

Del animal a la animalidad: autoetnografía ontológica de las fronteras entre lo humano y lo animal

From animal to animality: an ontological autoethnography of the boundaries between the human and the animal

JORGE ALBERTO LÓPEZ-GUZMÁN¹

Universidad del Cauca, Colombia

lopezg@unicauca.edu.co

Recibido: 02 de junio de 2025

Aceptado: 15 de octubre de 2025

Resumen

Este artículo presenta una autoetnografía ontológica con el propósito de vincular la condición de animalidad del autor con la concepción filosófica de los transespecie. Metodológicamente, se emplea la autoetnografía como una vía para la reflexión crítica y el posicionamiento del investigador dentro de la indagación sobre las fronteras entre lo humano y lo no humano animal. Un resultado principal destaca que las complejas relaciones entre humanos y animales no humanos son contingentes a la evolución sociobiológica, lo que desafía la delimitación de rasgos esenciales y exclusivos de la humanidad. El estudio revela cómo esta contingencia permea la comprensión de la animalidad inherente al ser humano y las emergentes identidades transespecie, que buscan reconfigurar su ontología y roles sociales. En conclusión, este trabajo es una apuesta para continuar pensando y resignificando las relaciones interdependientes entre humanos y animales no humanos, proponiendo una reconfiguración de categorías analíticas y metodológicas para su estudio.

Palabras clave: Animalidad; Autoetnografía; Humanos; Ontología; Transespecie.

Abstract

This article presents an ontological autoethnography with the purpose of linking the author's animality condition with the philosophical conception of transsspecies. Methodologically, autoethnography is used as a means of critical reflection and positioning of the researcher within the inquiry into the boundaries between the human and the nonhuman animal. A key finding highlights that the complex relationships between humans and nonhuman animals are contingent on sociobiological evolution, which challenges the delimitation of essential and exclusive traits of humanity. The study reveals how this contingency permeates the understanding of the inherent animality of human beings and the emerging transsspecies identities that seek to reconfigure their ontology and social roles. In conclusion, this work is a commitment to continue thinking about and redefining the interdependent relationships between humans and nonhuman animals, proposing a reconfiguration of analytical and methodological categories for their study.

Keywords: Animality; Autoethnography; Humans; Ontology; Transsspecies.

¹ Doctor en antropología. Profesor de la Universidad del Cauca, Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8538-4004>.

1. Introducción

La reflexión sobre la relación entre el ser humano y el animal no es nueva, sino que ha sido una constante filosófica y antropológica a lo largo de la historia. Sin embargo, en el siglo XXI, adquiere una urgencia y complejidad sin precedentes debido al contexto de proliferación de nuevas identidades y la reconfiguración de las fronteras biológicas y culturales. Este panorama obliga a reconsiderar las categorías que tradicionalmente han definido nuestra existencia. En este sentido, el concepto de “transespecies” emerge como un fenómeno clave, refiriéndose a individuos que se identifican como pertenecientes a una especie no humana, lo cual desafía las concepciones tradicionales sobre la corporalidad y la identidad humana (López-Guzmán, 2022). Este fenómeno puede ser entendido a través del enfoque del giro animal, desarrollado por autores como Ingold (2000), Despret (2013) y Haraway (2008), quienes exploran cómo las fronteras entre lo humano y lo animal son, en realidad, más fluidas de lo que las ciencias sociales y la filosofía han postulado históricamente.

Este cuestionamiento de las fronteras entre lo humano y lo no humano se profundiza con el paso conceptual de “animal” a “animalidad”, que implica una reflexión crítica sobre cómo estas categorías han sido históricamente construidas. En el pensamiento tradicional, el “animal” ha sido considerado como el otro absoluto, una categoría biológica y jerárquica que define al ser humano por su diferencia. Sin embargo, este paso hacia la “animalidad” desafía esa visión rígida y propone una reconsideración de las categorías ontológicas que separan a los seres humanos de los animales. Autores como Tim Ingold (2000), Donna Haraway (2008) y Vinciane Despret (2013) nos invitan a cuestionar esas fronteras. Ingold (2000) sostiene que las distinciones entre humanos y animales son construcciones históricas que naturalizaron una visión jerárquica de la vida. Por su parte, Despret (2013) argumenta que la noción de animalidad no debe entenderse como una “esencia”, sino como una cualidad fluida que se redefine a través de las relaciones entre especies.

Haraway (2008), en su enfoque posthumano, también propone que la animalidad y la humanidad no son opuestas, sino que deben ser vistas como un continuo de interacciones y transformaciones. Así, el paso de “animal” a “animalidad” no solo representa un cambio conceptual, sino una invitación a repensar la naturaleza misma de la existencia, reconociendo las continuas interacciones que nos vinculan a todas las formas de vida. El concepto de “animalidad”, por lo tanto, se refiere a la capacidad de reconocer y abrazar nuestra condición de seres vivos, parte de un ecosistema más amplio, que trasciende las distinciones antropocéntricas que históricamente nos han separado de los demás animales.

En este contexto, la obra de Giorgio Agamben (2006), “Lo abierto. El hombre y el animal”, se erige como un punto de partida fundamental al confrontarnos con la paradójica “apología a la animalidad” inherente al ser humano. Agamben nos obliga a cuestionar si la “gran dualidad” entre el hombre y el animal es una verdad ontológica inmutable o, más bien, una construcción histórica y cultural

que ha legitimado la estigmatización, la dominación y la instrumentalización de todo aquello que hemos clasificado como “no humano”. Esta distinción, lejos de ser neutra, ha sentado las bases para una antropología centrada en la excepcionalidad humana, relegando la animalidad a un exterior radical o a una condición meramente biológica desprovista de agencia y subjetividad.

Profundizando en esta deconstrucción de las fronteras, Gilbert Simondon (2012) nos desafía a reevaluar la supuesta dicotomía entre la conducta instintiva animal y la acción humana consciente. Su perspicaz crítica a la superioridad humana, que a menudo se manifiesta en la categorización jerárquica y la subordinación de otras formas de vida, nos impele a reconocer la interconexión fundamental de la “vida humana, animal y vegetal” como principios vitales inseparables. Desde esta perspectiva, la pretensión humana de dominar la naturaleza se revela como una falacia que no solo ignora nuestra propia raigambre biológica, sino que también oscurece la profunda continuidad de la vida en sus múltiples expresiones. Esta visión holística se enriquece aún más al considerar la antigua doctrina de Pitágoras sobre la metempsicosis o transmigración de las almas. Esta creencia en la fluidez de las almas entre humanos, animales y vegetales, rescatada por Simondon, sugiere una ontología no binaria, donde la identidad no está confinada a una única forma o especie, abriendo así un espacio conceptual e histórico para la comprensión de las identidades transespecie en la contemporaneidad.

