y habitar un cuerpo. No quiero comparar las vivencias, pues son totalmente diferentes y desde lugares muy distintos, pero si dejar apuntada esta conexión del consumo del cuerpo que pasa por la hormonación y el bisturí, por la desfragmentación del cuerpo. En el caso de las personas trans podríamos plantearnos que:

“El cuerpo se convierte en un objeto de consumo una obra que moldeamos, modificamos hasta límites hasta hace poco inimaginables. En este marco, podemos preguntarnos: ¿consumimos productos y servicios para acercarnos a unos determinados ideales corporales?, ¿o quizá son estos ideales corporales los que nos consumen a nosotr*s?” (Coll-Planas, 2012:26).

Pero en el caso de los animales, creo que va más allá, podríamos hablar de *horrorismo*, término que recojo de Adriana Cavarero para hablar de la violencia contemporánea, que, según ella, esta violencia “busca destruir la unidad del cuerpo y se ensaña con su constitutiva vulnerabilidad” (Cavarero, 2009:25). Hay dos formas paradigmáticas para la autora de esta violencia, Auschwitz y los “body bomber”. En ambos se ejerce sobre el cuerpo una violencia ontológica “que no se dedica en primer lugar a matarlo sino a destruirle la humanidad a infringirle heridas que lo deshacen y lo desmiembran.”

(Cavarero, 2009:36). Esto de lo que habla Cavarero, podríamos aplicarlo a los animales, por un lado, los que están en el matadero lo que se busca es destruir la unidad de su cuerpo para luego ser consumidos, por otro lado, están los animales que se utilizan en según qué “festividades culturales”, como la tauromaquia, que lo que se busca es precisamente destruir, si es posible, lo poco de humanidad que podrían tener esos animales no humanos, para infringirle heridas que lo deshacen y lo desmiembran, lo deshumanizan todavía más y lo colocan en una posición de vulnerabilidad. Se busca inferiorizar al propio animal (más si cabe), para colocar al ser humano, aún más, en la superioridad. Quizá a otro nivel, lo que se busca con las personas trans es destruir esa unidad del cuerpo mediante la idea del cuerpo equivocado. Somos cuerpos desfragmentados y mutilados en el pensamiento y en el plato. Somos cuerpos que si no se nos desmiembran no tienen utilidad para el sistema. Somos cuerpos serados. Somos cuerpos borrados. Somos cuerpos desdibujados. Somos cuerpos ausentes.

4.4. Del referente ausente

Carol J. Adams en su libro *La política sexual de la carne* utiliza el concepto del referente ausente para referirse a la ausencia que detrás de cada plato animal hay, una ausencia muy ausente, vélgase la redundancia: la muerte del animal. Del animal que “vivía”²² y quería vivir al plato de “carne” hay una ausencia de ese referente, de un animal que quería vivir, de un ser que se le ha privado de su vida. La cadena de referencias se rompe²³ en algún punto y no somos conscientes de lo que consumimos.

²² La noción de vida de los animales que están en mataderos o en grandes industrias cárnicas es de difícil aplicación dada las circunstancias de materiales que suelen tener, no son vidas vivibles, además de que su fin acaba siendo la muerte y la desfragmentación de sus cuerpos para el consumo humano.

²³ En realidad hay tres maneras en que los animales se convierten en referentes ausentes. Una es literal: tal y como acabo de argumentar, en el consumo de carne ellos están literalmente ausentes porque están muertos. Otra forma es definitoria: cuando comemos animales cambiamos la forma en la que hablamos de ellos, por ejemplo, no hablamos ya de animales bebés, sino de ternera o cordero. [...] La tercera forma es metafórica. La palabra carne tiene un referente ausente, los animales muertos. Los animales se convierten en este sentido metafórico.” (Adams, 2016:124-125).

“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” (Adam, 2016:123) De igual forma, que en muchas ocasiones no somos conscientes de la realidad y condiciones materiales que viven los animales no humanos en los mataderos, sobre todo de las grandes industrias cárnicas, pues “Nuestras mentes van del ser objetificado a la comida consumible. La acción de la fragmentación, el asesinato y la división son suprimidas. De hecho, la cultura patriarcal rodea la carnicería real con silencio. Geográficamente, los mataderos están enclaustrados. No vemos ni escuchamos lo que sucede ahí.” (Adams, 2016:139). Así pues los animales no humanos en el plato están ausentes, pasan a ser comida, se transforman en consumibles, son considerados parte de la energía necesaria para la vida, son entendidos como la vida misma para las personas cárnicas, mientras que para las personas vegetarianas/veganos es entendido como la muerte. Al ser conscientes de ese referente que se hace presente, la vida pasa a ser la muerte, la carne pasa a ser un cadáver y la cadena de significados empieza a transformarse.²⁴

Este concepto del referente ausente, me gustaría (re)cogerlo y (re)apropiármelo para hablar de la experiencia de las personas trans. Para Adams:

“El referente ausente está y, a la vez, no está allí. Está allí a través de la inferencia, pero su significación se ve reflejada sólo en tanto a lo que refiere porque la experiencia

²⁴ Para Derrida una de las razones por las cuales, aunque simpatice con el vegetarianismo, éste, en muchas ocasiones, no se desprende de esta estructura que subyace, esa asimilación del otro, ya que, aunque no coman carne animal, en el plano simbólico se mueven de una misma forma “No basta con abstenerse de comer carne para volverse no carnívoro. El proceso carnívoro inconsciente tiene muchos otros recursos; y no creo en la existencia del no carnívoro en general. [...] el psicoanálisis nos lo enseñaría: los “vegetarianos” también pueden incorporar, como todo el mundo, y simbólicamente, algo vivo, carne y sangre, de hombre o de Dios» (Derrida, 2009:79).

originadora, literal, que contribuye al significado no está allí. No logramos otorgar a este referente ausente su propia existencia.” (Adams, 2016:126).

Las personas trans, en nuestra cultura, estamos en ausencia de referentes, somos referentes ausentes, (casi) no existimos en el imaginario colectivo. El único referente que podemos encontrar sería el de las mujeres trans, un referente tremendamente negativo, no por lo que son, sino por lo que se ha construido alrededor de ello y lo que supone para la mirada de la sociedad: mujeres del mundo del espectáculo, de la noche, de la farándula y la prostitución. Una construcción que dada nuestra sociedad, es todo ello negativo, con un futuro y proyecto de vida poco esperanzadores para la sociedad. Con esto, no quiero decir que entienda que trabajar en alguno de estos sectores sea malo, pero sí a nivel social implica una exclusión, una ridiculización, una humillación en ocasiones y, en definitiva, algo malo. ¿En qué se piensa cuando se piensa en una mujer trans si no es en alguna o todas de las profesiones anteriores? Esto constituye una ausencia o falta de referentes, ¿Dónde están los chicos trans? ¿Dónde están las personas trans no binarias? ¿Dónde están las mujeres trans en nuestra cultura? No existimos en el imaginario colectivo, no existimos en la cultura, por ello son necesarios proyectos que impulsen referentes culturales de forma positiva de las personas trans, que transmitan ideas que no tengan que ver y pensar en el “cuerpo equivocado”, porque, ¿No estamos construyendo una ausencia al hablar de equivocación? ¿No es la equivocación/error corporal la ausencia misma de la existencia? ¿Cómo podemos ser si no tenemos un cuerpo correcto, es decir, un cuerpo? La idea de pensarnos en un cuerpo equivocado nos evoca a la imposibilidad de pensarnos más allá de la ausencia de ciertas partes de nuestros cuerpos. Somos cuerpos ausentes en un doble sentido: cuerpos que necesitan ser pensados en la lógica cis-nomativa bajo la ausencia de ciertas características para poder ser, cuerpos ausentes en nuestra cultura, cuerpos ausentes de referentes positivos,

de diversidad corporal. Vivimos en un vacío de existencia, de representación, de ser, que nos evoca a un conflicto que puede durar años porque no sabemos que podemos existir, que podemos ser.

Animales no humanos y personas trans, pues, tenemos una ausencia en los referentes, no podemos pensar a los animales no humanos de otra manera que no sea como “carne” o comida. Y para ello, cortamos la cadena de referencia para que no existan mientras son consumidos en los platos. No podemos pensar a las personas trans sin esa ausencia en sus cuerpos, sin entenderlos como ausentes. Somos ausencia en el imaginario colectivo, no somos ni tenemos referentes. Simplemente no existimos. No somos. Nos han separado de nuestras referencias y nos han privado de existencia y de vida.

