

DICIEMBRE 2025

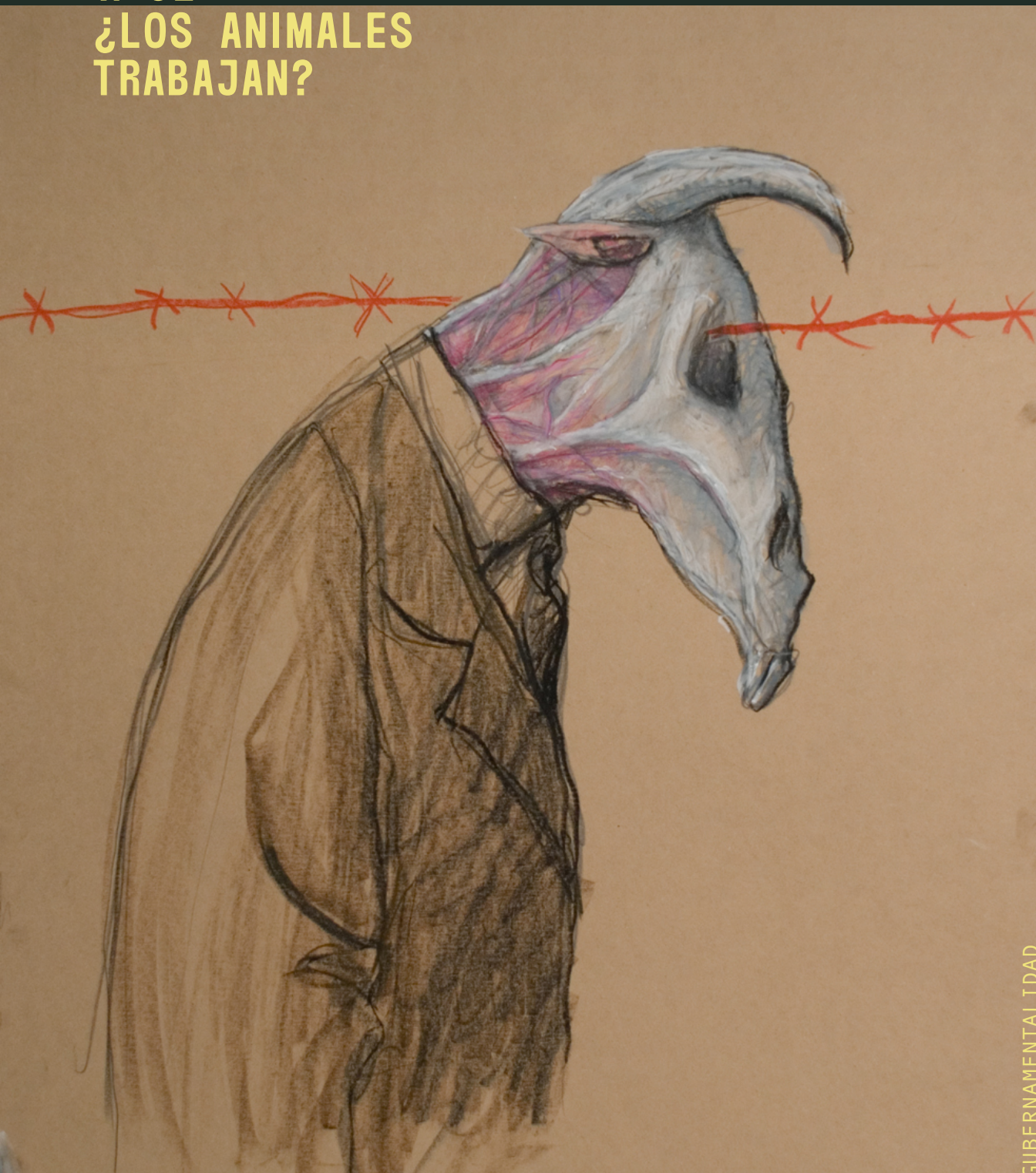
VOL. 01 | AÑO 01

MATERIAVIVA

REVISTA ACADÉMICA DIGITAL

Nº02

¿LOS ANIMALES
TRABAJAN?



GUBERNAMENTALIDAD

CIENCIA

TECNOLOGÍA

SUBJETIVIDAD



Rumiante N° 0010,
de la serie *Rumiantes* de Sebastián
Santana Camargo (Uruguay).

Revista del grupo de Estudios sobre la Gubernamentalidad,
Ciencia, Tecnología y Subjetividad.

¿Los animales trabajan? — N° 2, Vol. 1, Año 1.

Diciembre 2025. Montevideo, Uruguay.

Editores: Gonzalo Correa y Pablo Piquinela

Consejo Editorial: Jorge Chávez Bidart, Universidad de la
República; Diego González García, Universidad de la República;
Rubén Gómez Soriano, Universidad Autónoma de Barcelona;
Gonzalo Correa Moreira, Universidad de la República; Pablo
Piquinela Averbug, Universidad de la República.

Dirección de arte y diseño editorial: Cecilia Pérez Stevenazzi
paradisvisual.com

Autores:

Sobre el trabajo (no) humano: Gonzalo Correa.

Trabajar y vivir con animales: María Fernanda de Torres Álvarez.

“Trabajadores indisciplinados”: Martín Dabezies.

De una vergüenza desplumada: Fernanda Ramos Monza.

¿Para quién trabajan los simios?: Rubén Gómez Soriano.

Serie Rumiantes: Sebastián Santana Camargo.

Publicación digital de acceso abierto. ISSN 3046-4404.

© 2025 Estudios sobre la Gubernamentalidad, Ciencia,
Tecnología y Subjetividad

ÍNDICE

01 A QUIENES NOS LEEN

02 INTRODUCCIÓN AL N° ¿LOS ANIMALES TRABAJAN?

Gonzalo Correa

04 SOBRE EL TRABAJO (NO) HUMANO

Gonzalo Correa

08 TRABAJAR Y VIVIR CON ANIMALES

Maria Fernanda de
Torres Álvarez

12 “TRABAJADORES INDISCIPLINADOS”

Martín Dabezies

16 DE UNA VERGÜENZA DESPLUMADA

Fernanda Ramos Monza

20 ¿PARA QUIÉN TRABAJAN LOS SIMIOS?

Rubén Gómez Soriano

24 SERIE RUMIANTES

Sebastián Santana Camargo

28 PRESENTACIÓN AUTORES

ILUSTRADXR INVITADXR

En este número encontrarás
exhibidas ilustraciones de
Sebastián Santana Camargo.

A QUIENES NOS LEEN

Aquí nace un nuevo número con el afán de continuar consolidando este proyecto editorial, que busca situar una analítica semiótico-material-relacional frente a algunos de los principales problemas contemporáneos. Si *Materiaviva* surgió como una apuesta por pensar más allá de los sustancialismos y de la mirada fragmentaria del antropocentrismo, este número prolonga esa inquietud desplazando nuevamente el centro de gravedad. Hoy dedicamos el espacio de escritura y lectura a la cuestión animal y a su relación directa con uno de los marcadores más persistentes del humanismo moderno: el trabajo.

Interrogar el trabajo desde la animalidad implica desarmar, al menos parcialmente, uno de los pilares que han sostenido el excepcionalismo humano. Implica atender a lo que se trama en los intersticios entre especies, en los modos de cooperación, fricción, domesticación, explotación, cuidado y coproducción que atraviesan nuestras existencias. Nos interesa explorar estas prácticas desde una ética y una política que reconozcan la agencia distribuida, los ensamblajes vivientes, las materialidades sensibles y las historias compartidas que constituyen lo que llamamos vida. Este número, por tanto, continúa la vocación del proyecto: abrir preguntas, desplazar certezas y propiciar modos de pensamiento que se dejen afectar por aquello que, desde siempre, nos acompaña y nos excede.

La tapa de este número está hecha con una ilustración de Sebastián Santana Camargo, perteneciente a su serie Rumiantes. A lo largo del volumen encontrarán varias de sus obras, debidamente identificadas, así como un espacio final en el que el artista ensaya una reflexión sobre su práctica y en el que se presentan trabajos adicionales de la serie. Con ello reafirmamos uno de los principios editoriales de *Materiaviva*: mantener abierta la puerta a otros lenguajes —visuales,

sensibles, matéricos— que no solo acompañen, sino que también expandan y tensionen la reflexión escrita. Creemos que pensar con imágenes, trazos y grafías no es accesorio, sino constitutivo de un pensamiento que busca atender a la vibración de las materias que nos conforman.

Con este número, *Materiaviva* sigue apostando por un vitalismo materialista y multiespecie que encuentra en el entrelazarse de disciplinas, sensibilidades y prácticas un modo de hacer política del pensamiento.

Equipo editorial

TEXTO: GONZALO CORREA

INTRODUCCIÓN AL N° ¿LOS ANIMALES TRABAJAN?

Las fronteras entre lo humano y lo animal son difusas, cambiantes e incluso aberrantes. Desde la modernidad, el trabajo se ha convertido en uno de esos marcadores que han funcionado como cortafuegos para preservar la supuesta pureza de lo humano, separándolo de lo animal.

El pensamiento moderno situó al ser humano como aquel ser que habla, vive y trabaja, y, con ello, erigió un conjunto de atributos considerados exclusivos: la simbolización y la abstracción, la capacidad de proyectar, planificar y concretar conforme a una idea, así como la conciencia de la finitud y de la muerte. Estas cualidades se presentaron como la culminación de una evolución ascendente que encontraría en el humano su punto más alto. De allí derivan expresiones como “el humano es el único animal que habla” o “el humano es el único animal que trabaja”, que han reforzado la ficción del excepcionalismo de especie.

Sin embargo, ese excepcionalismo se desmorona cuando se observan los modos de existencia de otros seres y sus propias formas de acción sobre el mundo. La araña de agua europea teje con su tela una burbuja o escafandra que le permite sumergirse y respirar bajo el agua; el pulpo mímico es el único invertebrado capaz de imitar no solo los colores y texturas, sino también las formas y comportamientos de múltiples animales; el tardígrado, al entrar en un estado de criptobiosis, puede resistir condiciones extremas que aniquilarían a cualquier otra forma de vida.

Si el trabajo se entiende como la capacidad de transformar el entorno mediante acciones organizadas, planificadas o adaptativas, entonces este no puede seguir considerándose una actividad exclusivamente humana. Es precisamente a partir de esta idea que los escritos aquí reunidos se posicionan para dar cabida a una serie de reflexiones epistemológicas, ontológicas y políticas.

El artículo que abre esta serie, del cual soy autor, lleva por título “Sobre el trabajo (no) humano”. En él propongo una revisión crítica de la idea moderna del trabajo como atributo exclusivamente humano. A partir de autores como Marx, Arendt y Foucault, analizo cómo el trabajo ha funcionado históricamente como dispositivo de separación entre lo humano, lo animal y la naturaleza. El texto explora nociones como la antropoiesis —la autoconstitución de lo humano a través del trabajo— y muestra cómo esta operación se sustenta en un gesto de excepción y jerarquía. En diálogo con perspectivas contemporáneas, argumento que el trabajo no puede entenderse fuera de los ensamblajes multiespecies, donde los animales participan como agentes, materiales y cotrabajadores de la vida y de la producción social.

El siguiente trabajo, escrito por María Fernanda de Torres Álvarez y titulado “Trabajar y vivir con animales”, aborda, desde una perspectiva etnográfica y crítica, el trabajo animal como práctica relacional que configura modos de vida compartidos entre humanos y otras especies. Recurre a investigaciones del Animal’s Lab para analizar distintas formas de cooperación interespecie —en la ganadería, el espectáculo, el cuidado o el deporte—, proponiendo entender el trabajo como un proceso sensible y afectivo que implica inteligencia, improvisación y placer, y no solo esfuerzo o explotación. El texto cuestiona tanto la lógica industrial que reduce a los animales a materia como las posiciones abolicionistas que los borran de la vida común, y proponiendo en cambio una ética de la coparticipación y del cuidado entre especies, extendida incluso a las plantas.

A continuación, el artículo de Martín Dabezies, titulado “‘Trabajadores indisciplinados’: el trabajo de los perros de caza entre la multiespecie y la biopolítica en Uruguay”, analiza la caza de jabalí con perros en Uruguay como una práctica multiespecie en la que los animales actúan como verdaderos trabajadores y coproductores de saberes, afectos y técnicas.



Rumiante-033 de la serie
Rumiantes de Sebastián
Santana Camargo, Uruguay.

Inspirado en Donna Haraway y en los estudios de la gubernamentalidad, el texto describe cómo las transformaciones bioéticas, tecnológicas y regulatorias están desplazando a los perros del proceso cinegético, al percibirlos como cuerpos indisciplinados frente al ideal de control biopolítico. Su exclusión, sostiene, no solo transforma la práctica de la caza, sino que erosiona una forma de vida compartida entre humanos y animales, empobreciendo la comprensión del trabajo como experiencia relacional, sensible y común.