Esta conexión entre las ideas de Pitágoras y las transespecies no es meramente una analogía; es una exploración de cómo la noción de una existencia más allá de las fronteras estrictas de la especie humana posee profundas raíces filosóficas y una persistencia en el imaginario colectivo que se ha actualizado y resignificado. La capacidad de “devenir animal”, como lo plantean Deleuze y Guattari (1987), va más allá de una imitación; implica una disolución de la forma identitaria rígida, una conexión con flujos y afectos que trascienden lo puramente humano. En este sentido, las transespecies encarnan una forma de devenir que va desde lo simbólico y literario a una manifestación concreta de identidades en la realidad, desafiando las taxonomías establecidas y las expectativas sociales sobre lo que significa ser y habitar un cuerpo.

La deconstrucción de las fronteras entre el hombre y el animal también encuentra un poderoso eco en la obra de Jacques Derrida (2008). Su penetrante reflexión sobre la desnudez y la vergüenza humana ante la mirada del animal es profundamente reveladora. La vergüenza de nuestra desnudez, de nuestra pura corporalidad y vulnerabilidad, es para Derrida un síntoma de nuestra constante necesidad de ocultar o negar nuestra animalidad inherente. El acto de “vestirse” se convierte así en una “figura desencializada de su animalidad”, un esfuerzo cultural por distanciarse de aquello que nos vincula intrínsecamente al reino animal. Sin embargo, Derrida argumenta que la verdadera forma de “abrir la vergüenza” no reside en la negación, sino en el reconocimiento y la aceptación de nuestra animalidad, la reconciliación con nuestra condición de seres vivos entre otros seres vivos. En este devenir, los grupos que experimentan

un “devenir animal” no solo carecen de vergüenza al regresar a su animalidad, sino que la reivindican activamente como su condición innata, desmantelando los prejuicios y las construcciones sociales que nos han alejado de nuestra propia esencia.

Esta tendencia humana a erigir límites artificiales entre nosotros y los animales, a menudo fundamentada en una supuesta superioridad racional o lingüística, es desmantelada por la observación de Derrida: lo que verdaderamente nos distingue no es la razón en un sentido excluyente, sino la compleja capacidad de sentir y la experiencia de la alteridad. Al reconocer y valorar las emociones, el sufrimiento y la agencia de los animales, las distinciones jerárquicas comienzan a desdibujarse, revelando una continuidad afectiva y biológica. La frontera entre lo humano y lo animal, lejos de ser una verdad natural e inmutable, se presenta como una construcción social y cultural que surge de la vergüenza y el temor a reconocer nuestras propias características compartidas con el reino animal. Esta negación sistemática de la animalidad no es un hecho aislado; permea profundamente nuestras conductas cotidianas, nuestras interacciones sociales y, en última instancia, nuestra forma de habitar el mundo.

Históricamente, esta rígida separación ha justificado la explotación sistemática de los animales y la configuración de una jerarquía ontológica. No obstante, la emergencia de “nuevas realidades” –facilitadas por la globalización, la tecnología y el creciente activismo por los derechos animales– ha comenzado a desafiar estas fronteras, estableciendo reconfiguraciones semióticas, éticas y ontológicas sobre lo vivo. La animalidad, en sus diversas manifestaciones, ha trascendido su rol pasivo para convertirse en un “sujeto de reconocimiento” que irrumpen con fuerza en la esfera pública y privada, generando nuevos conflictos, diálogos y, en ocasiones, resistencias. Paralelamente, las narrativas literarias de metamorfosis entre humanos y animales, desde Kafka hasta las fábulas contemporáneas, han proliferado, mostrando cómo las barreras pueden disolverse a través de relaciones interespecie. Estas narrativas no solo evocan la posibilidad de la transformación, sino que anticipan y espejan la emergencia de identidades transespecie en la vida real, donde la “metamorfosis” ya no es solo un tropo narrativo, sino una experiencia vivida.

Frente a este panorama de profundos cambios ontológicos y sociales, el presente artículo propone la hipótesis central de que la animalidad a la que se busca volver, esa “esencia” negada por la cultura, se representa y manifiesta en las transidentidades, como las transespecies. Estas identidades encarnan la “continuidad de la vida y el cambio entre las especies” que ya Pitágoras vislumbraba, pero lo hacen desde una posición consciente y reivindicativa en el mundo actual. ¿Cómo podemos aproximarnos ontológicamente a las transespecies sin caer en patologizaciones o reduccionismos? ¿Qué implicaciones tiene su aparición para las relaciones tradicionales entre humanos y animales, y para la redefinición de la subjetividad? ¿Cómo podemos entender esta “nueva especie” que se desprende de las categorías binarias tradicionales, y qué nos revela sobre nuestra propia animalidad y la plasticidad de la identidad? Para

abordar estas interrogantes y contribuir a este campo de estudio emergente, el texto se adentrará en el tránsito de estas identidades, explorando a través de una autoetnografía la propia relación del autor con su animalidad inherente y cómo esta autoexploración dialoga y contrasta con el complejo y multifacético fenómeno de las transespecies. Este enfoque no solo busca comprender una realidad externa, sino también reflexionar sobre las formas en que nuestra animalidad subyacente informa nuestras experiencias y percepciones del mundo.

2. Metodología

Este artículo se fundamenta en una autoetnografía ontológica, un enfoque que permite vincular la propia condición de animalidad del autor, con sus inherentes vergüenzas, privilegios y relaciones de poder, con la emergente noción de las transespecies. Estas últimas son individuos que se conciben como animales no humanos, desafiando las concepciones tradicionales de la corporalidad y la identidad. La elección de esta perspectiva autoetnográfica, tal como la concibe Blanco (2012), no implica una identificación literal con el tránsito transespecie, sino que busca explorar las profundas correlaciones y discrepancias entre la animalidad personal y las manifestaciones de las identidades transespecie.