4.5. De los muros que nos separan

En el apartado anterior, una de las citas de Adams, hacía mención a cómo los mataderos están contruidos geográficamente de forma estratégica para que no veamos ni escuchemos lo que pasa ahí dentro. Mataderos contruidos con unos muros que ocultan y silencian lo que ahí dentro se “vive”. Paul McCartney dijo una vez que “si los mataderos tuviesen paredes de cristal todos seríamos vegetarianos”. Si viéramos y escucháramos la realidad que hay (de)tras los muros, las cosas serían muy diferentes. Los muros son aquello que nos separan de la realidad que se “vive” ahí dentro, de hecho ¿Podemos considerar vida lo que pasa tras los muros? Por un lado, estos muros nos cortan la cadena de referentes a partir de ocultarnos la realidad, dado que no nos permite ver qué hay y pasa (de)tras los muros, y por tanto, al no ver lo que pasa no generamos un imaginario individual y colectivo y no tenemos referentes de la realidad, generando una ausencia, un vacío a la hora de consumir a animales no humanos. Y, por otro lado, nos ocultan e invisibilizan toda la violencia que se ejerce contra los animales no

humanos (la desfragmentación, la matanza, el abuso de la violencia, el maltrato, las condiciones de vida, hacinamiento etc.).²⁵ Los muros de los mataderos hacen-tienen la misma función que los muros de los campos de concentración del nazismo. Ocultan la realidad vivida, y a partir de las campañas publicitarias y el bombardeo de imágenes se instaura en el imaginario colectivo una idea distorsionada de la realidad, mostrándonos una cara irreal de lo que sucede. Un ejemplo de ello, son los anuncios publicitarios de la leche de vaca, dónde se ven a las vacas pasturando al aire libre, bien tratadas y cuidadas, haciéndonos creer que esa es la realidad que existe²⁶, parecido a lo que pasaba con la publicidad de los campos de concentración alemanes. El holocausto de animales humanos y no humanos está tras los muros. Hay unos muros que nos separan y desconectan de la(s) realidad(es) tras ellos. ¿No podría ser acaso el cuerpo-género un muro que nos separa y nos impide ver lo que hay tras él? El cuerpo, que está marcado con un género, coloca a las personas trans en un lugar que impide que se vea quienes *somos*, si es que somos alguien. No es el cuerpo en sí, sino la lectura que hacemos de los cuerpos la que nos coloca tras el género, tras el muro, tras los muros del género. Los muros materiales del cuerpo y figurados del género como los muros materiales de los mataderos y figurados del imaginario colectivo al romper con la cadena de referentes, nos colocan, de nuevo, a los animales no humanos y a las personas trans en un lugar otro, en un lugar más allá, invisibilizando la violencia y la(s) realidad(es).

Así pues, el concepto de muro me ayuda a tejer paralelismos y a ver que hay una violencia que padecemos tanto las personas trans como los animales no humanos que queda invisibilizada. Hay unos muros que invisibilizan la violencia que recibimos, y que, además, nos invisibilizan. El cuerpo Trans está invisibilizado por los muros del

²⁵ Para más información véase las diferentes campañas animalistas y documentales acerca de la realidad tras los muros.

²⁶ Anuncio de lechera asturianas 2018 “24h al natural con Julia Otero – Central lechera asturianas” <https://www.youtube.com/watch?v=rIJyk9owXig>

género, la disidencia corporal es ignorada, borrada e invisibilizada por parte de la sociedad y las instituciones. Cuando estamos tras el muro, somos invisibles, pues nuestra identidad es negada²⁷, cuando pasamos el muro²⁸ volvemos a quedar invisibilizados a no ser que nos visibilicemos. Sólo somos visibles a los ojos de la sociedad cuando estamos en el muro²⁹, y es en ese punto cuando más violencia recibimos, y en muchos casos, es cuando decidimos pasar o volver tras el muro por la presión social. Somos cuerpos negados de representación, de igual forma que los cuerpos de los animales utilizados para el consumo son negados, borrados e invisibilizados por los muros de los mataderos y lo que vemos es un trozo de su cuerpo cuando pasan los muros. Un cuerpo ausente, pues es despedazado tanto a nivel físico como teórico, la conexión con el cuerpo del animal y el trozo que se sirve en la mesa queda cortada, hay un desmembramiento del cuerpo teórico y práctico. Hay unos muros que nos separan, pero que también nos marcan distinciones, aquellos sujetos que son válidos, legítimos y aquellos que no lo son. Unos animales no humanos que valen y otros que son desechable o consumidos, unas personas trans que valen y otras que no.

4.6. De lo verdadero y lo falso

Anunciaba ya anteriormente, que en las personas trans (y en las personas intersexuales), los discursos y las prácticas médicas y psicológicas, han intentado diagnosticar y verificar la identidad de las personas, catalogándolas como “verdaderas” y “pseudo o falsas”. Todo un sistema montado para que no se cuele nadie que no sea

²⁷ Cuando hablo de estar detrás del muro es estar en una posición de que por tener ciertas características anatómicas se te va a asignar un género concreto, ya desde el momento de nacer como a lo largo de tu vida, y por tanto, se te va a tratar en un género sin tan siquiera preguntar si es con el que uno puede sentirse identificado. En el caso de los animales sería estar dentro de los mataderos, invisibilizados tras los muros opacos.

²⁸ Pasar el muro haría referencia a realizar ciertas modificaciones corporales que te hagan tener un “passing”, es decir, que pases desapercibido en el género sentido, pues se te toma como una persona cis-género. En el caso de los animales pasar el muro sería el plato de carne.

²⁹ Estar en el muro sería en el caso de lo trans tener una apariencia que revele que eres trans, en el caso de los animales sería aquellos animales que sí se les reconoce dignidad y son reconocidos como dignos de tener ciertos derechos (perros y gatos principalmente en occidente).

verdaderamente trans. Parece que hay una necesidad de asegurarse que lo que dice la persona trans es cierto, es de verdad, sino ¿para qué tantos diagnósticos y pruebas para las personas trans? ¿A quién o el qué se está poniendo en duda? ¿A quién realmente afecta si lo que dice una persona no es verdad? ¿Lo verdadero y lo falso a quién o quiénes les es necesario? Al recaer el peso en la decisión del profesional, pues es él la autoridad y quién tiene “la verdad” ontológica del ser que tiene delante, sentado en la silla, ¿no es quizá que es él, el profesional, quién quiere asegurarse de la veracidad de la identidad y del discurso-narrativa de la persona, dado que, si “se equivoca”, no es la persona, sino él, el profesional quien se equivoca? ¿No son los profesionales, los guardianes, la policía del sistema sexo-género binario que deben asegurarse que las personas encajen en dicho sistema? Esta barrera entre lo verdadero y lo falso que actúa con las personas trans, tiene que ver, precisamente, con qué sujetos son legítimos y que sujetos no lo son, a quiénes consideramos que pueden considerarse sujetos, a quiénes les otorgamos más dignidad y humanidad y a quiénes no. Quiénes son sujetos y se sujetan al sistema y quiénes no. Porque el proceso institucional al que están sometidas en la mayoría de ocasiones las personas trans para llevar a cabo su transición, tiene que ver con que se perpetúe el sistema, que no se cuestionen las reglas del sistema sexo-género binario, son personas que han nacido en un cuerpo equivocado, les modificamos partes de sus cuerpos, los adecuamos a las normas sociales cis-hetero-normativas (que por cierto, regulan todos los cuerpos y no sólo los cuerpos trans) y problema solucionado. No hay un cuestionamiento del propio sistema, sino que lo que se busca es reafirmar el propio sistema con la forma en la que ha *operado* tanto el discurso como la práctica de las unidades que han tratado con personas trans.

Esta distinción entre lo verdadero y lo falso, que tiene que ver con la legitimidad y la ilegitimidad de los sujetos, también se puede encontrar con los animales no humanos.

Existe una división entre el mundo animal de aquellos animales que son considerados más legítimos y que les otorgamos más dignidad que a otros. No es lo mismo un cerdo que un perro, una vaca que un gato, una gallina que un león. Hay un libro que habla sobre ello de Melanie Joy titulado: Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. En el propio título ya se aprecia la distinción entre los diferentes animales que tenemos en nuestra cultura. Dentro de la frontera que hemos creado entre “el Hombre” y “el animal”, dentro del “animal” existen por un lado, los animales (no humanos) salvajes (leones, tigres, gacelas, pumas, girafas, etc.) que entendemos que deben estar en libertad, pero algunos miembros de esos animales los traemos y los encerramos para el deleite humano, una cárcel animal como lo es el zoológico³⁰. Luego tenemos a los animales no humanos de compañía, o “mascotas”³¹, estos serían los mejor parados en nuestras divisiones, pues no están para el consumo humano (en función del contexto son unos u otros, aquí en occidente perros y gatos serían los sujetos más legítimos), sino que viven con nosotras, nos acompañan y tienen ciertos derechos a nivel legal (aunque todavía queda mucho por legislar y avanzar). Y por último, estarían los animales de granja, los peor parados de todos. El hecho de que haya utilizado animales sin nada más, ya denota en qué lugar quedan según nuestro pensamiento occidental y nuestras prácticas. Son animales relegados al consumo humano, concebidos por y para el ser humano. No son sujetos, son propiedades humanas, son comestibles, son desechables, son cuerpos sin capacidad de decidir sobre sus vidas, cuerpos (re)producidos para no ser nada más que carne.