Después llega el turno de Fernanda Ramos Monza, titulado “De una vergüenza desplumada”, aborda la pregunta por el trabajo animal desde una escritura situada en las epistemologías feministas y en los estudios multiespecie, elaborando un texto fragmentario, relacional y guiado por la duda. A partir de autores como Derrida, Haraway, Butler, Wolfe y Despret, problematiza las categorías modernas de animal, humano, trabajo y explotación, subrayando cómo la precariedad atraviesa de manera diferencial las formas de vida. El texto despliega tres momentos: una crítica a las nociones falocéntricas que homogeneizan “al animal”, una reflexión sobre la precariedad como norma que organiza jerarquías de lo vivible, y finalmente una narrativa encarnada sobre la violencia industrial del desplume de gansos, donde la vergüenza se vuelve motor epistémico. Ramos propone el rastreo —siguiendo a Morizot— como método para componer historias multiespecie que expongan las tramas de sufrimiento y explotación, sosteniendo que, allí donde la producción implica dolor, encierro y muerte, no es posible hablar de trabajo sino de explotación. Su contribución final es una apuesta ético-política por fabular otras historias que permitan imaginar responsabilidades compartidas y modos de cohabitación que no reproduzcan prácticas de olvido.

Finalmente, el trabajo de Rubén Gómez Soriano y su artículo titulado “¿Para quién trabajan los simios? De la esclavitud

colonial a la ciencia moderna”. En él, Rubén examina la historia de los simios en el pensamiento occidental desde el siglo XVIII, cuando fueron imaginados como sirvientes o esclavos naturales en el marco del colonialismo y de la naciente ciencia moderna. A través de figuras como Lord Monboddó, Edward Long o Victor Meunier, reconstruye cómo los discursos racistas y evolucionistas entrelazaron la animalidad y la esclavitud humana, proyectando en los simios una función de mediación entre lo humano y lo animal. El artículo muestra cómo esta genealogía desemboca en la ciencia moderna, donde los primates devienen trabajadores experimentales y “sirvientes de la ciencia”, lo que plantea una pregunta provocadora sobre la persistencia contemporánea de esas relaciones de dominación: ¿para quién siguen trabajando los simios?

Este número incluye, además, un texto corto del artista Sebastián Santana, quien presenta su trabajo inacabado llamado *Rumiantes*. Así, acompañando su presentación, se exponen una serie de dibujos de esta colección con el fin de incluir otros lenguajes para reflexionar en torno a las relaciones inmanentes entre la humanidad y otras formas de vida, sus simbiosis, sus contagios, sus mutuas afectaciones y sus devenires colectivos.

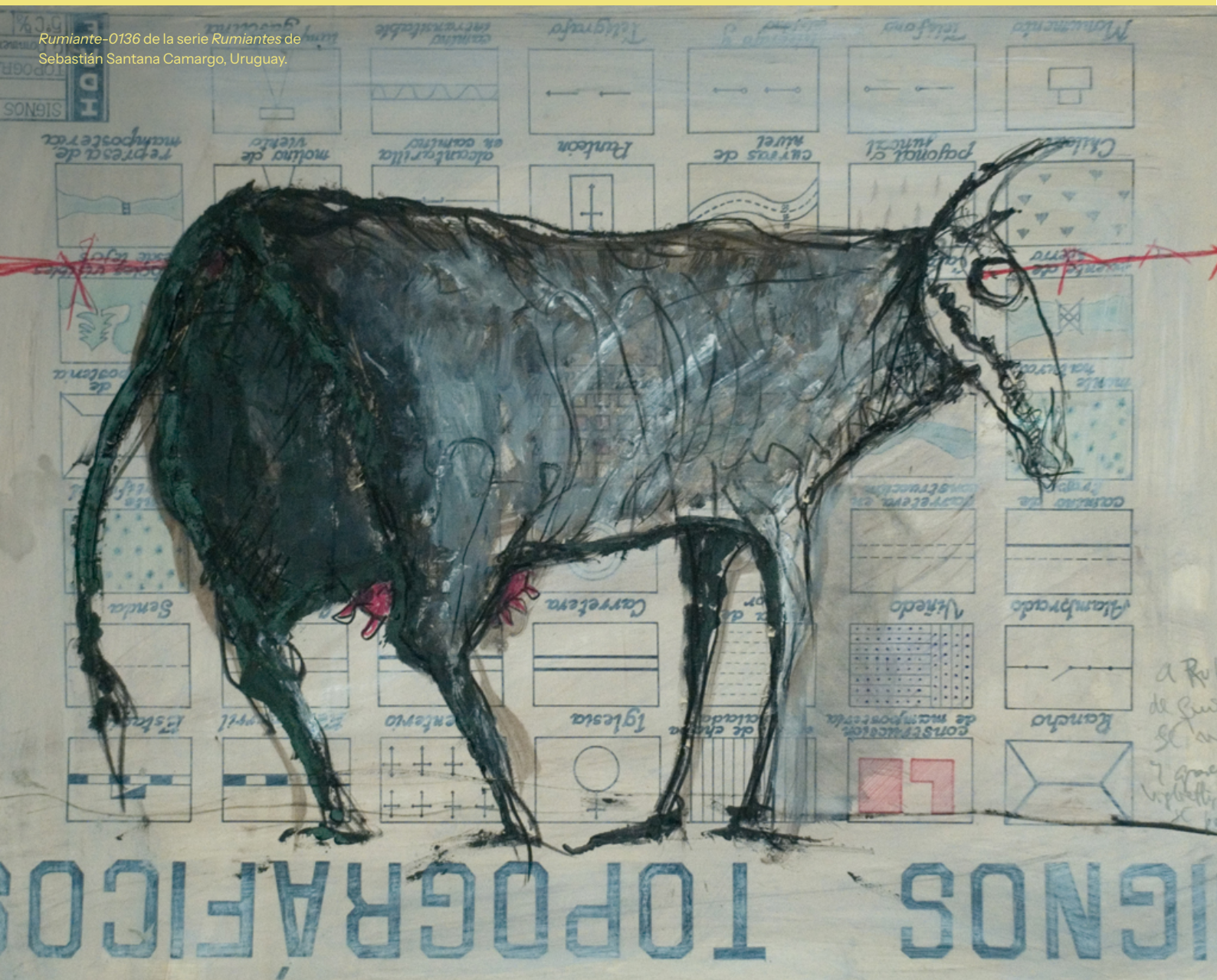
A fin de cuentas, las lecturas aquí evocadas sostienen que el trabajo se produce y se sostiene en colectivos multiespecies, donde la agencia se distribuye entre cuerpos, tecnologías, materiales y seres vivos de diversas procedencias. En este sentido, reconocer las formas de trabajo no humanas no es una metáfora, sino una manera de descentrar la mirada antropocéntrica y comprender que la vida —en todas sus manifestaciones— siempre trabaja. No cabe duda de que se desprende aquí una tarea destinada a rumiantes.

Gonzalo Correa por *Materiaviva*

TEXTO: GONZALO CORREA

SOBRE EL TRABAJO (NO) HUMANO

Rumiante-0136 de la serie Rumiantes de
Sebastián Santana Camargo, Uruguay.



I

Antropoiesis

¿Qué lugar ocupa el trabajo en la configuración de lo humano? Y listos para tirar un poco más del hilo: ¿cuál es su papel en la producción de lo animal? El trabajo, junto con el lenguaje y la razón, desempeña un rol crucial para la distinción de lo humano del resto de las vidas y seres; distinción que no es meramente contemplativa, sino que, en sí, supone una operación, una actuación, que la hace productiva. Razón, lenguaje y trabajo forman parte de atributos excepcionales que hacen del humano no sólo diferente al resto de los seres, sino también especial, jerárquicamente especial. Esta función, que bien podríamos llamar antropológica, o, mejor aún, si se me lo permite, antropoiética, ha sido clave para la objetivación de lo humano y para su especificación respecto de otras especificidades subalternas.

Si estamos acá pensando en el trabajo y su relación con lo animal, es por la importancia que tiene esta actividad en la constitución, no sólo de los humanos, sino también de otras vidas que han quedado circunscritas a la categoría de la animalidad. Bien sabemos que lo humano pertenece a este último grupo. Desde tiempos de Lúneo y Darwin, en el pensamiento occidental, su estatus de criatura predilecta de la creación ha sido resituado entre todas las especies, con relaciones filiales inusitadas que se han ido moviendo hasta acomodar su linaje primate. Este desplazamiento de una teología a una biología, aunque haya supuesto, en cierto punto, una igualación, lejos de sacar a lo humano de un escalón especial en el ordenamiento de los entes del mundo, ha servido para asentar las bases de la justificación racional de su excepción. De aquí en más, los esfuerzos han estado dirigidos a conocer aquellos aspectos que nos hacen distintos al resto de las otras maneras de vivir. Aquí, el trabajo ha desempeñado un papel clave en el desarrollo de esta antropología o, como prefiero llamarla de aquí en más, de esta antropoiesis.

Esta cualidad autotransformativa y autoconstituyente de lo humano, señalada por Nietzsche con la muerte de Dios y el superhombre, fue retomada en el siglo XX por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* y por Werner Jaeger en *Paideia*, donde la pedagogía filosófica de los griegos se consideraba una actividad antropoiética.

2

El desdoblamiento de la naturaleza

En el pensamiento moderno, aparece con fuerza la idea del trabajo como una actividad propiamente humana. Su función no es otra que la de distanciar al humano de la naturaleza, alejándolo de la esclavitud de la necesidad.

Tal como lo argumentó Foucault, en el pensamiento económico clásico de Adam Smith aún se mantenía la asociación entre trabajo y necesidad para la producción del valor, siendo el trabajo, precisamente por ser analizable en días de subsistencia, la unidad común a todas las otras mercancías (entre las que se incluyen los bienes necesarios para la subsistencia); pero apenas unas décadas más tarde David Ricardo marcaría una diferencia sustancial: la cantidad de trabajo permite fijar el valor de una cosa, no sólo porque ésta sea representable en unidades de trabajo, sino porque el trabajo, como actividad de producción, emerge como la fuente de todo valor. Esta dimensión valorativa del trabajo, por tanto productiva, será el efecto del desdoblamiento de la necesidad y, como contracara, del desdoblamiento de la naturaleza. Alejarse de la necesidad supone alejarse de las limitaciones de la biología, por ende, de una de las dimensiones fundamentales de la corporalidad animal.

En su célebre conferencia *Labor, trabajo y acción* del año 1957¹, Hannah Arendt se propuso investigar la vida activa en contraposición a la vida contemplativa, vida que depende necesariamente de la primera. Así, en su indagación, identificó tres actividades constitutivas de ese modo de vida particular: la labor, el trabajo y la acción. Aquí me interesa adentrarme en la distinción entre labor y trabajo.

Tras la constatación de que en todas las lenguas europeas, tanto las antiguas como modernas, existen dos palabras etimológicamente diferentes para hacer referencia a la misma actividad –pongamos provisoriamente, el trabajar–, Arendt afirma que los equivalentes de labor tienen connotaciones que hacen referencia a “experiencias, de fatiga e incomodidad, y en la mayoría de los casos se usan significativamente para indicar los dolores de parto”. El propio Marx –nos recuerda Arendt–, definió la labor como la «reproducción

de la vida individual». De todo esto, concluye, se deduce la imagen de que la labor es una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo o, como dijo el joven Marx, al metabolismo que compartimos con todos los organismos vivos. Dice Arendt:

Por medio de la labor, los hombres producen lo vitalmente necesario que debe alimentar el proceso de la vida del cuerpo humano. Y dado que este proceso vital, a pesar de conducirnos en un progreso rectilíneo de declive desde el nacimiento a la muerte, es en sí mismo circular, la propia actividad de la labor debe seguir el ciclo de la vida, el movimiento circular de nuestras funciones corporales, lo que significa que la actividad de la labor no conduce nunca a un fin mientras dura la vida; es indefinidamente repetitiva. A diferencia del trabajo, cuyo fin llega cuando el objeto está acabado, listo para ser añadido al mundo común de las cosas y de los objetos, la labor se mueve siempre en el mismo ciclo prescrito por el organismo vivo, y el final de sus fatigas y problemas sólo se da con el fin, es decir, con la muerte del organismo individual. (Arendt 1957/2005, 93-94)

La labor, a diferencia de la acción (asociada a lo político) y del trabajo (con lo productivo), se halla bajo el signo de la necesidad. Arendt nos recuerda a Locke, quien hacía referencia a la «necesidad de subsistir», y a Marx, quien aludía a la «eterna necesidad impuesta por la naturaleza». De las palabras de este último deriva –resalta la autora– el auténtico objetivo de la revolución: la emancipación del humano de la labor en tanto esta está determinada por la carencia y la inmediatez de las necesidades físicas. Esta emancipación, nos recuerda Arendt, no es política, sino tecnológica.