La autoetnografía ontológica, en su núcleo, busca explorar la intersección entre las vivencias personales y los marcos teóricos sobre la animalidad y las identidades transespecie. Este enfoque metodológico puede ser enriquecido por el giro animal, una corriente filosófica que desafía las nociones tradicionales de lo humano y lo no humano. Según Despret (2013), el giro animal propone que las interacciones entre especies no deben limitarse a la dicotomía jerárquica de la superioridad humana, sino que deben entenderse como procesos fluidos en los que los humanos y los animales coexisten, se influyen y transforman mutuamente. Así, las categorías de “animal” y “humano” se presentan como porosas y en constante redefinición, lo que convierte a la autoetnografía ontológica en una herramienta crítica para examinar y cuestionar las fronteras entre ambas identidades.

Este enfoque se complementa con el giro ontológico, una corriente filosófica que ha ganado relevancia en las ciencias sociales y humanas, y que pone énfasis en la naturaleza dinámica y contingente de la realidad. A diferencia de otros enfoques que postulan una ontología fija y universal, el giro ontológico considera que las entidades, tanto humanas como no humanas, son constituidas por sus relaciones y experiencias. En este sentido, la ontología se concibe como un campo fluido de interacciones y devenires, como lo sostienen autores como Braidotti (2013). Por otra parte, Ingold (2000) plantea que las categorías tradicionales que separan lo humano de lo no humano son construcciones históricas naturalizadas con el tiempo, y propone una ontología de la interdependencia, donde humanos, animales y el entorno se entienden como partes de una red constante de interacción. De manera similar, Rosi Braidotti (2013) subraya la necesidad de abandonar las jerarquías de especie en su visión posthumanista, favoreciendo

un entendimiento más inclusivo de la vida, en el que las identidades se redefinen y transforman continuamente.

Así, tanto el giro ontológico como el giro animal invitan a repensar las fronteras de las identidades y las especies, sugiriendo que las categorías fijas de “humano” y “animal” son en realidad construcciones contingentes. Para enriquecer la interpretación de las identidades transespecies, este trabajo integra estos dos giros filosóficos, proponiendo que las identidades no son estáticas, sino que están siempre en transformación. Autores como Ingold (2000) y Haraway (2008) desafían la concepción rígida de las fronteras entre especies, abriendo un espacio para una visión más fluida y dinámica de las relaciones entre los humanos y los no humanos.

De igual manera, el marco teórico de la investigación se construye a partir de las ideas de pensadores clave como Giorgio Agamben, Gilbert Simondon, Jacques Derrida, Rosi Braidotti y Donna Haraway, entre otros. El enfoque analítico se centra en el “giro ontológico” (Ruiz y Del Cairo, 2016), que ofrece una lente crítica para deconstruir el dualismo naturaleza-cultura hegemónico y comprender las nuevas subjetividades y transformaciones corporales que modifican las capacidades humanas a nivel físico y psicológico. Este giro ontológico permite abordar las múltiples realidades y agencias que emergen en las relaciones humano-animal, y cómo estas son desafiadas por la aparición de las transespecies.

Así, la autoetnografía se convierte en una herramienta reflexiva para el autor, permitiendo un cuestionamiento profundo y un posicionamiento consciente dentro de la investigación. Se busca poner de manifiesto la propia animalidad a través de experiencias personales y cotidianas, analizando cómo la vergüenza, la privacidad y los instintos se manifiestan, y contrastándolos con las expresiones y reivindicaciones de las transespecies, a fin de desvelar las fronteras que construimos y la esencia que negamos de nosotros mismos. Si bien este estudio no es una etnografía formal, la exploración de casos de transespecies y el análisis de las referencias teóricas se articulan para enriquecer la comprensión del fenómeno y sus implicaciones ontológicas.

3. Devenir Animal: Reconfiguraciones Ontológicas, Identidades Transespecie y la Disolución de lo Antropocéntrico

La emergencia de las identidades transespecie no es un mero fenómeno sociológico; nos sitúa en el epicentro de un debate fundamental sobre la ontología, la biología, la cultura y, en última instancia, la propia definición de lo “humano”. ¿Cómo debemos comprender a aquellos individuos que, contra las clasificaciones tradicionales, se conciben a sí mismos como animales no humanos, disolviendo las fronteras que históricamente han demarcado lo natural de lo cultural, lo biológico de lo social, y lo racional de lo instintivo? Esta interrogante nos impulsa a trascender las perspectivas esencialistas y a abrazar la “filosofía nómada” de Rosi Braidotti (2000, 2013), una vertiente central del pensamiento poshumanista. Para Braidotti, la subjetividad contemporánea es

intrínsecamente relacional, mediada y, crucialmente, una “figura encarnada y relacional”, que no se reduce a una esencia fija, sino que se construye en y a través de sus afectos y sus devenires. Las transespecies, desde esta óptica, no son un mero capricho narcisista o una búsqueda de visibilidad en el ecosistema mediático; representan una profunda reconfiguración ontológica del sujeto, una dislocación de las coordenadas identitarias clásicas. Son un síntoma elocuente de una crisis de las categorías y una manifestación de la plasticidad radical de la identidad en un mundo que se aleja del modelo antropocéntrico dominante.

La noción de transespecie se refiere, en su expresión más explícita, a individuos que experimentan una profunda, a menudo visceral, identificación con una especie animal particular, trascendiendo el mero aprecio o empatía. Esta identificación puede manifestarse en la adopción de comportamientos, en la búsqueda de modificaciones corporales que imiten rasgos animales, o en la afirmación de una identidad interna que desafía la especie biológica de nacimiento. Este fenómeno constituye un desdibujamiento radical de lo que Donna Haraway (1991), en su “Manifiesto Cyborg”, denominaría las “líneas duras” entre humanos y no humanos, entre la naturaleza y la cultura, entre lo orgánico y lo tecnológico, e incluso entre lo vivo y lo artificial. Haraway, al celebrar las hibridaciones y la ruptura de los binarismos, nos ofrece un marco para entender cómo la identidad se construye en las intersecciones, y cómo el “cyborg” y, por extensión, las identidades transespecie, son figuras que desestabilizan las taxonomías fijas. La aparición de estas identidades no solo redefine el yo y la otredad en un sentido social, sino que desmorona la “hegemonía del binarismo” cartesiano que ha sustentado la concepción tradicional de las identidades humanas como entidades autónomas y discretas.