³⁰ Es interesante ver como los animales ocupan un lugar que antes también ocuparon las personas racializadas, personas negras eran encerradas en jaulas para que las personas blancas pudieran ir a contemplarlas. Véase Eva Benet: “Feminisme i animalisme: dues lluites amb molt en comú” Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=v5mc7-9Rvpo>

³¹ El hecho de utilizar el concepto mascota ya nos dice la opinión que tenemos al respecto de los animales no humanos, como seres inferiores, que nos pertenecen y podemos usarlos.

La lógica de lo verdadero y lo falso, de lo legítimo y lo ilegítimo, pues, opera, se instaure, entre ambos (no) sujetos que genera una exclusión dentro de la propia exclusión, unos sujetos más sujetos que otros, unos sujetos legítimos, verdaderos y otros ilegítimos, falsos. Unos que son considerados y otros no, unos que son desechables y otros no. Hay personas trans legítimas y personas trans que no lo son (aquellas rechazadas del sistema de diagnóstico por diferentes cuestiones como no encajar en los parámetros del sistema sexo-género binario o cis-hetero-patriarcal), de igual forma, que hay animales no humanos (más) legítimos que otros. Pero ¿Pueden hablar estos sujetos?

4.7. Del (carnofa)logofonocentrismo ¿Puede hablar el subalterno?

Cuando escribía sobre el pensamiento derridiano explicaba como el argelino nos demuestra que a lo largo de nuestra historia del pensamiento occidental, la razón, el logos, ha sido una característica privilegiada que se han otorgado “los hombres” a sí mismos como forma de supremacía hacia el resto de seres. Las mujeres han sido privadas de razón, las personas racializadas o “indígenas” también han sido privadas de razón arrastrándolas a la categoría de “salvajes” en muchas ocasiones y los animales, también han sido privados de razón, incluso directamente negada. Esto conecta también con las personas trans, que se nos ha etiquetado como personas con un trastorno mental que va ligado directamente a la capacidad de raciocinio. Sujetos etiquetados como “desviados” “invertidos” “anormales” “enfermos mentales” y/o “locos” que se relaciona con el logos y la otredad. Es decir, han sido privadas de la capacidad de habla y de la razón.

Esta razón, esta capacidad de logos ha ido vinculada a la capacidad de habla o de foné y que me hace conectar con la pregunta que se plantea Spyvak en su texto ¿Pueden hablar los subalternos? Es decir, hasta qué punto, el subalterno puede tener voz y es su voz la

que habla, dado que el subalterno es el otro de occidente. La capacidad de habla es negada al subalterno dado que los códigos occidentales no le pertenecen y no los puede usar. Es decir, para Spyvak, el subalterno consiste en no tener la agencia de hablar, y si logra agenciarse de una voz propia, deja de ser subalterno. Me gustaría reapropiarme de las palabras de Spyvak y a partir de su reflexión trasladarla a este texto.

El logos, el habla, la razón son negadas a los sujetos subalternos, relegándolos así a la otredad. ¿No son acaso, las personas trans y los animales no humanos sujetos subalternos? ¿No son sujetos que han quedado atrapados en mitad de unos discursos que no han construido y hablan sobre ellos? ¿No son sujetos sin voz? Los discursos han construido una visión, una voz tanto de los animales no humanos como de las personas trans. ¿Podemos hablar de los animales no humanos desde otros lugares que no sean a partir de la idea de que el ser humano está en la cúspide de la cadena trófica? ¿Podemos las personas trans hablar desde otros lugares que nos permitan construirnos de otra manera que no sea a partir del pensamiento cis-hetero-patriarcal? Estos discursos, son unos discursos que han colonizado nuestros cuerpos y nos los han expropiado, dejándonos sin la capacidad de hablar por y para nosotres mismos. Y ya no digamos cuando se interseccionan otras opresiones en los sujetos, que quedan todavía más invisibilizados y con menos capacidad de habla.

Esta negación de la capacidad del habla, del logos, de la razón, de lenguaje, de pensamiento, va muy ligada también a la negación de la capacidad de auto-conciencia o auto-identificación, de reconocerse como un “yo”. Los animales no humanos, como he expuesto anteriormente, van a estar despojados de estas capacidades. El pensamiento occidental ha entendido a los animales no humanos como seres sin capacidad de conciencia y auto-conciencia, sin capacidad de identificarse a sí mismos. Pero ¿no podría pasar algo similar con las personas trans? En el proceso evaluativo al que somos

sometidas las personas trans, la capacidad de auto-conciencia o auto-identificarse queda negada, pues, aunque expliquemos nuestra auto-identificación, ésta no será validada hasta que no haya unos profesionales que vean verdadera esta auto-identificación que hemos hecho. Incluso esta auto-identificación va más allá de los profesionales, sino que también nuestro entorno y la sociedad va a negar (en la mayoría de las veces, sobre todo en un primer momento).³²

Esta negación de la capacidad de auto-identificarnos nos va a llevar a que se nos niegue también la capacidad de auto-determinarnos y decidir nuestras propias vidas.

4.8. De la capacidad de decidir y la autodeterminación

Las personas trans no hemos sido sujetos activos de la toma de decisiones respecto a nuestras necesidades, nuestros ritmos, nuestros cuerpos, sino que hemos sido sujetos pasivos que están sujetos a la mirada psicológica-psiquiátrica y médica que validaran nuestros relatos, y una vez recibíamos el diagnóstico, se nos marcaba un camino pautado a seguir. Desde los activismos trans, se reivindica la autodeterminación de las personas trans. Es decir, que seamos nosotres mismos el centro de las decisiones, que se nos permita ser sin ningún diagnóstico, que seamos nosotres quienes decidamos nuestra identidad, que no haya un proceso de evaluación psicológica para corroborar quienes somos, sino que sólo nosotres podemos saber quiénes somos.

Hace poco, hubo una campaña en redes sociales con el hastag #Derechoaser, que me permite establecer diálogos entre las personas trans y los animales no humanos. Este eslogan o lema que reivindicamos las personas trans, me parece que es también válido

³² No se debe olvidar en el sistema en qué vivimos, un sistema patriarcal que en el caso de las personas trans se ve influenciado totalmente, siendo las mujeres trans sujetos más discriminados y peor parados que los hombres trans (hablando en términos binarios).

para los animales no humanos, pues ¿quiénes más que ellos necesitan el derecho a ser? Un derecho a reconocer que sus vidas importan, que son seres vivos que quieren vivir, que no son cosas o comida, sino seres que deberían tener derecho a ser y a autodeterminar sus vidas y sus cuerpos, es decir, dejarles vivir.

Somos cuerpos desmembrados tras unos muros que nos hacen invisibles, somos cuerpos invisibles, cuerpos sin referentes o, mejor dicho, con referentes ausentes, pero además, somos cuerpos que no están sujetos a derecho, somos sujetos no políticos. Tanto las personas Trans como los animales no humanos no tenemos derecho a la autodeterminación, las primeras, porque siempre estamos supeditadas a las decisiones de las instituciones médicas y los profesionales que allí trabajan, y por tanto, se nos niega la autodeterminación de nuestro propio cuerpo³³ y a decidir cómo queremos vivirlo. Y las segundas, porque ni si quiera tienen derecho a la propia vida. Somos sujetos no políticos, sin embargo deberíamos serlo.³⁴

Tanto las personas trans como los animales no humanos (como también otros colectivos), necesitamos ser reconocidas, ser dignas de vivir una vida vivible, tener derechos, y el primero fundamental es, precisamente, el derecho a ser. Ser reconocidas como sujetos válidos, sujetos con capacidad de decidir sobre sus vidas, sujetos con capacidad de acción, en definitiva, sujetos políticos. Como dice Laura Fernández:

“Les otorgaré a los animales no humanos el estatus de *sujetos*, entendiéndose esta conceptualización más desde una relación ética y política que desde una relación de conocimiento que abarque la subjetividad, las emociones o los sentimientos. Lo que busco aquí es defender que existen formas de relación entre animales no humanos y humanas,

³³ En muchas ocasiones si no nos adecuamos a los parámetros heteronormativos directamente se nos niega la asistencia o se nos reconduce para que nos adecuemos a la heteronorma.