Las obras producidas por nuestras manos, a diferencia del esfuerzo físico de nuestros cuerpos, crean una infinita diversidad de objetos que integran el conjunto del artificio humano, es decir, el mundo en el que habitamos. Estos objetos no son bienes destinados al consumo, sino herramientas diseñadas para su uso, cuyo empleo no conduce a su desaparición. Gracias a ellos, el mundo adquiere la solidez y la permanencia necesarias para ofrecer a la humanidad, frágil y efímera por naturaleza, un entorno confiable. La durabilidad de los objetos les otorga una independencia relativa frente a quienes los crean y los usan, permitiéndoles resistir las demandas humanas. Estos objetos estabilizan la vida, ya que pese a la naturaleza cambiante de las personas, su identidad se reafirma en la constancia de las cosas. Así, la objetividad del mundo proviene del artificio humano, no de la naturaleza. Al crear un entorno artificial, hemos logrado protegernos de la naturaleza, lo que nos permite verla como algo objetivo. Sin este mundo artificial entre nosotros y la naturaleza, habría solo movimiento eterno, pero no objetividad.

3

Fabricación

Arendt dirá que la durabilidad y la objetividad son los resultados de la fabricación. En definitiva, el trabajo del Homo faber consiste en la concreción. Al respecto, dice lo siguiente:

La solidez, inherente hasta en la más frágil de las cosas, proviene, en último término, de la materia que es transformada en material. El material ya es un producto de las manos humanas que lo han extraído de su lugar natural, ya matando un proceso de vida, como en el caso del árbol que

provee de madera, ya interrumpiendo uno de los procesos naturales más lentos, como en el caso del hierro, la piedra o el mármol arrancados del seno de la tierra. Este elemento de violación y violencia está presente en toda fabricación, y el hombre creador del artificio humano ha sido siempre un destructor de la naturaleza. La experiencia de esta violencia es la más elemental de la fuerza humana y, al mismo tiempo, la opuesta del esfuerzo agotador y doloroso experimentado en la pura labor. Ya no se trata del ganarse el pan «con el sudor de la frente» en que el hombre puede ser realmente el amo y señor de todas las criaturas vivientes, aunque sea todavía el servidor de la naturaleza, de sus propias necesidades naturales, y de la tierra. El Homo faber se convierte en amo y señor de la propia naturaleza en la medida en que viola y destruye parcialmente lo que le fue dado. (Arendt 1957/2005, 97-98)

El trabajo aparece, además de como un diferencial entre el humano y los demás animales, como el principio práctico que produce esa separación no sólo de estos, sino también de la naturaleza, contribuyendo a producir, en el mismo movimiento, el mundo. En la obra de Marx, entre el trabajo y la naturaleza, aparece la idea de metabolismo: el humano se opone a las fuerzas de la naturaleza y es a través del metabolismo como el primero logra su transformación. He aquí una de las dimensiones de la alienación. No obstante, no podemos olvidar que la filosofía marxiana es una filosofía de la consciencia tal como queda expresada en este célebre pasaje de El Capital:

Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha moldeado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente.²

La división entre trabajo intelectual y trabajo manual, dimensión clave para entender la idea de alienación, se sitúa ontológicamente entre los humanos y los animales. Según Marx, la diferencia entre la labor animal y el trabajo humano radica en la presencia o ausencia de ideación o de plan. Lo que Marx no ve en los animales es la relación inmanente entre pensamiento y acción; como nos recuerda Jakob von Uexküll³, estos actúan *conforme a plan*, o dicho en otras palabras, en tanto que sujetos, los animales piensan su mundo a la vez que lo actúan y lo perciben.

Existen cientos de ejemplos de animales que objetivan el mundo haciendo que las materias devengan en materiales. Desde las abejas y las arañas citadas por Marx, pasando por las aves y sus nidos y, en algunos casos, sus rituales de apareamiento, los topos y sus túneles, los castores y sus represas, hasta algunos primates y sus herramientas. Cuesta creer, pues va contra el sentido común, la idea de que la tecnología no es algo que le pertenece exclusivamente al humano, sino que aparece como un modo de existencia propio del mundo. En la fabricación, lo que se activa es un maquinismo que se adecua no solo a los organismos, sino también a sus medios asociados. Un maquinismo que, de modo intersticial, produce tanto al medio como a los individuos y que no puede disociarse ni dejar de ser afectado por otros de su misma naturaleza, otros que se producen, si no al unísono, de manera simultánea y heterogénea.

4

El capital animal

El trabajo humano está íntimamente ligado a lo animal. No solamente porque el humano no deja de estar inscripto en dicha clasificación, sino también porque la historia del trabajo no puede pensarse sin la relación entre los humanos y los otros animales. Bueyes y arados, caballos y carros, perros y pastoreo. Son esas multiplicidades de asociaciones humanas y de otros animales las que han permitido y permiten la producción del trabajo. La historia de la explotación no puede obviar el lugar que han ocupado los demás animales, así como el papel que desempeña la categoría animal en la distinción de vidas y, por ende, en la legitimación de su dominio.

Nicole Shukin⁴ llama la atención sobre el olvido de la cuestión animal en los análisis marxianos del capital. Para ella, los animales han sido clave para su formación, siendo explotados no sólo como fuerza de trabajo y como materia prima y bienes de consumo, sino también mediante la extracción de sus semióticas. A este proceso de utilización al máximo de la vitalidad animal, ella le llama renderización: el aprovechamiento y la reducción de las capacidades vitales de los animales para la producción de capital. Las materias animales han servido para la experimentación científica, para la demostración de la potencia de la energía eléctrica, para la creación de la película que permitió el cine y la fotografía, ni que hablar de la constitución de los límites que definen lo humano y hasta de la simbología de los estados-nación. Esta presencia molecular, transversal y constante hace de la distinción entre animal y humano un ejercicio meramente racional, a la vez que hace imposible separar del trabajo a los demás animales. No podemos obviar tampoco la transformación del cuerpo humano, producto del consumo masivo de proteínas animales, que se dio en el pasaje del siglo XIX al XX, cuando el acero jugó un papel central. Esta transformación dietética produjo el cuerpo proletario necesario para esa naciente manera de producir; de ahí en más, el consumo masivo de carne se convirtió en signo de salud y de alimentación, de fortaleza y virilidad.⁵

¿Es el trabajo sólo humano? Todo hace indicar que el trabajo forma parte de un agenciamiento no exclusivamente humano, en el que participan vidas y otras entidades no catalogadas como humanas. Es posible que no podamos responder ni afirmativa ni negativamente la pregunta de si los animales trabajan, quizá no sea lo interesante. La propia noción de trabajo como artefacto conceptual del excepcionalismo humano hoy está en crisis: Antropoceno, Capitaloceno, Tecnoceno son formas de delimitar y nombrar el conjunto de efectos éticos, políticos, ecológicos de la acción humana sobre el planeta, en cierta medida, un grito desesperado del antropocentrismo. No cabe dudas de que aún queda un largo camino por recorrer para quitar al trabajo de su preponderancia humana y pensar la acción transformadora de los mundos (dietética, ética, técnica y política) desde una perspectiva agencial, relacional y emancipadora.

1 Arendt, H. (2005). Labor, trabajo y acción. En H. Arendt, *De la historia a la acción* (pp. 89–120). Paidós

2 Marx, K.: *El Capital. Crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 216. El subrayado es de Marx.

3 Von Uexküll, J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres* (M. Guntin, Trad.; J. M. Heredia, Prólogo). Ed. Cactus No solo porque el humano no deja de estar inscripto en dicha clasificación, sino también porque la historia del trabajo no puede pensarse sin la relación entre los humanos y los demás animales.

4 Shukin, N. (2009). *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*. University of Minnesota Press.

5 Adams, C. J. (2016). *La política sexual de la carne: Una teoría crítica feminista vegetariana* (Trad. C. F. González). Ochodocientos Ediciones

Fotografía de María Fernanda de Torres
Álvarez, Mayo 2022, Camargue, Francia.



TEXTO: MARIA FERNANDA DE TORRES ÁLVAREZ

TRABAJAR Y VIVIR CON ANIMALES

INVESTIGADOR ASOCIADO INRAE-UMR INNOVATION, ANIMAL'S LAB, FRANCIA.

Si los animales trabajan es a la vez una novedad entre quienes descubren los animales y ahora se atreven a proponer nuevas preguntas (Despret, 2014), al tiempo que parece un poco más evidente para quienes trabajan con ellos. Por ello es interesante tomar las sugerencias que han realizado tanto Tim Ingold (2000) como Jocelyne Porcher (2001) e ir a indagar entre quienes trabajan con ellos para ver qué tienen para decir, y observar las relaciones concretas con los animales y de su vida junto a nosotros. Así como es posible desplegar una diversidad de relaciones solamente mirando de cerca la ganadería con distintos objetivos (carne, deporte, espectáculo, leche), también será posible advertir distintos tipos de animal que emergen de estas relaciones (de Torres, 2016). Y al mismo tiempo será evidente la distancia que existe entre éstas y la producción animal, que lejos de abrirse a seres subjetivos, los trata como materia animal o recurso.

Antes de ir directamente a qué entiendo por trabajo animal, quisiera detenerme en la idea misma de domesticación, que tiene por interés no solo una curiosidad y afectividad (Stepanoff, 2024), una tendencia por la belleza y la alegría del compartir; sino también el de poder crecer de manera conjunta, de crear nuevas posibilidades de existencia en un colectivo cada vez más amplio. La domesticación responde al interés del trabajo conjunto y a la imaginación humana para crear junto a los animales. Es cierto también, que la imaginación a veces ha seguido las modas o las lógicas del mercado, y ello ha llevado a la creación de monstruosidades estéticas o biológicas, como advirtió Charles Darwin en su ensayo sobre la domesticación (1968).

¿Pero qué es el trabajo animal? El trabajo es la fuente primaria de nuestra relación con los animales, creando una segunda naturaleza en el sentido que propuso Marx, lo cual requiere la movilización de competencias sociales que son adquiridas en el curso de las carreras u oficios; el trabajo implica también una inversión subjetiva y, por lo tanto, intersubjetiva, transformándose en una modalidad central en la vida compartida entre humanos y animales (Porcher & Estebanez, 2019). Ahora bien, para ir allí donde el trabajo tiene lugar y evitar cualquier tendencia normativa, es interesante explorar las posibilidades que la concepción de trabajo vivo propuesta por Marx, y re trabajadas por Déjours (2013) en su contribución de la psicodinámica del trabajo. El trabajo vivo es aquel que se despliega para resolver la distancia entre el trabajo prescripto y la resistencia de lo real, en esta brecha la inteligencia y la subjetividad se invierten para encontrar nuevas vías que permitan realizar la tarea propuesta (Dejours, 2013). Aquí la inteligencia procede de la superación de las dificultades objetivas a través de un proceso de subjetivación de lo real, donde el cuerpo juega un rol mayor (Dejour, 2001). En efecto, si los animales reprodujeran los movimientos como una simple repetición, como un mecanismo de causa y efecto (como en el behaviorismo comportamentalista watsoniano¹), el trabajo sería un fracaso total.

Ciertamente, no alcanza con repetir para resolver un nuevo problema o una nueva situación para un perro guía, o una gallina en el espectáculo cuando su humana se equivoca en la cadencia, o un caballo dedicado al paseo de turistas se enfrenta a un jinete neófito. La improvisación emerge en la búsqueda de respuestas prácticas frente al problema concreto de la brecha entre lo previsto o prescrito y lo que sucede, y es aquí que se manifiesta la inteligencia y la subjetividad de los participantes de la relación de trabajo. Desde el grupo de

trabajo de Animal's Lab hemos investigado entre distintas especies y oficios, buscando describir y comprender el trabajo interespecífico y el trabajo animal, concretamente: las formas de selección de individuos, la educación para el trabajo, la carrera, el final de ésta y el fin de vida. Los caballos como productores de territorio (Mulier et Porcher, 2022) y la recuperación de experiencias traumáticas en el trabajo (Mulier, 2023;) el trabajo de perros y caballos entre militares y policías (Mouret, 2018 ; Deneux le Barth, 2020), en la formación de caballos de carreras (Barreau et Porcher, 2023), el trabajo con elefantes en Asia (Lainé, 2017 y 2024), los perros guía (Mouret, 2017); los animales de la ciudad (Estebanez, 2016 y 2025), los animales en el cine (Estebanez, et al, 2017), en el espectáculo vivo (Dray, 2020; Dray et Porcher, 2020, Deneux-Le Barh et al, 2024) los toros en el deporte (de Torres, 2022), los caballos en el trabajo ganadero y en el turismo (de Torres, 2023), de manera general los bovinos en la ganadería (Porcher, 2001, Porcher et Schmitt, 2010 ; de Torres, 2017, Nicolle, 2025), sobre la afectividad en el trabajo ganadero (Porcher, 2002) y el sufrimiento en la industria (Porcher, 2010; Mouret, 2005), la muerte (Jourdan, 2025; Mouret, 2014; Porcher et al, 2014).