El tránsito hacia la transespecie no es un simple capricho o una alegoría performática; es una praxis ontológica profunda que se manifiesta en la apropiación del cuerpo, en la adopción de roles sociales alternativos, en la elección de vestimentas y prótesis, en prácticas cotidianas que re-encarnan su animalidad y, en última instancia, en la construcción de una nueva forma de habitar el mundo. Los transespecie, al reclamar una nueva forma de concebirse y de ser, no solo desafían las categorías existentes, sino que están activamente representando y construyendo un conjunto de cualidades y subjetividades que exigen, desde el giro ontológico (Ruiz y Del Cairo, 2016), nuevas y más sofisticadas formas de comprensión y reconocimiento que trasciendan los paradigmas representacionalistas.

Las implicaciones de estas transidentidades son vastas y profundamente disruptivas, afectando nuestra comprensión de la realidad social y del ser humano desde su condición biológica, ética y su interacción social. El binarismo sexual y las identidades de género rígidas, que han sido pilares de la organización social, son cuestionados radicalmente por su existencia. Pero más allá de estas tensiones, el hecho de que un individuo afirme “haber nacido en el cuerpo equivocado” no solo en términos de género, sino de especie, introduce una nueva dimensión de la disforia y la desidentificación que obliga a replantear los cimientos de la

identidad misma. Esto nos lleva a las preguntas que guían esta sección: ¿Cómo, entonces, podemos aproximarnos ontológicamente a las transespecies sin caer en juicios patologizantes o en una simple folklorización del fenómeno? ¿Qué tipo de relación se establece entre los humanos “convencionales” y los transespecies en un nivel que va más allá de lo meramente biológico o psicológico? Y, en última instancia, ¿qué nos revela esta “nueva especie” o esta “identidad emergente” que se desprende de nuestras concepciones arraigadas de la humanidad, no solo sobre ellos, sino sobre nuestra propia “animalidad” negada?

3.1 La resignificación de la agencia

Para ilustrar esta realidad, podemos observar casos paradigmáticos como el de Tom Peters, un hombre británico de 32 años que vive y se identifica como un perro dálmatas llamado “Spot”, adoptando un traje hecho a medida y una caseta, y cuya pareja lo asiste como “entrenadora”. Otro ejemplo es el del noruego Nano, de 20 años, quien afirma haber nacido en el cuerpo de un gato, reportando una agudización de sus sentidos de la audición y la visión nocturna que asocia a su naturaleza felina. Estos casos, lejos de ser anomalías aisladas o meros actos de excentricidad, son emblemáticos de una “condición posmoderna” (Laclau, 1990) que, si bien puede ser interpretada por algunos como una profunda búsqueda de atención o una forma de escapismo, es, en su raíz, una profunda búsqueda de reconocimiento, una resignificación de la agencia y una expresión de “otros” significados y devenires que exceden las narrativas hegemónicas sobre el cuerpo y la identidad. Reflejan la fluidez y el desapego de las estructuras fijas que caracterizan la modernidad tardía, donde las identidades se vuelven cada vez más performativas y autodefinidas.

Adentrarse en el universo de las transespecies es, por tanto, una invitación a reflexionar sobre las complejidades de la identidad en la era digital y posthumanista. La identidad, en este contexto, se convierte en un asunto intrínsecamente político y jurídico, donde la demanda de legitimidad para la pertenencia a un grupo ya no se limita a las categorías tradicionales de raza, género u orientación sexual. El surgimiento de “tribus” o “subculturas” transespecie, que emplean las redes sociales como plataformas de visibilidad, articulación y apoyo mutuo, demanda el reconocimiento de sus subjetividades en un espacio público que a menudo les es hostil. Sin embargo, estas identidades se encuentran con la incomprendión, la estigmatización, la burla y la discriminación, siendo tildadas de “monstruosas” o “patológicas”. Esto no solo revela una crisis social y moral en la que la resistencia a lo diferente y lo incomprendible se vuelve una bandera de la sociedad tradicional, sino también la dificultad de las instituciones para integrar nuevas formas de ser. La “otredad” se expande más allá de las categorías previamente concebidas, incluyendo ahora a quienes se reconocen como una especie distinta, lo que genera dicotomías aún más amplias de discriminación, exclusión o justificación para el no reconocimiento de sus derechos y su inherente derecho a la autodeterminación y la autonomía corporal.

La aparición de los transespecie nos obliga, además, a confrontar las

dicotomías arraigadas en el pensamiento occidental: racional/irracional, animado/inanimado, orden/caos, mente/cuerpo. Su existencia sugiere una “involución” del orden natural al civilizado, no en un sentido regresivo o peyorativo, sino como una desnaturalización crítica de la categoría de “humano” y una re-apropiación consciente de lo “no humano animal” que había sido históricamente relegado y silenciado. Lo que antes era “constituido” —la esencia fija y exclusiva del ser humano definida por la razón y la cultura— se convierte ahora en algo que “se debe construir” —el no humano animal como sujeto de su propia existencia y como posibilidad de ser para el humano—. En este sentido, los transespecie han pasado de ser una subcultura periférica, a menudo asociada con el fetiche, a una identidad con voz propia que demanda derechos y visibilidad en el espacio público. Algunos incluso se posicionan como “mascotas de compañía” de otros humanos, lo que complejiza aún más las relaciones de poder, afecto, dependencia y agencia, desafiando las nociones de propiedad y subordinación. La existencia de organizaciones como la “Transespecie Society” (s.f.) en Noruega, que busca el reconocimiento y la protección de los derechos de estas identidades, es un claro ejemplo de la institucionalización de este fenómeno y su demanda por un lugar en el tejido social y legal. Este devenir animal es, en última instancia, una provocación ontológica y un llamado a la ética multiespecies, que nos impulsa a repensar nuestra propia posición en la vasta y compleja red de la vida. Es un recordatorio de que la animalidad no es algo externo a nosotros, sino una dimensión fundamental de nuestra existencia, cuya negación ha tenido profundas implicaciones para la comprensión de nosotros mismos y de nuestras relaciones con el mundo no humano.