³⁴ Por ello el título de sujetos (no) políticos, pues hace referencia a que deberíamos serlo pero no lo somos.

que esas relaciones son diversas, moldeadas socioculturalmente y están en constante (re)producción. El reconocimiento del *otro* animal como sujeto es un punto de partida desde el cual nos implicamos tanto humanas como no humanas. Esta implicación con la otra, no mirada ya desde la objetificación de su cuerpo, nos llevará de aquí en adelante, a quienes asumamos el reto de teorizar sobre dichas relaciones, la posibilidad de multiplicar y diversificar lo que entendemos por conceptos como el de *sujeto* y *agencia*. Esta reformulación me parece mucho más fructífera que una mera aplicación de conceptos ya existentes pensados desde relaciones humanas y trasladados sin cambios a las relaciones interespecíficas que propongo examinar, y que poseen particularidades propias.” (Fernández, 2018:59).

5. Conclusiones

Partiendo de estas dos realidades que pueden parecer de universos distintos, he querido unificar esos universos, no para convertirlos en uno, sino para ver que no son realidades tan separadas, acercarlos, conectarlos y generar más plurivesos. A partir de la idea de, precisamente eso, que no son realidades tan separadas, he trazado una narrativa, un discurso que los acerque y los interconecte. Comenzando por el cuerpo genérico, su genealogía en occidente y el pensamiento hegemónico occidental, un cuerpo separado del alma, un cuerpo que es entendido como desechable, que ocupa el lugar de la otredad, un cuerpo que no había sido atendido por la tradición filosófica y los diferentes discursos. He puesto de relevancia que ese lugar al que se le ha relegado, no es, en realidad, el lugar que le per toca, sino que el cuerpo está atravesado por los diferentes discursos que lo constituyen, el cuerpo es un texto, y como todo texto está sujeto a la interpretación histórico-cultural. Pero no sólo esto, sino que además, el cuerpo, es el

lugar donde se encarnan las diferentes opresiones, un cuerpo al que se le marca un lugar en el mundo en función de su materialidad. No es lo mismo un cuerpo euro-blanco, que un cuerpo racializado, no es lo mismo un cuerpo marcado con el género masculino, que uno marcado con el femenino, no es lo mismo un cuerpo trans que un cuerpo cis, no es lo mismo el cuerpo humano que el cuerpo animal. Y así podría seguir con todas esas diferencias que hemos marcado en función de la corporalidad:

“existen miradas, atravesadas por sistemas de opresión, que categorizan y comprenden los cuerpos de una forma concreta y limitada. Esta categorización repercute en la relación intercorporal, social de los diversos sujetos.

No son los cuerpos, entonces, los que obligan a la mirada, sino la mirada la que sitúa los cuerpos en lugares concretos del imaginario abstracto y la práctica concreta, con consecuencias para esos cuerpos.” (Fernández, 2018:63).

Pero este cuerpo, no es sólo lugar de opresión, sino que también puede ser lugar de resistencia, lugar desde el que enunciar, lugar desde el que (de)construir y buscar alianzas. El cuerpo es también un campo de batalla, un lugar de conquista, de lucha, de resistencia. Mirar a los cuerpos desde otro lugar es revolucionario. Nos permite incidir, de alguna manera, en los modos de producción del poder-saber.

Me he centrado en dos cuestiones concretas, en dos cuerpos concretos, en dos discursos concretos: corporalidades trans y cuerpos de animales (no humanos). Una parte del trabajo se ha centrado en tejer y construir puentes entre estas dos realidades, no sin antes trazar la genealogía de estos dos cuerpos para nuestra historia occidental. A través del recorrido elaborado por Miquel Missé he podido situar al cuerpo “transexual”. Es decir, he podido mostrar el discurso que se ha construido alrededor de la cuestión trans, concretamente del cuerpo. Un cuerpo que ha sido entendido como equivocado, un

discurso que presenta nuestros cuerpos como errores, y por tanto, que han de pasar por una serie de modificaciones para poder ser cuerpos válidos. Cuerpos que se nos presentan como mutilados como única forma válida de habitarlos, no sin antes pasar por toda una evaluación psicológico-médica para ver si somos verdaderamente trans y poder acceder a las modificaciones corporales, que se plantean como cura a nuestra equivocación, a nuestro malestar, pero sin atender y cuestionar al sistema sexo-género binario que nos constituye y nos construye. Un discurso que ha relegado a las personas trans y a sus cuerpos a la otredad, igual que a los animales no humanos. Esta es quizá la conexión más evidente, el lugar que ocupamos las personas trans y los animales no humanos en el mundo, un mundo creado por el “Hombre” dónde todo aquello que no sea él mismo queda relegado a la otredad, y con ello, deshumanizado, sin los privilegios ni la dignidad de ser. Como bien analiza Jaques Derrida, y he querido mostrar, el carnofalogocentrismo ha relegado “al animal” a la otredad, al otro lado de la frontera, agrupándolo en un saco homogéneo, como si todos los animales no humanos fueran iguales, sin atender a la diferencia, igual que ha pasado con las personas trans. Se nos ha marcado una única manera posible de ser y habitar nuestros cuerpos, esto es, mutilándolo, haciéndonos creer que es la única vía posible y que todas las personas trans deseamos modificar nuestros cuerpos, como si todas fuéramos iguales; sin atender a nuestras diferencias. Dos sacos homogéneos, uno para las personas trans y otro para los animales no humanos.

Otra de las conexiones que he trazado a lo largo del trabajo es: como el pensamiento occidental ha separado al cuerpo de la mente o a la mente del cuerpo; esta lógica de la separación es también la que ha construido a las personas trans y a los animales. Una lógica que opera en ambas construcciones. Por un lado, en las personas trans, ya que se ha pensado que su cuerpo y su mente no van a la par, es decir, que la identidad de

género está en la mente y es el cuerpo que se equivoca, separando así el cuerpo de la mente y la mente del cuerpo. Por otro lado, a los animales también se les ha separado el cuerpo de la mente, pues estos carecen de racionalidad. Hemos entendido la realidad de los animales no humanos disociando su cuerpo de su mente, negándoles la capacidad de raciocinio.

Otro puente que he lanzado es acerca de las modificaciones corporales. Como ambos cuerpos somos objetos de consumo y consumidos por el sistema. El hecho de haber construido un cuerpo trans desfragmentado, mutilado, hormonado y a base de bisturí, un cuerpo que sólo existe si es modificado, que sólo puede ser habitado a partir de la mutilación para poder encajar en el sistema sexo-género binario. Un discurso que entiende nuestro cuerpo a partir del error y por ello debe ser tratado para poder ser consumido por el sistema binario. Nuestros cuerpos son consumidos por lo simbólico y las miradas. No, no es la única manera de habitar el cuerpo. Las diferentes opciones de modificar o no nuestros cuerpos son válidas, pero el problema radica en que el sistema sólo entiende aquellos cuerpos que pueden ser consumidos y sólo le interesan aquellos cuerpos que (re)producen el sistema sexo-género binario. Si el cuerpo trans es consumido por las miradas y lo simbólico, que conllevan una práctica, el cuerpo animal es literalmente consumido en nuestros platos, y para ello, pasan por una desfragmentación y mutilación del cuerpo, hormonas y machete.

Esta desfragmentación nos lleva a otra cuestión: la de los referentes ausentes. Como ya teorizó Carol J. Adam, existen referentes que están ausentes. Con la cuestión de los animales no humanos se ve claramente. Cuando tenemos un plato de “carne” delante, no vemos a un ser vivo que quería vivir, sino vemos un trozo de “carne”, así deja de existir ese referente, y por tanto, se vuelve ausente, para pasar a ser “carne” o comida. Recoger este término, me ha servido para mostrar como las personas trans también son referentes

ausentes en nuestra cultura o imaginario colectivo. ¿Dónde estamos las personas trans? No existimos y no tenemos referentes. Animales no humanos y personas trans nos volvemos cuerpos ausentes. Cuando alguien ve a una persona por la calle o habla con ella no piensa que puede ser trans, lo mismo que cuando la gente ve un plato de “carne” no piensa que es un animal (no humano).

Del referente ausente se puede caminar hacia otro puente: el de los muros que nos separan. El hecho de que seamos referentes ausentes, podríamos decir que hay unos muros que rompen la cadena de significados y simbolismo. El uso del término de muros me ha ayudado a expresar lo que quería transmitir. En los mataderos existen unos muros que no nos permiten ver que hay tras ellos, todo lo que pasa, invisibilizando la violencia. El género-cuerpo funcionaría de una manera parecida. El cuerpo que está marcado con un género, y por tanto, el cuerpo se vuelve género, invisibilizada la realidad de aquél sujeto trans que habita ese cuerpo, borra y niega quiénes somos. Así la idea de muro me permite trazar paralelismo entre los muros literales de los mataderos, y los muros materiales del cuerpo.