1. J.B. Watson (1878-1958)

Nuestros trabajos parten de la premisa que la ciencia ha quitado el mundo sensible y de los afectos de la interpretación y explicación del mundo (Meyers), y muy especialmente en el mundo del trabajo rural (Porcher, 2001). Al mismo tiempo que se silencian estos aspectos, los animales quedan en un registro universal, ahistórico y sin capacidad o interés expresivo (Porcher, 2001, de Torres, 2016), empobreciendo la relación que se establece gracias al trabajo compartido, despreciando una vez más las competencias de quienes trabajan con animales. El trabajo de la ganadería, por ejemplo, es uno colonizado por el conocimiento veterinario y agronómico, que buscan instalar formas “racionales” o modernas de explotación durante el siglo XX (Porcher, 2001; de Torres, 2016), a formas precisas de beneficios económicos de la materia animal, dictada por los requerimientos industriales y de los grandes capitales (Porcher, 2019). Este viraje hacia la producción animal y menos ganadería, no solo niega la inteligencia y subjetividad animal, niega también la posibilidad de expresión de sí de los ganaderos y de la riqueza de la relación que se teje gracias al trabajo. En otras palabras, la producción animal pone en sufrimiento la relación y con ella ambas partes, por un lado animales que devienen otra substancia (de Torres, 2016, Porcher, 2019), y por otra, un trabajo que obliga a traicionar las ideas propias de qué es un buen trabajo, y conlleva a la destrucción de las personas (Dejours, 2013).

En efecto, el trabajo tiene la condición de posibilidad de aumentar o de destruir a quienes trabajan, y aunque es bien frecuente encontrar el sufrimiento, el trabajo también permite el placer y la expresión de sí, una posibilidad de crear amor por sí mismo y por los otros (Dejours, 2013). Tanto en la agenda del sufrimiento como la del placer, es necesario despertar la percepción de quien es el animal implicado en la relación de trabajo, qué competencias han crecido en los cuerpos animales, qué tipo de animalidad produce el sistema de trabajo; para luego, analizar nuevamente quien es y que competencias tiene el humano que trabaja con él, así como qué horizontes de vida común se construyen. En otras palabras, hay oficios o sistemas de trabajo que no solo tienden a destruir los animales sino a todos sus participantes, dado que la misma naturaleza del trabajo es una relación, un lazo que se cultiva o se destruye.

Otras aproximaciones a la cuestión del trabajo animal presuponen la dominación y la explotación para todas las relaciones, con un gran falta de claridad sobre qué se entiende por trabajo, como en la obra liderada por Blatner, Clouter y Kymlicka (2020). La obra propone más de veinte definiciones diferentes de trabajo animal, con base en una propaganda vegana que tiende a borrar los animales de nuestra vida o los reduce a una presencia mínima. La misma que asiente con una concepción mínima de los animales, como seres incapaces de participar en una creación artística o en la inversión de su inteligencia y la gratificación de una tarea bien hecha, o de la afección mutua y la muerte como parte de la vida. Es interesante notar la correspondencia entre el auge del lobby vegano y el desembarco de los grandes grupos alimenticios en la producción industrial de líneas veganas, como la producción de carne in vitro y la habituación a la proteína de insectos (Porcher, 2019). El interés del capital se entrelaza a la causa animal, no para liberarnos a todos, sino solamente para empobrecer nuestras vidas quitándonos los animales, y reducir la autonomía de las personas para nutrirse tanto física como espiritualmente a través de sus relaciones. Por otra parte, las plantas que parecen estar en un estatuto menor de existencia (Mancuso et al, 2015; Galiano, 2014), no son consideradas más allá de mera materia vegetal o recurso, lo que suena familiar en un discurso que tiende a la objetivación para legitimar la explotación. Desde Animal's Lab hemos integrado una línea de

trabajo que propone la pregunta ¿las plantas, trabajan?, no tanto para responder en una extrapolación burda del mundo animal, sino como estrategia para develar qué significa trabajar con plantas, cómo afecta a quienes trabajan con ellas, qué es una planta y cómo componemos mundos vegetales². Las plantas cooperan y participan a la producción de sí de manera aumentada, allí cuando pueden expresar su singularidad, y los humanos enriquecen sus cuerpos a través de experiencias sensibles y afectivas cuando tienen el tiempo para estar con ellas, conocerlas y cultivarlas (Pouteau et al, 2024). Es decir, fuera de los sistemas reductores de la lógica industrial o la producción vegetal. Allí donde Cargill (por poner un ejemplo) produce carne sin carne, queso sin queso y leche sin leche, hay una lógica del capital que reduce el mundo vegetal a materia, los suelos y el agua en recursos, y quienes trabajan en meros operarios de sentidos reducidos.

Responder a la pregunta ¿si los animales trabajan? parece ya necesario abrirla a cada forma de vida o apresurar los procesos y afirmar junto a Ingold (2000, 2016), que vivimos en un mundo sintiente y sensible, y que junto a él nos hacemos y hacemos el mundo que nos rodea. Y por lo tanto, no alcanza con liberar a una sola parte de los participantes del trabajo interespecífico, es necesario liberarnos a todos del instrumentalismo extremo que de manera perniciosa nos hace confundir los términos y los responsables de la dominación y la explotación de la vida.

2. <https://plantcooplab.hypotheses.org>



Rumiante-0063 de la serie *Rumiantes* de
Sebastián Santana Camargo, Uruguay.

Bibliografía

- Deneux-LeBarh, V. (2020). Les chevaux de sécurité publique : des professionnels? En: *Economie rurale*, n°374, pp. 91-106.
- Deneux-LeBarh, V. Leblanc, M., Benoit, H. (2024). Les chevaux sauteurs du Cadre noir : l'art de révéler la virtuosité équine. En: *Circus Sciences*, n°5, pp.69-90. hal-05060061 v1
- Dejours, C. (2001). *Le corps, d'abord*. Payot, Paris.
- Dejours, C. (2013). *Travail vivant. Tomme 2: Travail et émancipation*, Payot, Paris.
- Dejours, C. (2021). *Ce qu'il y a de Meilleur en nous. Travailler et honorer la vie*. Paris, Payot, 160p.
- De Torres Alvarez, MF. (2016). *LAVACA. Historia de una vida en común*. Manosanta, Montevideo.
- De Torres Alvarez, MF. (2022). *Nada de bestias. Trabajo de toros en la arena camarguesa*. En: *Laboreal*, 18 (1), <https://doi.org/10.4000/laboreal.19107>
- De Torres Alvarez, MF. (2023). *Expresion de la singularité et de l'adaptation aux autres*. En: Porcher et al (2023). *L'intelligence des chevaux au travail*. Editions Quae, Paris.
- Despret, V. (2014). *Que diraient les animaux, si...on leur posait les bonnes questions?*. La Découverte, Paris.
- Dray, C. (2020). Cheval de spectacle et nouvelles technologies. En: *Pavillon, une revue de scénographie/ scénologie*, <https://hal.science/hal-03996107v1>
- Dray, C. Porcher, J. (2020). *Le travail des animaux au cirque : un problème d'exploitation ou de mise en scène*. En: *Le cirque dans l'univers*, pp. 24-27 /hal-02957478
- Estebanez, J. (2015). *Pour une ville Vivante? Les animaux dans la fabrique de la ville, histoire d'une requalification partagée*. En: *Histoire Urbaine*, <https://hal.science/hal-01663471v1>
- Estebanez, J. (2025). *Zoo. Aux lisières du domestique*. CNRS Editions, Paris.
- Estebanez, J. Porcher, J. Douine, J. (2017). *Travailler à faire semblant : les animaux au cinéma*. En: *Ecologie et Politique*, n°54, pp. 103-121. hal-05209053 v1
- Eestebanez, J. Porcher, J. (2019). *Animal Labor, a new perspective on human-animal relations*. Bielefeld: Transcript Verlag, Human-Animal Studies.
- Gagliano, M., Renton, M., Depczynsky, M., Mancuso, S. (2014). *Experiences teaches plants to learn faster and forget slower in environments*. In: *Oecologia*, n°1, vol. 175, pp.63-72.
- Jourdan, F. (2025). *L'économie moral animalitaire: jalons conceptuels pour penser le rapport contemporain à la mise à mort des animaux en Europe*. *L'Année Sociologique*, 75 (1), pp 223-249.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays in livelihood, Dwelling and skill*. Routledge, London.
- Ingold, T. (2016). *On Human correspondance*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23 (1), 9-27, <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12541>
- Lainé N. (2017). *Travail interespèces et conservation. Le cas des éléphants d'Asie*, *Ecologie et Politique* 54 : 45- 64. DOI: <https://doi.org/10.3917/ecopo1.054.0045>
- Lainé N. (2024). *Living and working with giants : a multispecies ethnography of Khamti and elephants in Northeast India*. Paris, Publications Scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle, 272 p. DOI: <https://doi.org/10.5852/nes02>
- Mouret, S. (2005). *Travailler en élevage industriel de porcs : « On s'y fait, de toute façon c'est comme ça »*. En: *Travailler*, n°14.
- Mouret, S. (2014). *L'euthanasie des animaux d'élevage : un arrangement moral*. En: *Etudes sur la mort*, n°145, pp. 83-94.
- Mouret, S. (2015). *Iros. Un chien guide d'aveugles, un travailleur du care*. *Vacarme*, pp. 192 à 203.
- Mouret, S. (2017). *Apprendre à prendre soin. La centralité du travail dans l'éducation des chiens d'aveugles*. En: *Ecologie et Politique*, n°54, pp. 87-102.
- Mouret, S. (2018). *Les chiens de patrouille de la police nationale : les gueules armées de la République*. En: *Varia*, vol. 60-n°2, <https://doi.org/10.4000/sdt.2040>
- Mancuso, S. Viola, A. (2015). *Brilliant Green: The surprising History and Science of Pnat intelligence*. Islandpress, Washington.
- Mulier, C. (2023). *L'intelligence du cheval au service de la réconciliation*. En: Porcher, J. et al (2023). *L'intelligence des chevaux au travail*. Edition Quae, Paris.
- Mulier, C. Porcher, J. (2022). *Le service hippomobile de Vendargues : un collectif de travail interspécifique*. *Natures Sciences Sociétés*, Vol.30, pp. 31-45
- Porcher, J. (2001). *L'élevage, un partage de sens entre hommes et animaux: intersubjectivité des relations entre éleveurs et animaux dans le travail*. Thèse INA-PG, France.
- Porcher, J. (2002). "Tu fais trop de sentiment", "Bien-être animal" répression de l'affectivité, souffrance des éleveurs. pp. 111-134
- Porcher, J. (2010). *Cochons d'Or. L'industrie porcine en questions*. Ed. Quae, Paris.
- Porcher, J. (2019). *Cause animal, Cause du capital*. Editions Borde de l'eau, Paris.
- Porcher, J. Lécivain, E. Savalois, N., Mouret, S. (2014). *Libre blanc pour une mort digne des animaux et de la nécessité de renouer les liens avec les bouchers*. Les éditions du Palais, Paris.
- Porcher, J. et Schmitt, T. (2010). *Les vaches collaborent -elle au travail ? Une question de sociologie*. En/ *La gratuité, Eloge de l'inestimable*. *Revue du MAUSS*, n°35.
- Pouteau S., Javelle A., Mouret S., Pignier N., Pinton F., Porcher J. (2024). *PlantCoopLab, coopérer avec les plantes pour une alimentation durable*. *Natures Sciences Sociétés*, 32 (1), 98-104
- Stepannoff, C. (2024). *Attachements. Enquête sur nos liens au-delà de l'humain*. La Découverte, Paris.

Fotografía de Juan, Martín Dabezies, Uruguay.

TÉXTO: MARTÍN DABEZIES

“TRABAJADORES INDISCIPLINADOS”

EL TRABAJO DE LOS PERROS DE CAZA ENTRE LA MULTIESPECIE
Y LA BIOPOLÍTICA EN URUGUAY.

Introducción

En Uruguay, la caza de jabalí con perros es una práctica extendida en zonas rurales, donde los cazadores establecen vínculos profundos con sus animales. Más allá de ser una técnica para controlar una especie considerada invasora, la caza se configura como un entramado cultural, afectivo y relacional que involucra tanto a humanos como a no humanos. Los perros de caza son mucho más que instrumentos: son compañeros de trabajo, portadores de saberes encarnados y actores imprescindibles en la construcción de una experiencia compartida.

Sin embargo, este vínculo está siendo cuestionado. En los últimos años se han intensificado los procesos de tecnificación, las demandas bioéticas y las presiones conservacionistas que alteran radicalmente el modo en que se concibe la caza y el papel de los animales que participan en ella.¹ Este escenario abre un debate más amplio sobre la forma en que las sociedades contemporáneas regulan, valoran y problematizan sus vínculos con otras especies, enmarcado en lógicas biopolíticas que buscan disciplinar y ordenar lo viviente.