4. Mi Yo (Animal): Una Autoetnografía Ontológica Radical del Ser como Animal

La relación entre el ser humano y el animal no es una mera curiosidad etológica o un objeto de estudio tangencial; es una cuestión ontológica fundamental que ha sido, a la vez, el fundamento y la negación de la subjetividad occidental. Desde los mitos fundacionales hasta las taxonomías biológicas, nuestra existencia ha sido definida tanto por lo que somos como por lo que no somos, siendo el animal el “otro” constitutivo que ha permitido la articulación de la categoría “humano”. Sin embargo, en la modernidad tardía, este proyecto antropocéntrico ha consolidado una escisión radical, reprimiendo activamente nuestra animalidad inherente y relegándola a un espacio de lo irracional, lo vergonzoso o lo puramente biológico-determinista. Este silenciamiento de lo animal en nosotros ha generado una profunda alienación, una desconexión de una parte esencial de nuestro ser que, como argumenta Agamben (2006), se ha convertido en una “zona de indistinción” donde se ejerce el poder soberano.

Esta sección, enmarcada en una autoetnografía ontológica radical, se propone justamente desenterrar esa animalidad inherente, explorando su manifestación en la cotidianidad del autor, con todas sus complejidades, vergüenzas, privilegios y las relaciones de poder que la invisibilizan y disciplinan. El propósito no es solo

comprender mi propia condición de animalidad – no como una metáfora, sino como una dimensión constitutiva del ser – sino también establecer un diálogo crítico y vivencial, identificar convergencias y divergencias con las nociones de transespecie, y así contribuir a una resignificación profunda de la compleja trama de relaciones entre humanos y no humanos que trasciende el dualismo.

La autoetnografía, como método (Blanco, 2012), se convierte aquí en una herramienta epistemológica y existencial de profunda introspección y revelación ontológica. No es una mera narración personal de anécdotas, sino un ejercicio de teorización encarnada (Spry, 2011) que busca revelar las estructuras culturales y ontológicas subyacentes, los modos de ser y las formas de relacionarse con el mundo, a través de la experiencia vivida y reflexiva. Al situar al investigador en el centro de la indagación, permitiendo que sus vivencias personales y cotidianas se conviertan en datos significativos y objetos de análisis filosófico, la autoetnografía ontológica se distancia de la pretensión de objetividad cartesiana y, en su lugar, abraza la reflexividad radical y la situación del conocimiento. Permite que la “vergüenza”, ese afecto tan central en la reflexión de Derrida (2008) sobre el encuentro con el animal, sea no solo un objeto de estudio, sino una clave de acceso a nuestra animalidad silenciada, a ese ser-en-el-mundo que precede y excede las categorías racionales.

4.1 Análisis de la vergüenza y el pudor

Es precisamente en la reflexión derridiana sobre la desnudez y la vergüenza donde encontramos un punto de partida fundamental para esta inmersión autoetnográfica en la animalidad. Derrida nos recuerda que el acto de vestirse, de cubrir el cuerpo, no es solo una necesidad práctica o estética, sino una profunda respuesta a la vergüenza que nos provoca nuestra desnudez, nuestra condición de seres vulnerables, corporales, finitos y, en última instancia, animales. La ropa se convierte en una “capa de piel sintética”, un artificio cultural que busca encubrir la “vergüenza de nuestra desnudez”, que es la vergüenza de nuestra animalidad inherente y nuestra vulnerabilidad ante la mirada no-humana. La intimidad del hogar, ese espacio supuestamente privado donde nos despojamos de las vestiduras sociales y de las máscaras performáticas, revela una confrontación directa con esta animalidad despojada. Desnudarse ante un ser querido, o incluso ante uno mismo en el espejo, puede evocar una vulnerabilidad que nos conecta con nuestra primacía biológica, un cuerpo que respira, desea, excreta, envejece y muere, y que no es simplemente una mente pensante o un “yo” trascendente. Es en esta despojada condición donde se difuminan las fronteras ontológicas entre lo “humano” (como categoría idealizada) y lo “animal” (como categoría denigrada), donde el pudor revela una norma cultural contingente más que una esencia biológica inmutable.

Asimismo, la sexualidad emerge como una de las manifestaciones más potentes, primarias y a menudo “escandalosas” de nuestra animalidad, tal como Simondon (2012) la concibe desde la indistinción vital. En el acto sexual, las barreras del pudor, del decoro social y, en ocasiones, incluso del asco

culturalmente impuesto, pueden desvanecerse, revelando una fuerza pulsional que trasciende y a menudo desborda la racionalidad. Es un espacio donde la primacía de los instintos, del deseo corporal y de la búsqueda del placer se hace innegable, un recordatorio de nuestra profunda conexión con el ciclo de la vida y la reproducción que compartimos con el resto del reino animal. Si bien la sexualidad humana está intrínsecamente mediada por la cultura, el lenguaje y el simbolismo, su raíz biológica, su conexión con la mera reproducción y el placer sensorial, la enraíza profundamente en la animalidad. La capacidad de entregarse a ese “impulso insensato” del amor y el deseo, como lo experimenta el autor, revela la persistencia de instintos que, si bien son calificados de “perversos” desde una moralidad socialmente construida (Foucault, 1976), no difieren fundamentalmente en su esencia pulsional de las manifestaciones instintivas en el reino animal.

La diferencia fundamental reside en la esfera de la expresión y la legitimación: mientras que los animales “copulan y se reproducen porque lo importante es desempeñar su función de animales en cualquier circunstancia” sin la carga del juicio moral, los humanos a menudo ocultamos estos “actos y vejámenes sexuales” en la privacidad, producto de esa vergüenza y disciplina cultural impuesta. Es aquí donde se manifiesta una notable convergencia ontológica con las transespecies: en la intimidad de sus espacios privados, ambos, el humano “convencional” y el transespecie, pueden permitirse liberar esa animalidad que la esfera pública condena o invisibiliza, revelando un espacio de desnormatización del cuerpo y el deseo.

El baño, ese espacio aparentemente prosaico y funcional, se revela en esta autoetnografía como un microcosmos privilegiado de nuestra animalidad oculta y, por tanto, un sitio de profunda significación ontológica. Es un umbral donde las convenciones sociales se suspenden y el cuerpo se entrega a sus funciones más básicas y biológicas, sin el artificio de la razón o la moralidad. La desnudez en el baño, la ejecución de necesidades fisiológicas en la intimidad, no son actos racializados o estéticos; son, en esencia, manifestaciones crudas de una animalidad que no requiere de vestimentas, justificantes sociales o discursos elaborados. Es, paradójicamente, un “pretexto para convertirnos en animales” sin la mediación del pensamiento, un lugar de “no-mirada” (Derrida, 2008) donde el placer de la privacidad nos permite “saber que de las puertas para adentro es nuestro lugar”, un santuario para la libertad de la animalidad reprimida.