Otra cuestión que me ha permitido trazar paralelismos ha sido la distinción entre lo verdadero y lo falso. A lo largo del trabajo he demostrado como en la historia del pensamiento occidental, sobre todo con la aparición de las nuevas disciplinas como la teratología, van a empezar a instaurar la idea de unos cuerpos “normales” y unos cuerpos “anormales” y los clasificará en función de ello. Junto con la idea de las personas intersexuales “verdades” y “falsas”, que, como se ha visto, luego también se reproducirá en las personas trans. La ciencia y la medicina se preocuparán por determinar y separar los sujetos verdaderos de los sujetos falsos a partir de los criterios diagnósticos, que generará que se hayan constituido y construido unos sujetos legítimos y otros ilegítimos: aquellos que cumplen con los estándares (standards) y aquellos que

no. Dicha lógica, también la podemos encontrar en el pensamiento que ha separado a unos animales no humanos de otros, siendo unos sujetos más dignos y legítimos que otros. Tal y como he querido mostrar, no están igual considerados a los animales domésticos, a los animales salvajes, que a los animales de granja. Personas trans y animales no humanos podemos, pues, tener una doble exclusión. Por un lado, ambos formamos parte de la otredad, pero a su vez, dentro de esta otredad nos encontramos con unos sujetos que son considerados (más) legítimos, y por tanto, más verdaderos y más dignos, y otros ilegítimos, pseudo-sujetos, menos dignos. Los animales no humanos domésticos y salvajes, junto a las personas trans que encajan bajo los diagnósticos psicológicos pertenecerían al primer grupo (legítimos). Y, en cambio, los animales de granja y las personas que no encajan bajo el paradigma médico-psicológico pertenecerían al segundo grupo (ilegítimos).

Y por último, se nos ha negado la capacidad de auto-identificarnos a ambos sujetos, y con ello la capacidad de auto-determinarnos. Somos sujetos sin capacidad de decisión, sin voluntad para decidir nuestras propias vidas. Pues las personas trans siempre hemos estado en manos de las instituciones médicas que decidían quiénes somos, cuándo empezamos, cómo lo hacemos y hacia dónde vamos, y la mayoría de animales no humanos están en manos de la industria cárnica y del ser humano que deciden sobre sus propias vidas. Somos seres sin capacidad de auto-determinarnos. Somos sujetos-sujetos. Somos seres sin derecho a ser. Somos sujetos políticos negados de política, somos sujetos (no) políticos.³⁵

³⁵ Quiero agradecer a Trànsit, servicio de atención a la salud de las personas trans, que nos haya dado voz a las personas trans, que haya aprendido de nosotres y para nosotres. Un servicio que intenta devolvernos la voz a las personas trans y la capacidad de decidir sobre nuestros cuerpos y vidas. Gracias también a todas aquellas personas que siguen luchando y resistiendo, en concreto a las personas trans y a las personas animalistas que intentamos hacer del mundo un lugar más habitable.

6. Bibliografía

-Adam, Carol J. (2016): *La política sexual de la carne. Una teoría crítica feminista de la carne*, Madrid, Ocho y Cuatro ediciones.

-Butler, J. (2000): *Imitación e insubordinación de género*, Revista de Occidente, núm. 235.

- Butler, Judith. (2004): “¿El fin de la diferencia sexual?” en: *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, Pág. 247-287.

-Butler, J. (2013): “*Hacerle justicia a alguien: la reasignación de sexo y las alegorías de la transexualidad*” en *Debate Feminista*, Vol. 47. Recuperado de: <http://www.elsevier.es/es-revista-debate-feminista-378-articulo-hacerle-justicia-alguien-reasignacion-sexo-S0188947816300640>

-Cano Badia, M. (2012): “*Intersexualidad: una mirada feminista*” en *Feminismo/s* 19, junio 2012, pp. 67-87. [Disponible en:

https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/27602/1/Feminismos_19_05.pdf]

- Cavarero, A. (2009): *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos.

- Cixous, H. (1995): “*La risa de la medusa*” en *Ensayos sobre la escritura*, Barcelona, Anthropos.

- Coll-Planas, G. (2016): *La carne y la metáfora: una reflexión sobre el cuerpo en la teoría queer*, Barcelona, Egales.

- Derrida, J. (1989), *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona,

Anthropos.

— (1998), *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta.

— (2006 a), *Dar la muerte*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona, Paidós.

— (2006 b), *No escribo sin luz artificial*, Madrid, Cuatro.

— (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta.

— (2009), *Y mañana qué....*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

— (2010), *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra.

— (2012), *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta.

- Fernández Rodríguez, M. (2014): “La 7ª versión de los Estándares Asistenciales de la WPATH. Un enfoque diferente que supera el dimorfismo sexual y de género”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 34, núm. 122, 317-335.

-Galofré, Pol y Missé, Miquel (2015): *Políticas Trans. Una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos*, Barcelona, Egales.

- Haraway, Donna J. (1991). “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial” en: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, Feminismos, pp. 313-346.

-Missé, Miquel & Coll-Planas, Gerard (2010): “La patologización de la transexualidad: reflexiones críticas y propuestas”, *Revista Norte de salud mental*, vol. VIII, nº 38, pp. 44-55. [Disponible en:

www.psiquiatria.com/articulos/psiq_general_y_otras_areas/50404/]

-Missé, M. (2014): *Transexualidades otras miradas posibles*, Barcelona, Editorial Egales.

- Peretti, C. (2008): “*A propósito de los animales (algunas reflexiones a partir de los textos de Jacques Derrida)*”, en. Mónica B. Cragnolini (comp.) *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra. pp. 17-47.
- Platón (1972): “*El Banquete*” en *Diálogos Fedón, o de la inmortalidad del alma, El Banquete o del amor Gorgias, o de la retórica*, Madrid, Colección Austral Espasa-Calpe, pp.83-93.
- Preciado, P. (201X). *Manifiesto contrasexual*. Madrid. Egales.
- Preciado, P. (septiembre 4, 2013): “Basura y género. Mear/Cagar. Masculino/femenino.” *Revista Parole de Queer* [Última consulta realizada: 19 de Junio de 2018] [Disponible en:
<https://paroledequeer.blogspot.com/2013/09/beatrizpreciado.html>
- Spivak, G. C. (1998): ¿Puede hablar el sujeto subalterno?, *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. En *Memoria Académica* [Disponible en:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf
- Torras, M. (2005): *Cuerpos, géneros, Tecnologías*. [Disponible en:
<https://www.raco.cat/index.php/Lectora/article/viewFile/205473/284654>
- Torras, M. (2007): “*El Delito del cuerpo*” en Meri Torras (ed.), *cuerpo e identidad I*. Barcelona, Ediciones UAB.

6.1. Bibliografía consultada

- Bourdieu, P. (2012): *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, Colección argumentos.
- Córdoba, D. Sáez, J y Vidarte, P. (2005): *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Barcelona, Egales.
- Descartes, R. (1991): *Discurso del método*, Madrid, Colección Austral Espasa-Calpe.

- Hribal, J. (2014). Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos. Madrid. Ochodoscuatro ediciones.
- Joy, M. (2014): *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*, Murcia, Plaza y Valdés editores.
- Missé, M y Col-Planas G. (2016): *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Barcelona, Egales.
- Singer, P. (2009): *Ética práctica*, Madrid, Akal.
- Torres, B. (2014): *Por encima de su cadáver. La economía política de los derechos animales*, Madrid, Ochodoscuatro ediciones.
- Wittig, M. (2010): *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales.

7. Tablas

1. Sistema sexo-género binario / sistema sexo-género no binario



Imagen hecha por mí, para las formaciones que realizo sobre diversidad de género.

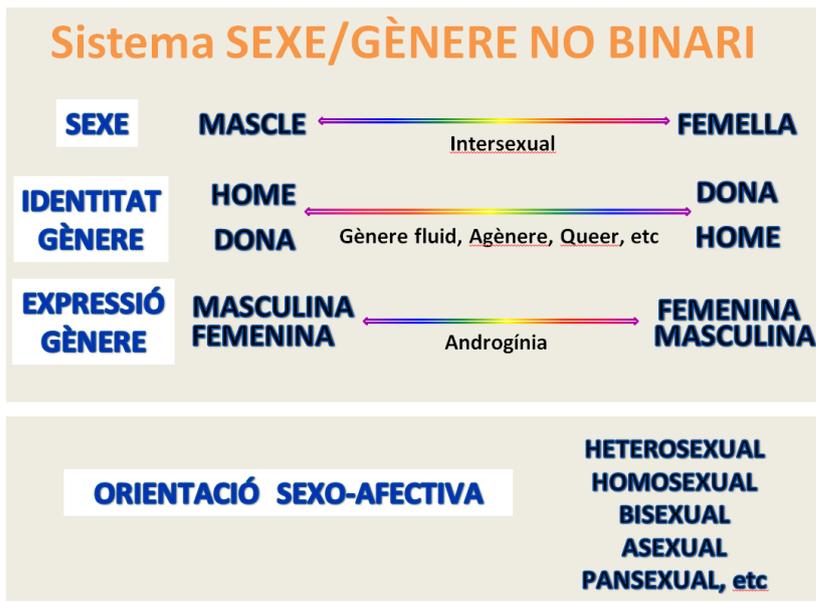


Imagen hecha por mí, para las formaciones que realizo sobre diversidad de género.