En este ensayo sostengo que los perros de caza desempeñan un rol activo como trabajadores en una ecología multiespecie que configura la experiencia de la caza, pero ese mismo trabajo se ha vuelto problemático ante nuevas racionalidades gubernamentales y bioéticas. Desde una perspectiva que articula los estudios multiespecie con los enfoques sobre la gubernamentalidad, propongo que la exclusión progresiva de los perros del proceso cinegético está desestabilizando el propio concepto de caza y, con ello, el rol social y simbólico del cazador en el Uruguay contemporáneo.

El trabajo multiespecie en la caza: perros como co-productores

La práctica de cazar jabalíes con perros implica una articulación compleja entre sentidos, cuerpos y entornos. Los perros no son meras herramientas: rastrean huellas, interpretan señales invisibles para los humanos, comunican el estado del animal y sostienen al jabalí hasta la llegada del cazador.² Su participación constituye un ejemplo paradigmático de lo que Donna Haraway³ denomina “companion species”, es decir, especies compañeras que coproducen no solo acciones, sino también significados culturales y afectivos.

La labor de los perros no se limita al momento de la caza en el campo. Inicia mucho antes, en la crianza, la socialización y el entrenamiento. “Hacer un perro de caza” es un proceso prolongado que implica una combinación de conocimiento técnico, sensibilidad afectiva y esfuerzo físico compartido.⁴ Los cachorros aprenden primero en espacios controlados, luego en situaciones simuladas, hasta incorporarse de lleno a las dinámicas de caza en escenarios reales. Allí se nutren de la experiencia de cazadores humanos y de otros perros más experimentados, estableciendo una cadena de transmisión de saberes corporales y prácticos que excede el lenguaje humano.

Los cazadores, por su parte, dedican tiempo y recursos a seleccionar razas, cuidar la dieta, moldear cuerpos y afinar habilidades. Pero este proceso no es unidireccional: los perros también educan a los humanos, les enseñan a leer huellas, a interpretar ladridos, a moverse de manera sincrónica con el entorno. La relación configura así una verdadera ecología relacional, donde el trabajo emerge de la interdependencia y la frontera entre instrumento y compañero se vuelve borrosa.

En este sentido, la caza con perros revela un modo de entender el trabajo no como la simple extracción de fuerza animal, sino como una cooperación creativa. En cada jornada cinegética, lo que se produce no es solamente la captura del jabalí, sino también una atmósfera de confianza, una red de afectos y una práctica encarnada de aprendizaje mutuo.

Atmósferas de caza y cuerpos en modulación

Los perros no solo cumplen funciones técnicas, sino que también configuran atmósferas. Su presencia transforma radicalmente la experiencia sensorial de la caza. Los olores que rastrean, los ladridos que marcan el ritmo de la persecución, los fluidos que dejan en el terreno y los movimientos que realizan contribuyen a expandir el espacio de la práctica, conectando distintos momentos y lugares: la preparación previa, el campamento, la persecución, el regreso.

Inspirados en Gieser⁵ y Keil⁶, podemos comprender la caza como un fenómeno atmosférico en el que cuerpos humanos y caninos se entrelazan para generar experiencias densas, afectivas y situadas. Esta atmósfera no es una simple suma de estímulos, sino una sintonía colectiva en la que cada movimiento y cada reacción inciden en el conjunto.

Los perros amplían la *Umwelt*⁷ del cazador, es decir, su mundo sensorial y perceptivo. Al funcionar como extensiones auditivas, olfativas y afectivas, los canes permiten al cazador acceder a información que de otro modo permanecería invisible. La persecución del jabalí se convierte así en una coreografía interespecie en la que cada cuerpo está afinado al ritmo del otro.

En este proceso, tanto los cazadores como los perros se transforman mutuamente. Sus cuerpos son moldeados por el esfuerzo compartido: resistencia al barro, habilidad para atravesar la vegetación espesa y capacidad para soportar trayectos prolongados. Medrano⁸ denomina a esto co-configuración corporal: un fenómeno en el que los cuerpos humanos y no humanos no solo actúan en conjunto, sino que se constituyen mutuamente a través de la práctica. La caza, en consecuencia, no es solo un acto productivo, sino también un acontecimiento afectivo y formativo en el que se forjan identidades.

Bioseguridad, tecnificación y perros como problema

En los últimos años, el escenario cinegético uruguayo ha cambiado notablemente. Políticas de conservación, regulaciones de bioseguridad y discursos de bienestar animal han promovido una transformación en la práctica de la caza del jabalí. Cada vez más, los rifles de alta precisión, las miras térmicas y otras tecnologías van sustituyendo el trabajo de los perros. Este proceso puede entenderse como parte de una tendencia más amplia de “veterinarización”⁹, en la que la vida animal y sus vínculos con los humanos son intervenidos según criterios de modernidad, higiene y eficiencia.

Dentro de este marco, los perros se vuelven problemáticos. A diferencia de las tecnologías, son trabajadores indisciplinados: imprevisibles, afectivos, arriesgados. Pueden desviarse, desobedecer, exponerse a heridas o incluso entablar relaciones con la fauna nativa que escapa al control humano. Además, su presencia se percibe como un riesgo tanto para la salud animal como para la imagen del cazador moderno, que cada vez más se presenta como un gestor racional y técnico de especies invasoras.

La presión social, proveniente de sensibilidades urbanas y de proyectos civilizatorios que promueven un ideal de control absoluto sobre la naturaleza, ha llevado a que, de manera directa o indirecta, se limite el uso de perros o se los reemplace por armas de fuego de alta precisión.¹⁰ Lo que se pierde en este proceso no es solamente una herramienta de caza: se pierde un modo de vida multiespecie, una forma particular de relación que había definido la práctica durante generaciones.

Desestabilización del concepto de caza y del rol del cazador

La eliminación del perro como trabajador tiene efectos que van más allá de la técnica. La caza deja de ser una experiencia de esfuerzo compartido, de aprendizaje en el barro, de afectos y de cuerpos entrelazados. Pasa a convertirse en una actividad quirúrgica, instrumental, que redefine al cazador como un operador técnico, casi un funcionario encargado de la erradicación de una plaga.

Esta transformación genera tensiones profundas en el propio mundo cinegético. Muchos cazadores expresan que la práctica pierde su sentido sin la compañía de los perros. La caza ya no es concebida como un rito de pasaje, como una prueba de resistencia y coordinación, sino como un ejercicio de eficiencia tecnológica. En este proceso, se erosiona la identidad del cazador, su vínculo con el entorno y con los animales que lo acompañaban.

Como plantea Coulter¹¹, pensar el trabajo animal en términos de cooperación relacional permite desafiar los modelos productivistas que reducen a los animales a meros recursos. Reconocer la agencia de los perros en la caza es reconocer que las identidades humanas y no humanas se constituyen en el encuentro, en la práctica y en la afectividad compartida. La exclusión de los perros, entonces, no solo transforma la práctica, sino que también reconfigura los modos de ser y de habitar el mundo rural.

Cierre

Pensar el trabajo animal desde la perspectiva que propongo es una invitación a reconsiderar nuestras prácticas, nuestras políticas y nuestras formas de convivencia con otras especies. La caza con perros muestra que los vínculos entre humanos y animales no se agotan en el dominio o la utilidad, sino que implican cooperación, afecto y co-producción de significados.

En la medida en que las racionalidades contemporáneas buscan disciplinar estas relaciones bajo lógicas de bioseguridad y tecnificación, corremos el riesgo de empobrecer nuestra comprensión del trabajo multiespecie y de reducirlo a un esquema de control unilateral. Recuperar la dimensión relacional y atmosférica del trabajo animal en la caza no implica idealizar la práctica, sino reconocer que allí se juegan formas alternativas de habitar y de relacionarnos con lo vivo.



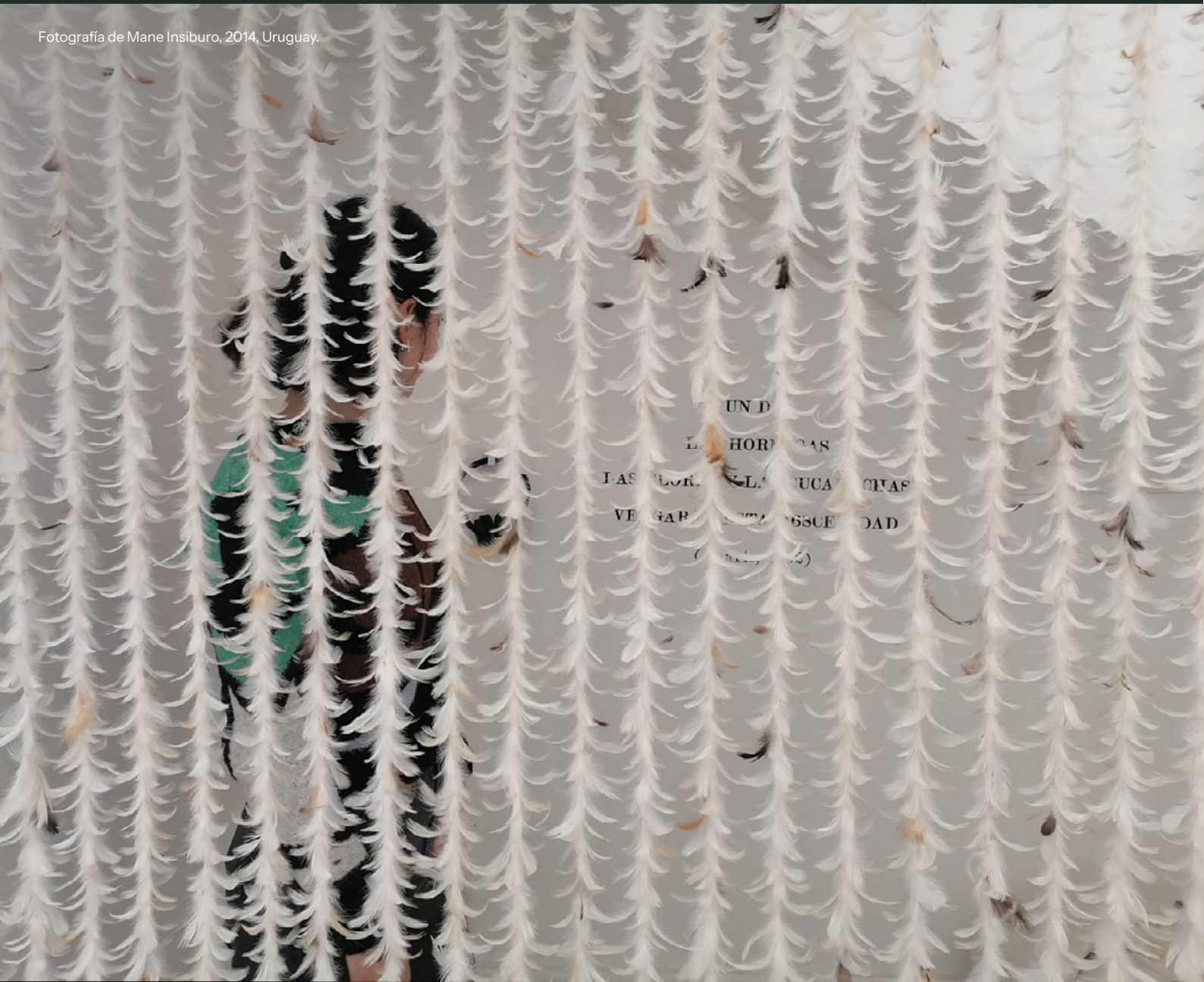
Rumiante-0133 de la serie *Rumiantes* de Sebastián Santana Camargo, Uruguay.

- 1 Dabezies, J. M., & Di Candia, A. (2023). Dreadful fun or environmental management? Agreements and disagreements around wild boar hunting in Uruguay. *Human Dimensions of Wildlife*, 1-16. <https://doi.org/10.1080/10871209.2023.2287020>
- 2 Ídem.
- 3 Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- 4 Poliak, L., & Dabezies, J. M. (2021). Enredos perrunos: el perro de caza mayor en Uruguay desde diferentes colectivos sociales. *Tabula Rasa*, 40(1), 90-122.
- 5 Gieser, T. (2021). Hunting Atmospheres: Sensory Attunement and Embodied Practices. *Social Anthropology*, 29(1), 47-63.
- 6 Keil, P. (2021). Rank Atmospheres: Pig-Dogging and the Atmospheric Politics of Hunting in Australia. *The Australian Journal of Anthropology*, 32(1), 64-79.
- 7 Von Uexküll, J. (2013 [1934]). *A Foray into the Worlds of Animals and Humans*. University of Minnesota Press.
- 8 Medrano, C. (2016). Hacer perros de caza: domesticación, experiencia y agencia interespecie. *Revista del Museo de Antropología*, 9(1), 53-62.
- 9 Broz, L., Arregui, F., & O'Mahony, J. (2021). Veterinarization of Europe. *Anthropological Journal of European Cultures*, 30(2).
- 10 Dabezies, J. M. (2025). Savages under suspicion: (Mis)trust and civilization processes among wild boar hunters in Uruguay. *Journal of Rural Studies*, 119, 103745. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2025.103745>
- 11 Coulter, K. (2016). *Animals, Work, and the Promise of Interspecies Solidarity*. Palgrave Macmillan.