Este es un punto de contraste ontológico crucial con las transespecies. Mientras el autor se esconde en la privacidad para vivir su animalidad “avergonzada” y disciplinada por el sistema, los transespecie, como Tom Peters o Nano, “no ocultan su no animalidad”. Su identificación y su performatividad pública –ya sea adoptando un traje de dálmatas o manifestando rasgos felinos– representa una reivindicación consciente y política de esa animalidad que el autor vive en la intimidad. Su corporeidad se convierte en un acto de resistencia, una afirmación de un modo de ser que desafía la hegemonía antropocéntrica. Mientras los

humanos “convencionales” se avergüenzan de ir al baño en público, o de mostrar ciertas necesidades biológicas, los transespecie, al “reclamar su condición innata” de animales, se comportan de forma que desafía esa vergüenza, recordándonos a los animales que sin pudor ni vergüenza van al baño “en un arenero o en una esquina”, desvelando la artificialidad de nuestras construcciones culturales.

Estos episodios cotidianos, aparentemente insignificantes, se transforman en esta autoetnografía en poderosas reivindicaciones de nuestra animalidad inherente. Nos obligan a cuestionar la construcción social de la vergüenza y a cerrar la brecha ontológica entre la razón y el instinto, entre lo culturalmente fabricado y lo biológicamente dado. Al observar mis propios actos, me concibo como un “animal que no reconoce su quehacer cotidiano como animal”, un sujeto que ha sido socializado, disciplinado y configurado por un sistema (Foucault, 1975) para negar su propia esencia y su continuidad con lo vivo. Sin embargo, esta autoetnografía me permite confrontar esa negación y reconocer que la animalidad no es algo externo, una alteridad radical, sino una dimensión intrínseca y constitutiva de mi ser. Las convergencias ontológicas con los transespecie se hacen evidentes en esta autoexploración: ambos compartimos una animalidad instintiva, afectiva y corpórea que es sometida a diversas formas de ocultamiento o manifestación.

Las divergencias, por su parte, radican en la forma de su articulación y visibilización: mientras el autor experimenta y reflexiona sobre esta animalidad en la privacidad de su experiencia y en el marco de la academia, los transespecie la externalizan y la reivindican públicamente, a menudo mediante el *body modification* y la performance, desafiando las normas y expandiendo las posibilidades de la identidad y del ser-en-el-mundo en un contexto que necesita urgentemente redefinir su relación con lo vivo. Esta exploración personal, por lo tanto, no solo es una meditación individual, sino una ventana hacia la compleja y cambiante relación entre la humanidad y su propia animalidad, en el contexto del giro ontológico (Ruiz y Del Cairo, 2016), que nos invita a reconocer múltiples formas de existencia y a desestabilizar la hegemonía del sujeto humano.

5. Reconfiguración Ontológica, Subjetividad Multiespecie y los Desafíos para una Antropología Post-Antropocéntrica

Este artículo, desplegado a través de una autoetnografía ontológica, no solo ha transitado por las intrincadas fronteras entre lo humano y lo animal, sino que ha invitado a repensar las categorías tradicionales de identidad y animalidad, proponiendo una reflexión más abierta sobre las relaciones entre humanos y no humanos. Esta contingencia desafía radicalmente cualquier pretensión de delimitar rasgos “esenciales” o “propios” de una humanidad fija e inmutable, desmantelando la arraigada concepción de una excepcionalidad humana que ha dominado el pensamiento occidental desde la Modernidad. La animalidad, lejos de ser un mero residuo biológico o una etapa primitiva para superar, se manifiesta como una dimensión constitutiva del ser, permeando nuestra corporalidad, nuestros afectos, nuestras pulsiones y nuestras interacciones.

más íntimas. Filosóficamente, esto nos lleva a cuestionar la raíz misma del humanismo tradicional y a abrazar una visión más humilde y relacional de la existencia, donde el *ser-en-el-mundo* es siempre un *ser-con-otros*, tanto humanos como no humanos.

De esta manera, los resultados de la autoetnografía indican que la identificación con las transespecies desafía las categorías tradicionales de identidad. Esta constatación resuena con los planteamientos de Haraway (2008), quienes afirman que las identidades humanas no deben ser vistas como entidades cerradas, sino como procesos en constante transformación que incluyen interacciones con otras especies.

El análisis ha evidenciado el rol cada vez más protagónico de las especies no humanas en la reconfiguración de nuestras categorías ontológicas y sociales. Conceptos como los híbridos, los cyborgs (Haraway, 1991) o las especies de compañía no son meras figuras retóricas o constructos literarios; son categorías antropológicas y sociológicas que encarnan nuevas formas de coexistencia, co-constitución de la subjetividad y de agencia en un mundo cada vez más interconectado. Desde los orígenes de la convivencia, la trama de la vida ha sido tejida por una interdependencia que ha desafiado continuamente los intentos de establecer jerarquías inquebrantables. Es en este contexto de fluidez, mutua afectación y co-evolución interespecie donde emerge el fenómeno de los transespecies. Su aparición no debe ser vista como una desviación o patología individual, sino como un síntoma sociológico y filosófico de las profundas transformaciones ontológicas que atraviesan la sociedad contemporánea. Como bien señala Matić (2021), es un “síntoma de la crisis moral y categorial” en la sociedad actual, una crisis que, lejos de ser negativa o apocalíptica, abre la posibilidad de repensar las normativas que han dictado lo que es “normal”, “patológico” o, incluso, “humano”.

5.1 Correlación con las entidades transespecies

Al visibilizar y analizar estas identidades, el artículo ha explorado las tres correlaciones propuestas por Matić (2021) en la relación entre humanos y animales: la de los híbridos (seres que integran características de ambas especies, a menudo mediante tecnologías o prácticas simbólicas), la de los cruces (transespecies que afirman haber nacido como animales en cuerpos humanos, manifestando una profunda disforia de especie), y la de los metahumanos (individuos que, a través de la tecnología y la ingeniería corporal, buscan trascender los límites biológicos de su especie, como el caso de Manuel Aguas con sus implantes tecnológicos). Estos ejemplos no son meras anécdotas, sino manifestaciones empíricas de cómo la corporalidad, la tecnología y la subjetividad se entrelazan para dar lugar a nuevas formas de ser que desafían las fronteras de lo humano y lo natural, adentrándose plenamente en la esfera de lo posthumano (Braidotti, 2013; Piedrahita, 2017). Antropológicamente, esto nos obliga a reevaluar los ritos de paso, las categorías de parentesco y las formas de socialización más allá de lo estrictamente humano.