2. Comparación Standards of Care versiones 1998 y 2001.

Tabla 1.
Criterios de elegibilidad y disposición para aplicar la terapia hormonal en adultos (5ª versión, HBGDA, 1998)

<i>Criterios</i>	
<i>Elegibilidad</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tener al menos 18 años. 2. Conocimiento de los efectos de las hormonas desde el punto de vista médico, así como de sus desventajas y riesgos. 3. Experiencia de vida real documentada de al menos tres meses antes de empezar con la administración de hormonas, o 4. Un período de psicoterapia cuya duración determinará el psicólogo clínico tras la evaluación inicial (mínimo tres meses). 5. En ningún caso se administrarán tratamientos hormonales a personas que no cumplan los requisitos 3 ó 4.
<i>Disposición</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Consolidación de la identidad de género durante la experiencia de la vida real o la psicoterapia. 2. Realizar algún progreso para controlar otros problemas al objeto de mejorar o mantener una salud mental estable (ausencia de sociopatías, abuso de sustancias, psicosis, tendencias suicidas,...). 3. Uso responsable de las hormonas.

Imagen extraída del texto de Fernández Rodríguez, M. (2014): “La 7ª versión de los Estándares Asistenciales de la WPATH. Un enfoque diferente que supera el dimorfismo sexual y de género”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 34, núm. 122, 317-335.

Tabla 2.
Criterios de elegibilidad y disposición para aplicar la terapia hormonal en adultos
 (6ª versión, HBIgDA, 2001)

<i>Criterios</i>	
<i>Elegibilidad</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tener al menos 18 años. 2. Conocimiento demostrable de lo que pueden y no lograr las hormonas, y de los riesgos y beneficios sociales. 3. Uno u otro de: <ol style="list-style-type: none"> a. Experiencia de la vida real de al menos tres meses antes del suministro de hormonas. b. Un período de psicoterapia de duración especificada por el profesional de salud mental después de la evaluación inicial (normalmente un mínimo de tres meses).
<i>Disposición</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. El paciente ha reafirmado más su identidad de género durante la experiencia de la vida real o durante la psicoterapia. 2. El paciente se ha adelantado hacia superar otros problemas identificados, así para mejorar o mantener un estado estable de salud mental (implica control de problemas como sociopatías, abuso de sustancias, psicosis, tendencias suicidas,...). 3. Uso responsable de las hormonas.

Imagen extraída del texto de Fernández Rodríguez, M. (2014): “La 7ª versión de los Estándares Asistenciales de la WPATH. Un enfoque diferente que supera el dimorfismo sexual y de género”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 34, núm. 122, 317-335.

8. Glosario

Cisgénero: Persona que la asignación que le han hecho al nacer en referencia al sexo-género (hombre-mujer) se corresponde con la identidad de género sentida.

Estereotipos de género: Ideas preconcebidas, simples, que están muy arraigadas y que determinan las conductas, comportamientos y actitudes que se presupone que deben tener las personas en función de su género. Perpetúan un sistema binario e imponen un rol de género (se refiere al conjunto de tareas y funciones que tradicionalmente se asignan para mujeres y hombres en una determinada sociedad y en un momento histórico concreto) en función del sistema sexo-género. Están correlacionados con los roles de género,

Expresión de género: Término que hace referencia a los rasgos individuales que la persona utiliza para presentar su género en el mundo exterior (gestos, forma de vestir, de comportarse, de interactuar ...). Hay múltiples expresiones de género, pero nuestra sociedad binaria atribuye que un determinado género (hombre / mujer), asignado a partir del sexo anatómico-genital (por ejemplo hembra), debe tener una determinada expresión de género (por ejemplo femenino) pero, en realidad, esta correlación no necesariamente se da y no necesariamente se debe dar.

Género: Constructo cultural, social y psicológico del que una determinada sociedad considera apropiado para mujeres, hombres y otros. Se refiere, pues, el conjunto de ideas, creencias, representaciones y atribuciones sociales construidas en cada cultura tomando como base el dimorfismo sexual aparente de los cuerpos de hembra y macho y que es la base en que se estructura el cis / hetero / patriarcado.

Identidad de género: autoconcepción o sentido profundo de la persona de pertenencia o no a uno o varios géneros (género fluido, mujer, agènere, etc). Es la forma en que una persona se siente o percibe. No se puede diagnosticar y sólo la persona puede definir cuál es su identidad.

Orientación sexo-afectiva: Término relacionado tradicionalmente con el deseo y la atracción sexo-afectiva hacia otra persona, haciendo referencia a por quien la persona siente atracción romántica, emocional y / o sexual. Esta categoría resulta insuficiente para poder definir la variabilidad de deseos, cuerpos e identidades en el mundo actual.

Sexo biológico: Lo que nos distingue como machos, hembras o condiciones intersexuales de acuerdo con las características biológicas de nuestros cuerpos como los órganos genitales externos e internos, las características sexuales secundarias, los cromosomas o la carga hormonal. Es, pues, un término muy complejo que engloba

diferentes componentes como son: el sexo cromosómico, el hormonal, el gonadal y el anatómico-genital. En nuestra sociedad, para asignar el sexo al nacer sólo se tiene en cuenta el sexo anatómico-genital.

Sistema sexo-género: Término acuñado por la antropóloga Gayle Rubin en 1975 en su famoso trabajo "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo". Se trata de la relación entre el sexo anatómico-genital al que se atribuye un género binario donde se imponen unos roles y estereotipos de género que se enmarcan en un cis / hetero / patriarcado. Este concepto teórico que hace referencia a las formas de relación establecidas entre mujeres y hombres en el seno de la sociedad. Analiza las relaciones producidas bajo un sistema de poder que define condiciones sociales diferentes para mujeres y para hombres en razón de los papeles y funciones que les han sido asignados socialmente y de su posición social como seres subordinados o como seres con poder sobre los principales recursos.

Trans *: persona que le asignaron un género que no se corresponde con la identidad de género sentida.

Transfobia: Prejuicio y / u odio dirigido hacia las personas trans * debido a su identidad de género. Puede manifestarse de diferentes maneras: acoso, violencia, discriminación...

9. Anexo

Me gustaría generar aquí un espacio político, de reflexión y diálogo con el trabajo. Conquistar este espacio y hacerlo político a partir de cuestiones, que si bien, no entran dentro del trabajo, que, sin embargo, dialogan directamente con él, ya sea a partir de imágenes, textos, o ambas cosas.

9.1. Campaña de peta



En esta imagen publicitaria aparece Sheridyn Fisher, antigua chica Playboy, hasta la información que tengo actualmente vegana y activista de PETA. Por su parte, PETA “People for the Ethical Treatment of Animals” es una organización dedicada a la lucha por los derechos de los animales. Bien se podría pensar que al ser una organización que lucha contra la discriminación y la violencia que sufren millones de animales, tuviera en consideración o cuidará ciertas representaciones sobre otros colectivos oprimidos. Pues no. Y aunque yo defendiendo los derechos de los animales y sigo una dieta vegana e intento interconectar las luchas y evitar la opresión de otros colectivos y luchas contra las opresiones, no siempre tiene por qué ser así, y darse cuenta de la realidad de otros colectivos. Ser animalista no evita caer en otras discriminaciones. En este caso, nos encontramos con una fotografía que si bien, creo que en el fondo hay buena intención, la puesta en escena no es acertada, e incluso, diría que puede ser intencionada. Se ha escogido a una mujer conocida en el mundo de Playboy, con un cuerpo diez, sin ropa y tapando los lugares eróticos en occidente con lechugas. Creo que está claro para qué público va dirigida esta imagen, el masculino. Las lechugas, ¿qué están insinuando? Además de ser un referente en cómo se entiende que se alimenta una persona vegetariana o vegana, es un alimento, y como alimento, se comen. No es casualidad pues, que estén situadas donde están situadas. Esto nos liga con el eslogan “Be a bunny’s honey, Go Vegetarian” Los conejos comen lechugas, además que, re-interpretando esta imagen en nuestro contexto, el conejo es un animal muy sexual y hace referencia como sinónimo también de la vagina, además de ser el logotipo de Playboy. En mi opinión se está haciendo una relación entre sexualidad, vaginas y ser accesibles y disponibles (“Follar como conejos” conejo = vagina, la conejita PlayBoy) muy peligrosa, pues ayuda a perpetuar, en primer lugar una imagen hipersexualizada de las mujeres, en segundo lugar con un cuerpo diez, en tercer lugar como objeto de

reclamo para una ideología, en cuarto lugar como mujeres accesibles, dulces, cariñosas y sensuales, pues no seas una conejita cualquiera, se dulce. Además de cosificar el cuerpo, nos está transmitiendo como debe comportarse una mujer.