TEXTO: FERNANDA RAMOS MONZA

DE UNA VERGÜENZA DESPLUMADA

Fotografía de Mane Insiburo, 2014, Uruguay.



...los hombres hacen todo lo que pueden para disimular o para disimularse esta crueldad hacia los animales, para organizar a escala mundial el olvido o la ignorancia de esta violencia.

Jacques Derrida¹

“...las preguntas no piden ni explicación ni elucidación. Son enigmas, es decir comienzos de historias que ponen a trabajar, a aquellos a los que convocan”.² La pregunta que nos convoca: *¿Los animales trabajan?*, puede obrar como desestabilizadora de los binarismos humano/animal, cultura/naturaleza, trabajo/explotación, al suscitar historias (otras) que desarticulan las dicotomías modernas.

Desde las epistemologías feministas y los estudios multiespecie propongo una escritura simpoiética, guiada por la duda y los “encuentros narrativos”³, sostenida en una posición ética que permita la irrupción de lo insólito. De este modo, las narrativas abandonan su carácter de exclusividad representacional para entablar una relación transformadora con el mundo que nos rodea.

Introduzco así, tres conversaciones en torno a la pregunta sobre el *trabajo animal*, con la intención de producir un texto escurridizo e inasible, fragmentario y relacional.

Primer momento: El animal, un imposible

Derrida⁴ señala la imposibilidad de referirse al *animal* como significante singular y muestra la violencia implícita en esa nominación, en tanto opera como una categoría homogeneizadora que borra las diferencias entre los animales (en plural). Al hacerlo, no solo despoja a los animales de aquellos atributos considerados propiamente humanos, sino que priva a lo humano de toda animalidad. Este pseudo-concepto, inscrito en una tradición filosófica falogocéntrica, instituye al animal teórico: aquel que puede ser objetivado, puede ser visto pero no ve.

A fin de designar esta tradición falogocéntrica, heredera de la filosofía cartesiana basada en el sacrificio, Derrida introduce el término carno-falogocentrismo. Este sacrificio, signado por el mandato del *no matarás*, instituye la excepcionalidad humana, en tanto la prohibición se dirige exclusivamente a la humanidad, mientras que el crimen queda exento de otras formas de existencia. Este régimen sacrificial se entiende además como una negación hacia las corporalidades no

humanas de la posibilidad de dar respuesta. Se configura así una noción de sujeto dominante: el Hombre, caracterizado no sólo por lo que come (carne), sino por lo que incorpora e introyecta en la reapropiación de otrxs.

“La deconstrucción que me importa aquí debería anunciarse también en nombre de otra historia, de otro concepto de historia y de la historia del hombre así como de la razón”.⁵

Lejana al discurso falogocéntrico, Donna Haraway⁶ introduce el carácter constitutivo de la coevolución; “los seres no preexisten a sus relaciones”, marcando una forma de dirigirse a lo vivo donde las relaciones multiespecie deshacen el excepcionalísimo humano bajo una miríada de cooperaciones inesperadas. Será preciso, inventar nuevas formas, no inocentes, de afectarnos cohabitando.⁷

De esta manera, la frontera entre lo humano y lo animal se desdibuja, volviéndose porosa y múltiple. Lo animal mina la noción misma de lo humano, al menos en la acepción moderna, para pasar a un registro relacional. El cuerpo como ficción somatopolítica⁸ da un vuelco al pensamiento moderno que sostiene unidades anquilosadas en discursos verdaderos. Las ficciones son elementos vivos, cuerpos con agencia. El devenir con otras especies, humanas y no humanas, vivas y no vivas, maquinas y orgánicas, se vuelve una realidad otra constitutiva de nuestras vidas.

Antes de continuar, resulta necesaria una anotación; seguiré utilizando la noción animal a modo de estrategia política. Como dice Anahí González: “la «cuestión animal» es una instancia estratégica para deconstruir las producciones sacrificiales y normativas de lo humano, así como para poner en juego apuestas ético-políticas, heterogéneas y situadas, que enfrenten las jerarquías diferenciales sobre las formas de vida”.⁹

5. Ver Derrida, 2008, p. 126.

6. Haraway, D. (2016). Manifiesto de las especies de compañía. Sans soleil, p.17.

7. Lestel, D. (2022). Nosotros somos los otros animales. Fondo de cultura económica.

8. Preciado, B. (2008). Testo Yonqui. Sexo, drogas y biopolítica. Paidós.

9. González, Anahí Gabriela (2019). Lecturas animales de las vidas

precarías. El «discurso de la especie» y las normas de lo humano. *Tabula Rasa*, 31, 139-159.

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.06>. Ver página 143.

1. Derrida, J. (2008). El animal que luego estoy si(gui)endo. Trotta.

2. Despret, V. (2021). A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan. Cactus, p. 31.

3. Bird Rose, D. (2023). Amor y extinción ante la crisis ecológica global. El sueño del perro salvaje. errata naturae, p. 16.

4. Derrida, J. (2008). El animal que luego estoy si(gui)endo. Trotta.

Segundo momento: la precariedad como norma

Butler¹⁰ señala que las normas que definen lo humano operan mediante exclusiones que producen lo invivible. El sujeto humano, construido como ideal hegemónico, genera simultáneamente su propio límite: una zona de discontinuidad en la que se ubican aquellos cuerpos que quedan fuera de la inteligibilidad, es decir, cuerpos que resultan invivibles, abyectos o impensables.¹¹

Dichos cuerpos invivibles ocupan uno de los polos que Wolfe ubica en una «cuadrícula de especies»¹², la cual establece una gradación jerárquica de lo viviente, ordenada por el binomio humano/animal. En un lado de la cuadrícula se encuentra el animal animalizado (para la cría, la domesticación, el amaestramiento) y, del otro lado, el humano humanizado (el ideal hegemónico). En el «entre», ubicado en los intersticios de ambos polos, se sitúan los humanos animalizados (mujeres, indígenas, negros, desviados) y los animales humanizados (los «familiares»¹³).

Emergen así, animales animalizados, animales humanizados, humanos humanizados. La precariedad obra, por tanto, como parámetro de habitabilidad, de vivibilidad de unas existencias y no otras. En este sentido, la animalidad y la humanidad se tornan contingentes.

Del mismo modo que, siguiendo las advertencias de Derrida, ya no es posible hablar de el animal como categoría unificada, resulta necesario problematizar las nociones de trabajo y explotación. La expresión *trabajo animal* y su contrapunto *explotación animal* abren un campo de intenso debate respecto a la posibilidad o imposibilidad de reconocer agencia animal en los procesos productivos. Mientras el antiespecismo denuncia la explotación animal como forma de sometimiento y despojo de lo vivo, algunas voces de los estudios multiespecie han enfatizado narrativas de colaboración y agencia entre animales humanos y no humanos, incluso en el marco de tareas de producción industrial. No busco, con esto, plantear una oposición forzada entre ambos discursos; hacerlo implicaría desconocer una red de relaciones que excede los límites de este trabajo. No obstante, quiero enfatizar la posición respecto al tratamiento de lo animal en los recintos de producción industrial.

La pregunta, ¿*Los animales trabajan?*, permite considerar al otro en su especificidad y su diferencia radical. Al tiempo que habilita a pensar la explotación humana y animal como parte de un compromiso relacional de precariedad existente.

Jocelin Porcher otorga agencia a ciertas colaboraciones multiespecie, permitiendo un corrimiento de la victimización de lo animal. Este movimiento me parece necesario para generar historias que presten atención a lo relacional, a fin de despojar a lo humano de su excepcionalidad. No obstante, considero necesario continuar problematizando la noción de trabajo en función de las relaciones de poder que precarizan a quienes participan.

Según la Organización Internacional del Trabajo¹⁴, el trabajo se define como: “Conjunto de actividades humanas,

remuneradas o no, que producen bienes o servicios en una economía, o que satisfacen las necesidades de una comunidad o proveen los medios de sustento necesarios para los individuos”. Además del antropocentrismo que implica esta definición, me interesa reparar en lo siguiente: “Produce bienes o servicios”, ¿Qué significa, por tanto, ser el bien o el servicio que se produce, no producirlo sino serlo, al punto que el trabajo humano que se realice con aquello que es el bien o el servicio, pueda implicar la muerte? Es allí, donde la noción de explotación, aún me resulta necesaria.

Para problematizar esta tensión entre trabajo y explotación, propongo seguir un hilo a través del método del rastreo. Una atención otra que compone de formas inesperadas. Siguiendo a Baptiste Morizot: “Rastrear consiste en estar atentos a la red de influencias invisibles que estructuran el mundo viviente visible”¹⁵.

Tercer momento: “Hablar porque se tiene el ala rota, como todos, pero algo diferente”¹⁶

La ética de la enunciación que me ha sido dada por el campo *queer* se refiere a no hablar por otros sino con otros, hablar solo y únicamente de lo que nos concierne. Hablo con el ala rota.

En 2018, las palabras, con toda su densidad material, me rompen el ala, me despluman sin saberlo. Recibo una historia y el horror desborda vergüenza. Pablo me cuenta: “Los tienen en cautiverio, les sacan las plumas, les crecen y se las vuelven a arrancar. Esos gansos en libertad vivirían entre quince y veinte años. Viven cuatro. Enloquecen y se matan entre ellos.” Heredo sin quererlo.

Vergüenza, no como moralismo culpabilizante sino como “un estímulo para repensar y recrear de por vida las propias responsabilidades”¹⁷. Pienso así en el potencial de la vergüenza, y la responsabilidad en la acepción que Haraway le otorga al término; la habilidad de dar respuesta. Desde ahí respondo. Escribo avergonzada, herida, torciendo los afectos para volverlos potencial epistémico. Dice Despret:

Una herencia se construye, se transforma siempre de manera retroactiva. Nos vuelve capaces, o no, de algo distinto a simplemente continuar; exige que seamos capaces de responder a, y de responder por, aquello que heredamos (...) Hacer historia es reconstruir, fabular, de tal manera que se ofrezcan otras posibilidades de presentes y de futuro en el pasado.¹⁸

Recibo la herencia del horror y con ella la angustia. Una angustia que brota sin consuelo. Decido hacer algo con eso. Lo abro; aún es blanco y pulcro, inmaculado, suave y liviano. Leo en su etiqueta, *made in china*. Así comienzo el rastreo, inicio un trabajo con los gansos, con el dolor y la muerte. Con los trabajadores, les humanes, en un intento por desestabilizar lo que Despret (2018) llama las “prácticas de olvido” (p.92), aquellas por medio de las cuales desconocemos los procesos de sufrimiento que vela el consumo. Mi acolchado de plumas, el de niña, deja su forma industrial y se convierte en duelo. Así inicia la obra.

Recuperado en: trabajo | OIT/Cinterfor

10. Butler, J. (2004). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

11. Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.

12. Wolfe, C. (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press. Ver páginas 100-101

13. Ver González, 2019, p.145

14. Organización Internacional del Trabajo. (s.f.) Trabajo.

15. Morizot, B. (2020). *Tras el rastro animal*. Isla desierta, p. 113.

16. Barrios, F. (2023). *De/generar psicoanálisis*. Wits.

17. Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema*. Generar parentesco en el Chthuluceno. Consonni. Ver página 172.

18. Despret, V. (2018). ¿Qué dirían los animales... si les atráramos las preguntas correctas? Cactus, p. 168.



Fotografía de María Noel
Cibils, 2024, Uruguay

Deborah Bird Rose retoma el concepto de “narrativa de la muerte” de Hatley.

...una narrativa de la muerte en términos humanos sitúa la muerte y a los muertos dentro de una comunidad histórica (...) Las narrativas de la muerte son vocativas, apelan a alguna forma de respuesta por parte de quienes dejamos atrás” y constituyen, además, “un paso transitivo que genera una nueva existencia, caracterizada en términos de una nueva responsabilidad.¹⁹

Bird Rose aplica esta categoría conceptual al ámbito ecológico, donde se producen parentescos multiespecie y la muerte deja de ser un acontecimiento privativo de lo humano.

Considero necesario recuperar esta perspectiva para elaborar narrativas de las muertes (en plural): aquellas muertes que hasta ahora no han sido contadas, en el doble sentido que admite el término “contar”; en su dimensión cuantitativa, como cantidad de vidas que se pierden; en su dimensión singular y narrativa, en tanto esas vidas no han recibido el reconocimiento suficiente como para ser narradas. En este marco, “¿de qué forma contar una vida?” se vuelve una pregunta indispensable en el marco del reconocimiento.

La instalación, a la que nombre: 27542²⁰, cantidad de plumas implicadas en la inmensurabilidad del horror, fue una forma de hacer con el dolor. Las plumas fueron dispuestas para formar una cortina. “Un día las flores, las hormigas y las cucarachas vengaran esta obscenidad”²¹ se lee entre ellas, al lado unos auriculares esperan sus oídos. Gritos, ruido, gritos. Solo eso.