Las transformaciones corporales y la performatividad de la identidad de los transespecies no son actos aislados o caprichosos; constituyen una forma de resistencia activa y política contra las normativas biopolíticas (Foucault, 1976) y el “sistema patriarcal hegémónico” que ha confinado la vida a categorías rígidas, productivas y jerárquicas. Reivindicar la animalidad, abrazar un devenir-animal (Deleuze & Guattari, 1987), es un acto político que desestabiliza las estructuras de poder que han capitalizado, controlado y disciplinado los cuerpos. Estas nuevas ontologías se erigen, sociológicamente, como espacios de subversión, donde la fluidez de la identidad se convierte en una herramienta para desafiar las lógicas de dominación, descolonizar el pensamiento y construir formas de vida más diversas, justas y liberadoras para humanos y no humanos por igual.

Además, la autoetnografía ha iluminado cómo la animalidad se reconfigura en el seno de los nuevos núcleos familiares, donde los animales de compañía trascienden el estatus de “mascotas” para ocupar roles de parentesco, desafiando las nociones tradicionales de propiedad, posesión y el estatus rígido de sujeto/ objeto. Las disputas por la “custodia” de animales en casos de divorcio, mencionadas en el texto, son un claro indicador sociológico y jurídico de cómo estas relaciones han adquirido un peso afectivo, moral y legal comparable al de las relaciones humanas, lo que nos obliga a reconsiderar el marco legal y ético de nuestra convivencia con otras especies. Esto apunta a una descentralización del “hogar” antropocéntrico y a una apertura hacia configuraciones de parentesco más allá de los lazos genéticos o conyugales tradicionales, integrando lo multiespecie en el tejido social.

En síntesis, las teorías sobre las relaciones humano-animal, ejemplificadas por el fenómeno de los transespecies y la autoetnografía personal, convergen en la creación de afectos, vínculos profundos, complejas relaciones de poder y la construcción de una alteridad mediada por la lealtad, la co-dependencia y los hábitos socialmente co-construidos. La autoetnografía, en particular, ha permitido desvelar cómo la vergüenza y el pudor son potentes dispositivos culturales y ontológicos que nos alejan de nuestra animalidad inherente, y cómo la búsqueda de su reconocimiento –ya sea en la intimidad personal como en el caso del autor, o en la reivindicación pública de la identidad transespecie– es un camino hacia una subjetividad más plena, honesta y ontológicamente coherente con nuestra condición de seres vivos en un planeta compartido.

Para comprender a cabalidad estas transformaciones y la emergencia de las subjetividades multiespecies, el giro ontológico (Ruiz y Del Cairo, 2016) se presenta como una lente analítica indispensable. Este enfoque nos permite ir más allá del dualismo naturaleza-cultura y abordar las múltiples realidades y agencias que coexisten, reconociendo la capacidad de agencia de los no-humanos y la pluralidad de modos de ser. Es una invitación a una antropología de lo multiespecie que desborda los límites de lo humano. En términos metodológicos, la etnografía multiespecies (Kirksey y Helmreich, 2010) emerge como una herramienta poderosa y necesaria para futuras investigaciones. Esta metodología, al expandir su alcance para incluir no solo a los animales,

sino también a los cyborgs, híbridos, transespecies y otras entidades más-que-humanas, permitirá investigar las interacciones complejas, las subjetividades emergentes y las éticas de la convivencia en un mundo donde las fronteras biológicas y ontológicas se difuminan. Este trabajo, por lo tanto, no solo expone una reflexión personal y teórica, sino que abre la puerta a una resignificación radical de la animalidad y de la propia humanidad, proponiendo una reconfiguración de las categorías analíticas y metodológicas para su estudio, en el camino hacia una ética verdaderamente multiespecie y poshumanista que invite a repensar nuestra co-existencia en el planeta.

6. Conclusiones

El presente estudio ha explorado la intrincada relación entre la animalidad inherente al ser humano y las emergentes identidades transespecie, utilizando una autoetnografía ontológica como lente principal. Los hallazgos confirman que la división categórica entre “lo humano” y “lo animal” no es una verdad ontológica universal, sino una construcción social y filosófica contingente, diseñada para sostener una particular concepción de la subjetividad y del dominio. Esta constatación nos obliga a una revisión fundamental de la antropología clásica y del humanismo occidental, que ha edificado su excepcionalidad sobre la negación o domesticación de su propia animalidad.

Filosóficamente, este trabajo subraya que el *ser-en-el-mundo* no se reduce a una existencia solipsista o puramente racional. La experiencia autoetnográfica, al revelar la persistencia de instintos, deseos y vergüenzas vinculadas a nuestra corporalidad animal, demuestra que la animalidad es una dimensión constitutiva del ser, no una mera capa superficial. La vergüenza que nos impulsa a vestirnos o a ocultar ciertos actos privados no es sino la manifestación de una biopolítica del cuerpo que busca disciplinar nuestra conexión con el reino animal, alejándonos de lo que Derrida (2008) nos invita a aceptar. La emergencia de las transespecies, por su parte, se presenta como una afirmación ontológica radical: una búsqueda de coherencia entre el ser interno y la manifestación externa, que desafía la “jaula de hierro” de las identidades fijas y abre la puerta a una pluralidad de modos de ser más allá de las categorías hegemónicas de especie. Son, en este sentido, sujetos que encarnan el giro ontológico (Ruiz y Del Cairo, 2016), al forzarnos a reconocer la validez de ontologías no-antropocéntricas y a cuestionar la universalidad del “humano” como medida de todas las cosas.