El comer carne y la masculinidad es algo que está muy relacionado, y que no voy a explicar aquí ya que no es el caso, de igual forma que la feminidad está asociada al consumo de productos *lights*, saludables, en definitiva, muchas verduras. Viendo que dicha publicidad está dirigida a un público (mayoritariamente) masculino, podríamos interpretar que, tal y cómo está montada la imagen, se está sustituyendo la carne por el cuerpo femenino.

De hecho PETA ha hecho imágenes publicitarias muy controvertidas, y en mi opinión, nada feministas, con títulos como “Comer pollo hace que tus hijos tengan el pene más pequeño”, obviando el binarismo de género que hay y el cissexismo, pues hay cuerpos diversos con genitales diversos, volvemos a la atribución del comer carne y masculinidad, el tamaño del pene y la carne, etc. En definitiva, ante ésta imagen, podemos decir que estamos ante un ejemplo claramente de cosificación y de la falta de interseccionalidad.

9.2. Imágenes Trans-animalidad humana.

Me gustaría aquí dejar algunas imágenes, que si bien no tienen una relación directa con el tema tratado, pueden hacernos reflexionar acerca de algunas cuestiones que han ido saliendo en el texto y de futuras investigaciones. No quiero dar una interpretación de las mismas, sino dejarlas aquí, expuestas, para ver que suscitan a cada persona que las vea entre la relación al cuerpo, las intervenciones, los límites de lo humano, la ética...



Eric Spargue: El hombre lagarto. Extraída de:

<https://www.belagoria.com/2011/11/john-merrick-el-hombre-lagarto.html>



Imagen de Jocelyn Wildenstein



Imagen de Denis Avner

9.3. Proyecto Transplant de Quimera Rosa

Artículo de Parole de Queer escrito por Ewen Chardronnet que intersecciona con el marco teórico y discursivo de este trabajo [Recuperado de: http://paroledequeer.blogspot.com/2017/03/quimera-rosa_6.html]:

LA CLOROFILA EN LA PIEL...Y LA SANGRE (Proyecto TransPlant) por EWEN CHARDRONNET

Durante los encuentros Bandits-Mages de Bourges (Francia), el colectivo Quimera Rosa presentaba “TransPlant”, un proyecto de arte biohacking que propone la inyección y el tatuaje de clorofila para devenir humanx-planta. Esto a través de la apropiación de la terapia fotodinámica DiY utilizada en cancerología...

“El verde es el nuevo rojo.” El 11 de noviembre en el Transpalette de Bourges, en el marco de la exposición Entropía y con motivo de los encuentros Bandits-Mages, el colectivo nómada formado en Barcelona Quimera Rosa, presentó el proyecto TransPlant de transición hacia un devenir-planta. Lxs Quimera Rosa, Ce y Kina, sueñan que una hibridación de clorofila-sangre recorra sus venas, con tatuajes que lleven a cabo la fotosíntesis.



Presentación del proyecto “TransPlant” por Quimera Rosa en los encuentros Bandits-Mages. © Pascal Vanneau

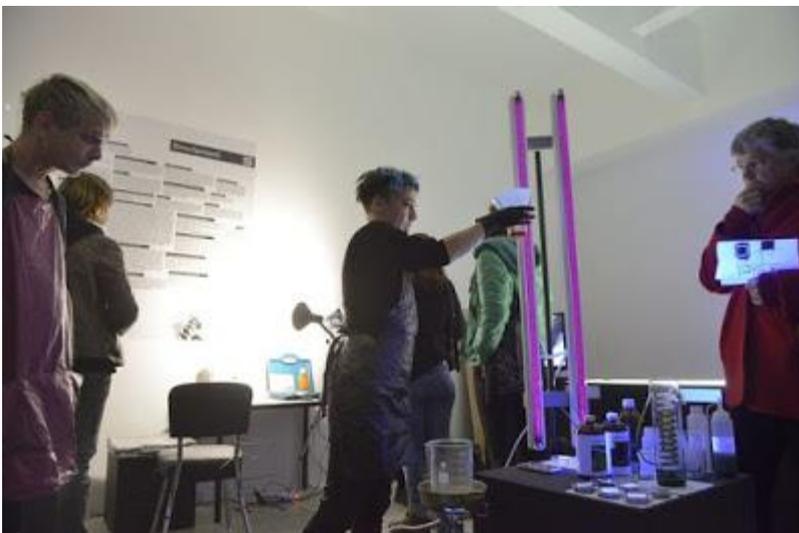
El sueño de ciencia ficción biopunk no es tan nuevo. Se puede encontrar desde los años 1920 con los primeros científicos que se interesaron en el estudio de los organismos marinos (babosas marinas, gusanos, etc), siendo capaces de alimentarse parcial o totalmente a través de la fotosíntesis generada por los cloroplastos de algas presentes en su piel (nos referimos a esto el año pasado en Makery). Más cercano a nosotrxs, Lynn Margulis, la bióloga de la teoría endosimbiótica y co-autora con James Lovelock de la hipótesis Gaïa, imaginaba la llegada de un “homo fotosinteticus” que se alimentaría con baños de sol en las playas del sistema solar...

Todavía más recientemente, el escritor de ciencia ficción Kim Stanley Robinson da en "Oral Argument", una novela publicada en diciembre del 2015 durante el COP21, un estudio sobre un futuro donde los biólogos de síntesis habrían encontrado en el registro Igem unos “biobricks” que pueden ser combinados de manera que se pueda crear un cloroplasto sintético y células humanas capaces de realizar fotosíntesis. En la historia de Robinson, los biólogos modifican las agujas de tatuar para inyectar fibroplastos-cloroplastos en la piel humana, como se hace con un tatuaje ordinario. Ellos crean una empresa llamada Sunskin pero deciden rápidamente poner su trabajo open source (código abierto), ya que la fotosíntesis es un proceso natural. El equilibrio planetario es entonces revolucionado (para más detalles teóricos, leer “Devenir fotótrofo”, publicado en enero de 2016 en el periódico La Planète Laboratoire).



El público fue invitado a probar la clorofila. © Pascal Vanneau

A diferencia de la biología de síntesis de Robinson, el abordaje de Quimera Rosa es (todavía) artesanal, gracias a la concepción de tintas de clorofila. “Nosotros procedemos con dos clorofilas. La primera, no fotosintética, una clorofila modificada para uso alimenticio que hemos comprado y que mezclamos con los productos habituales de tintas para tatuajes”, explica el dúo (10 gr de sodio de clorofila cuprica (E141), un colorante alimentario vegetal, 100ml de agua de hamamelis, una planta utilizada frecuentemente para fortalecer los vasos sanguíneos, 5ml de propilen glicol y 5ml de glicerina médica). La segunda tinta fue sintetizada durante la performance, a través de “una extracción de alcohol muy simple, con los recursos disponibles, para constituir una tinta viva en la cual se puede verificar la fotosensibilidad a los rayos ultravioletas y que se puede utilizar inmediatamente para tatuar”. Ce utilizó estas dos tintas para tatuar a Kina en vivo, realizando un primer diseño de la elysia con la tinta no fotosintética, y un relleno de color con la otra fotosensible.



Extracción de clorofila y pruebas de fotosensibilidad a la luz negra. © Pascal Vanneau





Tatuaje de la elysia esmeralda con clorofila. © Pascal Vanneau



Tatuaje de la elysia esmeralda con clorofila. © Mam Ita



Primera fase del tatuaje de la babosa marina. © Maria F. Dolores

Somateca

Esta fase es sólo una de las etapas de *TransPlant: green is the new red*, un proyecto de código abierto “transdisciplinario de bio-arte y de hibridación planta/humano/animal/máquina que va a desarrollarse a lo largo de los siguientes años”. *TransPlant* pone en diálogo disciplinas como el arte, la filosofía, la biología, la ecología, la física, la botánica, la medicina, la enfermería, la farmacología y la electrónica. Apoyándose en diversas prácticas del biohacking, Quimera Rosa quiere “producir cambios de subjetividad y deconstruir diferentes tipos de narrativas que presentan el cuerpo como una unidad. Estos ejes son por el momento: hibridación de sangre humana con clorofila con un protocolo regular de inyecciones por intravenosa, traducción externa con tatuajes de clorofila, implantación de un chip electrónico RFID donde estarán almacenados los datos del proceso y presentando el cuerpo como una *somateca*⁵, desarrollo y conexión al cuerpo de sensores propios a las plantas (nivel de acidez del entorno, frecuencias electro-magnéticas específicas...) y feed-back con la actividad corporal, auto-experimentación médica sobre *condylomata acuminata*, constitución de una base de datos publica open-source de los experimentos.”