El trabajo pluma a pluma contrasta con los extensos galpones donde trabajadores empobrecidos despluman gansos sangrientos. La escena es intrasmisible; las plumas, la sangre, los graznidos, los gritos.

El hacer con, implicó una operación de transformación del relato, las plumas irreverentes, aquellas que irrumpían a través de la tela, esas, guiaron el camino. Un acolchado como dispositivo de encuentro, las plumas como vectores transportadores de historias a tiempos y existencias desconocidas. El rastreo como práctica y método de reconstruir y fabular historias, historias multiespecie, donde la precariedad se hace presente en una relacionalidad de la explotación de sus implicadas. Animales humanos y no humanos, participan con mayor o menor agencia de relatos de horror. Estas personas, que despluman gansos vivos, no son ajenas a una explotación y precarización que les produce en la actividad tortuosa. Sin embargo, por más interesantes que me parezcan algunos relatos que les otorgan agencia a los animales en su implicación colaborativa, en este caso nada de eso se me aparece. Si bien Jocelyn Porcher observa que “el trabajo de los animales es invisible salvo en los lugares de enorme maltrato de los hombres y de los animales”²² encuentro aún necesario soportar la explotación como concepto ético-político a fin de denunciar la insostenibilidad de dichas existencias. Por tanto, lejos de poder definir un trabajo animal, por más que se encuentren humanos y animales en prácticas de producción y de intercambio monetario, considero que la sumisión, el dolor, el encierro y la muerte, deben permanecer bajo el crisol de la explotación.

Las plumas, que llegan a mí desde hace tanto tiempo, me acercan a los gansos en un relato de cooperación. Es un trabajo pluma a pluma, con su reverso y su singularidad con los asociados, los gansos, aquellos que aún cuentan y continúan afectando. Intento tejer otra historia.

19. Ver Bird, 2023, p. 43.

20. La obra fue presentada en Co/habitaciones II, La curaduría estuvo a cargo de Fernando Barrios y Fernando López Lage.

21. Duarte, L. (1992). Oleo sobre lienzo. Galería Engelman-Ost. Montevideo

22. Ver Despret, 2018, p.169.

TEXTO: RUBÉN GÓMEZ SORIANO¹

¿PARA QUIÉN TRABAJAN LOS SIMIOS?

DE LA ESCLAVITUD COLONIAL A LA CIENCIA MODERNA.



Ilustración de Evert van Muyden para la portada de *Les singes domestiques* de Victor Meunier (1886). París, Francia. Fuente: Gallica (BNF).

El simio sirviente

“No obstante, se abalanzaron sobre el simio, el cual, tras haberse defendido valientemente, fue reducido y atado.

–¡Uf! –exclamó Pencroff–. Bueno... ¿y ahora qué hacemos con él?

–Convertirlo en nuestro sirviente –respondió Harbert.

Y el joven no lo decía totalmente en broma, pues sabía el partido que se puede sacar de la inteligencia de los cuadrumanos.

Los colonos se acercaron al simio y lo miraron atentamente.

Pertenecía a esa especie de antropomorfos cuyo ángulo facial no es sensiblemente inferior al de los australianos y los hotentotes.

Era un orangután, y como tal no tenía ni la ferocidad del papión, ni la irreflexividad del macaco, ni la falta de higiene del tití, ni

los accesos de impaciencia del mono de Berbería, ni los malos

instintos del cinocéfalos. Esta familia de antropomorfos presenta

muchos rasgos que indican la presencia de una inteligencia casi

humana. Empleados en las casas, pueden servir la mesa, limpiar

las habitaciones, ocuparse de la ropa, limpiar los zapatos, manejar

hábilmente el cuchillo y el tenedor, e incluso beber vino... tan bien

como el mejor sirviente de dos pies y sin plumas. Es sabido que

Buffon tuvo uno de esos simios, el cual le sirvió con gran fidelidad y celo durante mucho tiempo”.²

La cita de *La isla misteriosa*, novela de Julio Verne publicada por primera vez entre 1874 y 1875 en el *Magasin d'Education et de Récreation*, refleja bastante bien algunas de las cuestiones relativas al conocimiento de los monos antropoides en el siglo XVIII, a pesar de estar escrita a finales del siglo XIX: la importancia del ángulo facial como medida antropométrica y el racismo asociado a la misma, el intelecto de estos simios, que los aproximaba al ser humano o, incluso, una referencia directa a Buffon, como uno de los grandes expertos en la materia. Pero, además, se nombra algo que llama poderosamente la atención: la posibilidad de convertir a estas criaturas en fieles sirvientes para que pudieran realizar ciertas tareas domésticas.³ Este fue un tema nuclear en las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del siglo XIX, especialmente en el seno del Imperio británico y de la Francia postrevolucionaria.

Como ha señalado Silvia Sebastiani⁴, el debate sobre la esclavitud y su abolición fue decisivo en la búsqueda ilustrada de similitudes y diferencias entre humanos y simios. Esta controversia, anterior al discurso sobre los orígenes de la humanidad que cobraría fuerza en el siglo XIX dentro del marco transformista y pre-darwinista, vinculó a los monos antropoides con las personas esclavizadas al considerarlos formas coexistentes dentro de una definición amplia del “hombre”. En este sentido, dos jueces abiertamente antiabolicionistas desempeñaron un papel clave en la defensa de este argumento, cuyas ideas permiten comprender el peso que alcanzó esta cuestión en la segunda mitad del siglo XVIII.

El “orangután” y el esclavo natural

James Burnett, más conocido como Lord Monboddó, fue un filósofo y filólogo escocés que ejerció como juez⁵ y vio en los llamados “orangutanes” la encarnación del hombre primitivo, en línea con los planteamientos de Jean-Jacques Rousseau sobre la existencia de un estado humano presocial.⁶

Monboddó empleaba el término “hombre-mono” para designar a los grupos humanos que vivían en las selvas. Con ello buscaba subrayar la distancia histórica entre el salvaje y el hombre civilizado, aunque sin considerarlos especies distintas, a diferencia de otros pensadores de su tiempo como Henry Home, o Lord Kames⁷. En realidad, Monboddó tendía a aproximar los simios a la condición humana:

*Deberíamos concluir que los Oran Outangs son hombres. Y, de hecho, según mi parecer, no son tan inferiores a los americanos en civismo y cultura, como lo fueron para nosotros algunas naciones de América cuando descubrimos por primera vez esa región.*⁸

En sus dos obras más relevantes, *Of the Origin and Progress of Languages* y *Ancient Metaphysics*, escritas entre mediados de la década de 1770 y 1799, año de su muerte, Monboddó recurrió a los autores antiguos —en especial a los griegos, como Horacio o Aristóteles— para reflexionar sobre la definición de “hombre”. Se detuvo particularmente en la

noción aristotélica de “esclavo natural”, según la cual algunos hombres, por su naturaleza o condición, estaban destinados a servir a quienes debían gobernarlos.⁹

Coetáneo de Monboddo, el historiador Edward Long fue un colono inglés asentado en Jamaica que fundamentó la defensa del esclavismo en la supuesta semejanza entre el “orangután” y el “Negro”. Para Long, aquel “hombre-mono” descrito por Monboddo encontraba su encarnación en el africano, cuya condición animal, según él, justificaba su esclavitud dentro del Imperio británico.¹⁰

Al tiempo que ampliaba la distancia entre los distintos grupos humanos, Long reducía la que separaba al hombre del animal. En su sistema jerárquico, el simio ocupaba una posición intermedia, concebida como el

*eslabón palpable que une la raza humana con el cuadrúpedo, no sólo en el exterior sino también en su cualidad intelectual. A través de la gradación de los simios llegamos a la especie del ourang-outang, que tiene algunos parecidos triviales con el simio, pero un fuerte parecido con los seres humanos en distintos aspectos como el semblante, la figura, la estatura, los órganos, la postura erguida, las acciones o movimientos, la alimentación, el temperamento y la forma de vida.*¹¹

El esclavista británico creía que el conocimiento disponible sobre el cerebro de los simios no permitía determinar si podían ser educados hasta invertir sus roles con ciertos grupos humanos, como los llamados hotentotes. Aun así, Long sostenía que estos animales poseían los órganos necesarios y probablemente un lenguaje, más o menos complejo, que les permitía comunicarse entre sí. Describió al “orangután” como una criatura *sui generis*, dotada de fuerte apego social, capaz de expresar dolor, compasión y vergüenza de un modo muy similar al humano.¹²

Al combinar los estereotipos tradicionales con la naciente “ciencia del hombre”, Long eliminó cualquier distinción entre los simios y los africanos negros, sentando así las bases de una filosofía racista que legitimaba el sistema esclavista. La esclavitud aparecía como una oportunidad para “educar” a los africanos mediante el trabajo e iniciarlos en la sociedad civil. De este modo, el colonialismo británico podía presentarse como una empresa benévola que liberaba a África de la barbarie y ofrecía a los negros la posibilidad de instruirse a través de su propia explotación.¹³ Las tesis de Long no solo consolidaron la jerarquía racial en el marco colonial, sino que abrieron el camino a una imaginación política en la que la frontera entre humano y animal se volvió materia de experimentación ideológica.

Por su parte, el eclesiástico y político francés Emmanuel Joseph Sieyès, autor de *¿Qué es el Tercer Estado?* y portavoz de la burguesía en la Francia pre y posrevolucionaria, concibió en su manuscrito inédito *Esclaves* —de fecha desconocida— una utopía racial basada en la creación de híbridos entre humanos y simios. Su propósito era fundar una sociedad dividida en dos grupos: los productores inteligentes —los ciudadanos blancos— y los instrumentos de esa producción, representados por dichos híbridos esclavizados. Estos se diferenciarían según el tipo de simio empleado: unos grandes para el trabajo pesado, otros medianos para tareas domésticas y un tercer grupo destinado a servir como mascotas. A estas tres razas híbridas, Sieyès añadía una cuarta: los negros, encargados de adiestrarlas y supervisarlas.¹⁴

Utopías ilustradas, distopías simiescas

Estas ideas hallaron también eco en la literatura de la época, como demuestra *Melincourt* (1817), de Thomas Love Peacock. Siguiendo el pensamiento de Monboddo —a quien cita expresamente—, Peacock narra la historia de Sir Oran Haut-Ton, un simio que llega a postularse como candidato al Parlamento británico. La novela se inscribe en el debate sobre los derechos de los animales surgido en el contexto revolucionario de finales del siglo XVIII, estrechamente vinculado a la abolición de la esclavitud y a la defensa de los derechos de las mujeres, causas que el propio autor apoyaba.¹⁵ En este sentido, *Melincourt* funciona como una sátira de las aspiraciones ilustradas: parodia la fe en el progreso racional mostrando que la frontera entre lo humano y lo animal podía desplazarse también en el terreno político. *Melincourt* puede considerarse parte de una tradición narrativa centrada en la transformación del simio en ser humano, una línea que se prolonga hasta la actualidad con obras como *Yzur* (1906) de Leopoldo Lugones, *Informe para una academia* (1917) de Franz Kafka, *El planeta de los simios* (1963) de Pierre Boulle o, más recientemente, *Human Nature* (2001) de Michel Gondry.

En cuanto a la idea de los simios como posibles esclavos, resulta especialmente ilustrativa *La isla Feidenburg*, novela del alemán Johann Gottfried Schnabel publicada por primera vez en 1731. La obra narra la formación de una comunidad utópica, aislada de los vicios de la vieja Europa, en una isla remota. En un inicio, el lugar es colonizado por españoles católicos que, tras unirse con las simias que lo habitaban, terminan pereciendo. Tiempo después, una reformista holandesa y un alemán luterano vuelven a colonizar la isla y fundan una sociedad próspera gracias al trabajo forzado de los simios, empleados como esclavos en tareas agrícolas y de tiro.¹⁶

Una de las ideas centrales de la novela procede de una leyenda javanesa según la cual los simios eran capaces de hablar, pero guardaban silencio para no ser obligados a trabajar. En la década de 1730, el astrónomo neerlandés Peter Kolbe, enviado al cabo de Buena Esperanza, formuló un razonamiento similar sobre los llamados hotentotes. Este tipo de discurso tuvo dos consecuencias en un contexto en el que la trata de africanos esclavizados crecía de forma exponencial: por un lado, reforzó la idea de que los pueblos “salvajes” eran reacios al trabajo, y por otro, insinuó que los orangutanes eran más inteligentes, pues habrían evitado la esclavitud gracias a su silencio.¹⁷

Los simios como posible solución a la explotación laboral en el siglo XIX

En el siglo XIX, la relación entre simios y esclavitud reapareció en el debate público, aunque con un enfoque distinto al del siglo anterior. Autores como el divulgador científico y socialista utópico Victor Meunier propusieron emplear a los simios antropoides en tareas humanas, aprovechando su anatomía y su capacidad imitativa, como solución a la explotación del hombre por el hombre y vía para la emancipación del proletariado occidental —sin considerar, claro está, a otras poblaciones humanas que juzgaba tan primitivas como los propios simios—. Meunier desarrolló esta idea en su extenso tratado *Les singes domestiques*, dedicado a la domesticación de estos animales desde una perspectiva marcadamente racista y colonial.¹⁸

Inspirándose en la teoría formulada por Friedrich Engels —según la cual el trabajo desempeñó un papel central en la

evolución del mono al hombre, al favorecer el desarrollo de la mano y del lenguaje¹⁹—, Meunier sostenía que la explotación laboral podía educar y “humanizar” a los primates. Propuso incluso crear estaciones zoológicas en África donde se entrenara a estos simios, organizando el trabajo por género: los machos ejercerían de guardas, jardineros o marineros, mientras que las hembras serían destinadas a tareas domésticas o de cuidado, como enfermeras y niñeras.²⁰

Coda: ¿Para quién trabajan los simios?