Antropológicamente, la investigación revela una profunda crisis en los marcos de comprensión de la identidad y el parentesco. La autoetnografía del autor, al explorar la vivencia de la animalidad en la intimidad, establece un puente con las experiencias de los transespecies, quienes, a través de sus cuerpos y performances, no solo buscan auto-reconocimiento, sino también un nuevo lugar en la red de la vida. Esto nos impele a una antropología de lo multiespecie (Kirksey y Helmreich, 2010), donde las fronteras de lo familiar, lo social y lo político se extienden para incluir a otras especies y a aquellas identidades que las encarnan. El análisis de las “correlaciones” de Matić (2021) –

híbridos, cruces y metahumanos- no es una mera taxonomía; es una invitación a comprender la plasticidad de la existencia y la co-constitución de la subjetividad en un entramado donde lo biológico, lo tecnológico y lo cultural se fusionan de maneras inéditas. La redefinición del animal de compañía a “miembro de la familia” es un síntoma claro de este cambio, indicando una re-valorización antropológica de los lazos interespecie que trascienden la instrumentalidad y se adentran en el terreno de la afectividad y la reciprocidad.

Desde una perspectiva sociológica, la emergencia de los transespecies y la reconfiguración de las relaciones humano-animal desafían las estructuras de poder y las normativas que han cimentado el orden social. La visibilidad de estas identidades, a menudo a través de las redes sociales, representa un movimiento de resistencia biopolítica contra las formas de control sobre los cuerpos y las identidades que el sistema ejerce. El “devenir-animal” (Deleuze & Guattari, 1987) se convierte en una praxis de desterritorialización, una fuga de las categorías impuestas que busca construir nuevas comunidades y modos de organización social. Las demandas de reconocimiento y derechos por parte de grupos como la “Transespecie Society” son un claro indicativo de una nueva lucha por la justicia social que expande los límites de la inclusión y la equidad más allá de las categorías humanas tradicionales.

El concepto de “desterritorialización”, introducido por Deleuze y Guattari (1987), es central para comprender cómo las identidades transespecies rompen con las categorías fijas de lo humano y lo no humano. En este contexto, la desterritorialización refiere al proceso mediante el cual los individuos se liberan de las estructuras rígidas de identidad y abren espacio para nuevas formas de ser. Esto sugiere que la sociedad contemporánea está experimentando una metamorfosis paradigmática, donde la animalidad ya no es un mero objeto de estudio, sino una fuerza transformadora que interpela las bases de nuestra coexistencia.

Es decir, la noción de “desterritorialización”, como lo sugieren Deleuze y Guattari (1987), se revela como un concepto clave para comprender cómo las identidades transespecie desafían las construcciones normativas de la especie. A través de este proceso de desterritorialización, los individuos transespecies no solo rompen con las categorías fijas que definen a lo humano y lo no humano, sino que también reconfiguran sus propias identidades. Este proceso implica un acto de resistencia a las jerarquías establecidas, permitiendo la creación de nuevas formas de ser que son radicalmente libres de las limitaciones impuestas por las normativas sociales, biológicas y culturales. En este sentido, las identidades transespecie no deben ser vistas como una anomalía, sino como un punto de transgresión y reconfiguración de las categorías tradicionales que nos definen como seres humanos.

En suma, este estudio no solo ha arrojado luz sobre la animalidad como una dimensión constitutiva del ser, sino que ha puesto de manifiesto que las relaciones entre humanos y animales no humanos son un campo dinámico de constante renegociación ontológica, antropológica y sociológica. La autoetnografía

ha servido como un catalizador para este entendimiento, demostrando que la exploración íntima de nuestra propia animalidad es indispensable para comprender las complejas identidades que emergen en el mundo. Las transespecies, en este sentido, no son el “fin” de lo humano, sino el comienzo de una nueva era de subjetividades multiespecies, un llamado a construir una ética y una política que reconozcan la interdependencia y la pluralidad de la vida en el planeta. Futuras investigaciones, en particular aquellas que adopten metodologías como la etnografía multiespecies, serán cruciales para profundizar en estas complejas interacciones y para seguir pensando la resignificación de lo humano y su lugar en una ecología de seres interconectados.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo editora.
- Blanco, M. (2012). Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. *Andamios*, 9(19), 49-74. <https://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v9n19/v9n19a4.pdf>
- Braidotti, R. (2000). *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta.
- Despret, V. (2013). *What would animals say if we asked the right questions?* University of Minnesota Press.
- Ferro, L.E. (2020). Prisma de la identidad: la multiculturalidad y la globalización ante el problema de la identidad. *Revista de filosofía eikasia*, (91), 193-216. <https://www.revistadefilosofia.org/91-10.pdf>
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad, vol. 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores..
- Francica, C. (2020). Animalidad, comunidad e imaginarios de lo trans en la obra visual de Nicola Costantino. *Revista Estudios Feministas*, 28(2), e72439. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n272439>
- Haraway, D. J. (2008). *When species meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (1991). *Manifiesto Cyborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. Ediciones Cátedra.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Kirksey, E. y Helmreich, S. (2010). The emergence of multiespecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545-576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>
- Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Verso.

- López-Guzmán, JA (2022). Transespecies: Transición de humanos a no humanos. *Runas. Revista de Educación y Cultura*, 3(5), e21057. <https://doi.org/10.46652/runas.v3i5.57>
- Matić, G. (2021). Identidades monstruosas como síntoma de la crisis moral en la sociedad actual: ejemplo de tres autores hispanoamericanos. *Verbum Analecta Neolatina*, 22(1), 29-45. <https://verbum.ppke.hu/index.php/verbum/article/view/273>
- Piedrahita, C. (2017). Subjetivaciones poshumanas: una perspectiva ética y política. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (82), 49-74. <https://doi.org/10.28928/revistaiztapalapa/822017/atc2/piedrahitaechandiacl>
- Ruiz, D., y Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, (55), 193-204. <http://dx.doi.org/10.7440/res55.2016.13>
- Sacchini, D. (2019). La bioética como base de una ecología y antropología que evita la cultura de los residuos. *Vida y Ética*, 20(1), 75-87. <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/VyE/article/view/2202>
- Simondon, G. (2008). *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Ediciones La Cebra.
- Soledad, L. (2021). Demasiado post-humanas: cruces entre especies en relatos de Elvira Orphée y Marosa Di Giorgio. *LEJANA. Revista Crítica de Narrativa Breve*, (14), 31-45. <https://doi.org/10.24029/lejana.2020.14.1664>
- Spry, T. (2011). *Body, Paper, Text: An Autoethnographic Study of Writing and Performance*. Peter Lang.
- Transpecie Society. (s.f.). Inicio. Recuperado el 2 de junio de 2025, de <https://transpeciessociety.wixsite.com/transpeciessociety/inicio>