Tintas de clorofila de Quimera Rosa.



Tintas de clorofila de Quimera Rosa

Devenir cyborg

En agosto pasado, Yan se implantó un chip RFID y decidió cambiar su nombre por Kina, una vía para este miembro de Quimera Rosa de afirmar su “transición humano-planta”. El chip que Kina se implantó es una versión libre, no detectable, de la tecnología de rastreo. “Tener implantada una versión libre, no detectable y de mas capacidad permite considerar esta tecnología para usos imprevistos, no normalizados. Transformar una tecnología de identificación en una tecnología post-identitaria utilizada para hackear lo que se llama *ser humano*.” Y con su proceso de transición Yan/Kina quiere hacer reconocer socialmente “la pérdida de mi condición de humano y la adopción de un nuevo nombre”. Así como de ironizar sobre la supuesta “locura” de su decisión:

“Y no estoy segura de querer ser cobaya de psiquiatras deseosos de verificar si me siento como una planta atrapada en un cuerpo humano y de que inventen un trastorno de disforia de reino, o bien si mi voluntad fotosintética no es una manifestación extrema

de una anorexia reprimida, o si mi admiración por el silencio vegetal es la evidencia de una tendencia complotista y asocial. ”

Kina de Quimera Rosa

Kina recuerda también que las perras, perros y otros animales han sido implantados con chips mucho antes que los humanos y que su transición es también en este sentido un devenir-ciborg como se plantea en el Manifiesto Cyborg de la filósofa americana Donna Haraway.

“El primer cyborg fue un ratón desarrollado en un laboratorio en los años 60 en el contexto de la carrera al espacio. El devenir cyborg es ante todo un devenir animal, les disgusta a los trans-humanistas y a sus sueños de mejora de la especie humana mediante la fusión con la tecnología. Soy un perro. O más bien una perra. ”

Kina de Quimera Rosa

“Basicamente no confundir el Manifiesto Cyborg de Haraway con el Manifiesto Terminator de Hollywood. Mi voluntad no es la de devenir mas humana sino menos humana. No es realmente un deseo de devenir planta si no de una hibridación con lo vegetal, de devenir con. De transitar juntas. Making kin. Not babies.”



Lectura del texto que explica el implante de RFID y el proceso de transición por Nadège Piton, coordinadora artística del Transpalette. © Amar Belmabrouk



© Pascal Vannea

Cancerología DIY

La explicación de Quimera Rosa sobre el trámite de la inyección de clorofila es que se trata más ampliamente de una experimentación biomédica sobre los condilomas (verrugas genitales) y el virus de papiloma humano (VPH), responsable de un gran número de infecciones de transmisión sexual. “Queremos llevar a cabo una experiencia Do It Yourself de terapia fotodinámica, es decir, inyectando clorofila y proyectando allí un láser”, nos dice Kina. “El VPH es un virus de transmisión sexual, uno de los más comunes actualmente, pero es un virus bastante desconocido sobre el cual circula poca información”. El virus es la causa mayor por la que se contrae cáncer de útero. “Nos hemos dado cuenta que los estudios que circulan conciernen frecuentemente a los cuerpos que tienen ovarios, pero aquellos estudios que conciernen los cuerpos que son desprovistos de ovarios, no están tan desarrollados”, dice Cé. Y ambos agregan:

“La terapia fotodinámica es utilizada en oncología de la piel, es bastante innovador, funciona bien con los cánceres localizados, pero no es para nada accesible aun. La tasa de cura es bastante alta, la tasa de invasión corporal es bastante baja. A través de esta auto-experimentación médica sobre los condilomas, queremos también desarrollar y difundir el conocimiento de esta terapia.”

Quimera Rosa.

Las Quimera Rosa han aprendido hasta este punto los métodos de extracción y de transfusión. Ellxs buscan a partir de ahora colaboraciones para un seguimiento biomédico y el establecimiento de protocolos para la fase de transfusión. Con la idea de hacerlo ellxs mismos igualmente, de manera regular. Continuará...

La instalación “TransPlant” de Quimera Rosa es visible hasta el 8 de enero 2017 en el marco de la exposición “Entropía” en el Transpalette, Bourges.

Artículo original "[La chlorophylle dans la peau... et le sang](#)" de Ewen Chardronnet.

Traducción al castellano: **Mariangela Pluchino**

Arreglos: Quimera Rosa

Si queréis más información sobre la [Quimera Rosa](#) y su proyecto [TransPlant](#) podéis visitar estos enlaces.

Además recientemente se ha publicado un vídeo en [Tele Sur](#) donde Cé y Kina nos cuentan algo más sobre su proyecto.

El colectivo Quimera Rosa estará en [Residencia](#) en el [Hangar del Barcelona](#) del 20 de Marzo al 2 de Abril del 2017. Y buscan colaboradoxs.

"El colectivo Quimera Rosa estaremos de residencia en Hangar para desarrollar parte del proyecto TransPlant en el cual estamos trabajando desde hace más de un año. Para esta residencia deseamos desarrollar TransPlant: Mi enfermedad es una creación artística: la parte de auto-experimentación medica sobre condylomata acuminata, una ITS producida por el HPV (Virus del Papiloma Humano) y con el cual convive una de las componentes de QR. Centraremos nuestro trabajo en el estudio de la posibilidad de aplicar un proceso de fotosíntesis para tratar condilomas de manera DIY/DIWO. Para ello estaremos trabajando con científicos y especialistas del Parque de Reserca Biomédica de Barcelona. Este tipo de tratamiento lleva el nombre de PDT (Terapia fotodinámica). Sabemos que ya se está utilizando tanto para HPV, cánceres localizados y dermatología en general pero al tratarse de una técnica reciente queda todavía de difícil acceso. Los protocolos están bien documentados y accesibles y hay ya un consenso científico de que "PDT can be considered a highly effective and safe treatment option for anogenital condylomata acuminata"

(<http://www.ijidonline.com/arti>).

Por lo cual, nuestro principal objetivo es de abrir la caja negra, como dicen lxs hackers o de abrir la píldora como decían lxs activistas afectados por el SIDA. El experimento que queremos hacer es de replicar los protocolos y las herramientas para abaratar costes y hacer accesible la información en una wiki, lo cual podría servir para centros comunitarios de salud, para personas que se encuentran excluidas del sistema público, pero también, para centros de salud de países del sur donde el HPV está todavía más expandido. Por otra parte, queremos desde el lado artístico y mediante la dimensión performativa de la auto-experimentación, formar localmente una masa crítica de usuaries / expertes (entendiendo a les usuaries como expertes). La idea es conseguir constituir este grupo los dos jueves de la residencia, prestando especial atención a colectivos cuyo acceso a la salud pública es complicado cuando no imposible como trabajadoras sexuales, personas LGTBIQ+, migrantes sin papeles, muchas de las cuales estamos muy expuestas al virus. Y que este grupo incluya también científicos, personal de salud, poderes públicos, y poder quizás influir en la introducción de la PDT en ambulatorios. Así que invitamos a quienes estén interesades, a sumarse al proceso. Serán bienvenides personas afectadas por el virus, colectivos vinculados a la prevención y/o tratamiento del HPV, personas o colectivos que tengan conocimientos en biología, medicina, dermatología y, a ser posible, que trabajen en estas disciplinas desde una perspectiva transfeminista. Así como también curiosas y portadoras de otras herramientas que puedan dar otras miradas sobre el proceso. Aspiramos a la constitución de un grupo plural que haga aparecer las interseccionalidades en juego en enfermedades de transmisión sexual como el HPV. Y que de herramientas para no contraponer, o más bien poner en diálogo creativo, los

cuidados, la prevención y el contagio con sexualidades abjectas, no reproductivas y múltiples.

Se trata, también, de generar conocimientos que rompan con los tabúes relacionados con el cuerpo enfermo. Un cuerpo siempre es un cuerpo enfermo y, al considerar la enfermedad como parte de la vida misma, ésta puede ser utilizada como herramienta creativa para deconstruir los procesos de normalización producidos por la noción de cuerpo sano.

Escríbenos!

Sesiones abiertas: jueves 23 y 30 de marzo 2017

e-mail de contacto: contact@quimerarosa.net"