Aunque las ideas de Victor Meunier, Lord Monboddó o Edward Long puedan parecer hoy extravagantes, de algún modo se materializaron en la función que los simios asumieron como operadores antropológicos desde la segunda mitad del siglo XIX. Más allá de su explotación y exhibición en zoológicos o en la industria del espectáculo —prácticas iniciadas ya en el siglo XVIII—, su consideración como “fósiles vivientes” de la humanidad los convirtió también en “servientes de la ciencia”, según la expresión del psicólogo comparado Robert Yerkes en la década de 1940. Su estudio, destinado a revelar la filogénesis de nuestras capacidades y comportamientos, los transformó en auténticos recursos coloniales al servicio de la psicología comparada, la biomedicina y la industria militar.

Quizá la cuestión siga vigente cada vez que los simios son convertidos en modelos experimentales, metáforas del trabajo o espejos de nuestra propia condición productiva.

Así, la pregunta final no sería si los simios trabajan, sino más bien para quién lo hacen... y cuándo decidirán rebelarse.

-
- 1 Institut d'Història de la Ciència, Universitat Autònoma de Barcelona (iHC-UAB); Grupo de Estudios sobre Gubernamentalidad, Ciencia, Tecnología y Subjetividad, Udelar.
 - 2 Verne, J. (2010). *La isla misteriosa*. (Trad. de T. Clavel). Penguin Random House, p. 143. (Obra original publicada entre 1874 y 1875).
 - 3 Zgórnjak, M., Kapera, M. y Singer, M. (2006). Fremiet's Gorillas: Why Do They Carry off Women? *Artibus et Historiae*, 27, (54), 219-237.
 - 4 Sebastiani, S. (2013). L'orang-outang, l'esclave et l'humain. Une querelle des corps en régime colonial. *L'Atelier Revue électronique du CRH*, 11. <http://acrh.revues.org/5265>
 - 5 Cloyd, E. L. (1972). *James Burnett, Lord Monboddó*. Clarendon Press.
 - 6 Sebastiani, S. (2015). Challenge Boundaries. Apes and Savages in Enlightenment. En W. D. Hund, C. W. Mills y S. Sebastiani (eds.) *Simianization. Apes, Gender, Class, and Race*. LIT Verlag.
 - 7 Barnard, A. (1995). Monboddó's Orang-Outang and the Definition of Man. En R. Corbey y B. Theunissen (eds.). *Ape, Man, Apeman: Changing Views since 1600*. Leiden University.
 - 8 Monboddó, J. B., Lord (1774). *On the Origin and Progress of Language*, vol. I., pp. 347-348 (2ª ed.). Balfour/ Cadell. (1ª ed. publicada en 1773).
 - 9 Blancke, S. (2014). Lord Monboddó's Ourang-Outang and the Origin and Progress of Language. En M. Pina y N. Gontier (ed.). *The Evolution of Social Communication in Primates. A Multidisciplinary Approach*. Springer.
 - 10 Salih, S. (2007). Filling up the space between mankind and ape. Racism, speciesism and the androphilic ape. *Ariel, a review of international English literature*, 38, 1, 95-111.
 - 11 Long, E. (1772). *Candid Reflection upon the Judgement Lately Awarded by the Court of King's Bench, in What is Commonly Called The Negroe Cause, by a Planter*. T. Lowndes.
 - 12 Jahoda, G (1999). *Images of Savages. Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture*. Routledge.
 - 13 Sebastiani, S. (2013). L'orang-outang, l'esclave et l'humain. Une querelle des corps en régime colonial. *L'Atelier Revue électronique du CRH*, 11. <http://acrh.revues.org/5265>
 - 14 Hund, W. D. (2015). Racist King Kong Fantasies. From Shakespeare's Monster to Stalin's Ape-Man. En W. D. Hund, C. W. Mills y S. Sebastiani (eds.) *Simianization. Apes, Gender, Class, and Race*. LIT Verlag.
 - 15 Schiebinger, L. (1993). *Nature's Body. Gender in the Making of Modern Science*. Beacon Press.
 - 16 Schnabel, J. G. (2017). *La isla Felsenburg*. (Trad. de M. Koval). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. (Obra original publicada en 1731).
 - 17 Sebastiani, S. (2019). A 'monster with human visage': The orangutan, savagery, and the borders of humanity in the global Enlightenment. *History of the Human Sciences*, 32(4), 80-99. DOI: 10.1177/0952695119836619
 - 18 Meunier, V. (1886). *Les singes domestiques*. Maurice Dreyfuss.
 - 19 Engels, F. (2000). El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. *Marxists Internet Archive*. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1876trab.htm> (Obra original publicada en 1876).
 - 20 Herzfeld, C. (2017). *The Great Apes: A Short Story*. (Trad. K. Frey). Yale University Press (Obra original publicada en 2012).

EPÍGRAFES,
MEMORIA Y
ALGUNAS PALABRAS
LATERALES PARA LA

SERIE RUMIANTES

ILUSTRACIONES Y TEXTO: SEBASTIÁN SANTANA CAMARGO

*Rumiante-0016 de la serie Rumiantes de
Sebastián Santana Camargo, Uruguay.*



***“Dígame usted, compañero.
Dígame usted, compañero
y conteste con prudencia:
Cuál es la mansa presencia
que puebla nuestras praderas
y en melancólica espera,
con abnegada paciencia,
nos da alimento y abrigo
fingiendo indiferencia.”***

Payada de la vaca, Les luthiers

rumiar. (Del lat. rumigāre).

- 1. tr.** Masticar por segunda vez, volviéndolo a la boca, el alimento que ya estuvo en el depósito que a este efecto tienen algunos animales.
- 2. tr. coloq.** Considerar despacio y pensar con reflexión y madurez algo.
- 3. tr. coloq.** Rezongar, refunfuñar.

Fuente: rae.es

Hecha con varias herramientas (lápiz, crayón, tinta china, nogalina, acuarela, marcadores, acrílico y alguna que otra cosa de difícil identificación en este momento) y sobre distintas superficies (papeles, conglomerados de madera, cartones), mantengo la serie Rumiantes como una intención inacabada con esporádica constancia. Se basa en dos o tres signos replicables sin demasiado esfuerzo ni posibilidad de abandono, como una maldición griega bien hecha. Puesto a escribir ahora estimo que la serie es un estado de espera, un posible no concretado, una persistencia, una expectación; aunque cuanto pueda redactar es material para la desconfianza: Rumiantes es, primero, una serie de imágenes con un título (hubo otros planes, pero ya están sepultados). Por tanto su capacidad discursiva está en los trazos, los colores y los materiales con que fueron realizados. Diré entonces que los soportes para los dibujos han sido (y serán) siempre materiales recogidos de la calle, restos de cosas, papeles, cartones, maderas o cartulinas que fueron descartados.

Otro dato que puede aportar un sentido específico y no explícito en las imágenes es el mencionado sobre la persistencia. La serie empezó en algún momento de 2004. La primera imagen identificable para el conjunto es la llamada “rumiante-cero-0051”, que cuenta con la elocuente palabra PATRIA tachada abajo. Más claro (y más obvio) que leche recién ordeñada.

¿Qué más decir hoy, 2025, sobre la serie a modo de resumen, presentación, acompañamiento redactado?

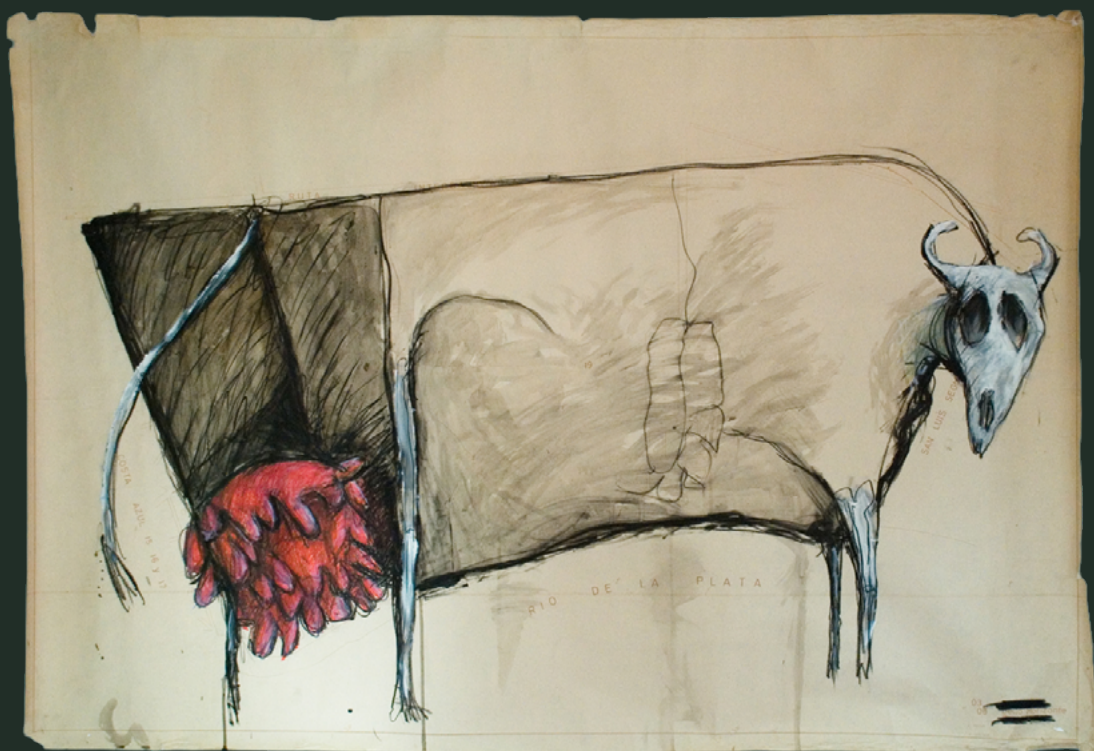
Que sobre una misma marca, cruces rojas como X puestas en una línea también roja, hay una serie empezada hace más de veinte años que cada tanto vuelve en forma de imágenes, de una insistencia, de la certeza de que nada ha cambiado tanto en un quinto de siglo. Pero bueno, a fin de cuentas nada cambió demasiado, tampoco, durante los últimos dos siglos en esta tierra de pastoreo, entrada de comercio, salida de buques, casa de paso, hogar de expectantes, sitio de rumiantes.



Rumiante-cero-0051 de la serie Rumiantes de Sebastián Santana Camargo, Uruguay.



Rumiante-030 de la serie *Rumiantes* de
Sebastián Santana Camargo, Uruguay.



Rumiante_gran-vaca y Rumiante_gran-toro de la serie Rumiantes de Sebastián Santana Camargo, Uruguay.

PRESENTACIÓN AUTORES

JUAN MARTÍN DABEZIES es antropólogo y docente en el Centro Universitario Regional Este de la Universidad de la República en Uruguay. Su investigación se centra en las interacciones históricas entre los seres humanos y el entorno natural. En la actualidad, su trabajo se enfoca en la caza deportiva y recreativa en sociedades occidentales, con especial interés en sus implicaciones para la conservación ambiental y la bioseguridad, particularmente en lo que respecta a la caza del jabalí. Ha compilado recientemente junto a Aníbal Arregui el libro *Vitalidades. Etnografías en los límites de lo humano*.

MARÍA FERNANDA DE TORRES ÁLVAREZ, antropóloga e investigadora asociada, de UMR Innovación con sede en Montpellier del INRAE (Francia), Instituto Nacional para la Investigación Agromónica. Es autora de varias publicaciones, entre ellas *Campos. Breve historia de una discusión tecnológica* y *LAVACA. Historia de una vida en común*.

RUBÉN GÓMEZ SORIANO, doctor por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, España). Actualmente se desempeña como profesor lector en la Universitat Autònoma de Barcelona. Sus intereses se encuentran en la encrucijada entre la historia de la psicología con sensibilidad genealógica,

los estudios críticos sobre animales, los estudios culturales y los estudios sociales de la ciencia y la tecnología (STS). Su principal línea de investigación está centrada en la primatología y en la historia de la psicología comparada.

FERNANDA RAMOS MONZA, es feminista antiespecista y Magíster en Políticas Públicas y Género (FLACSO Uruguay-México). Entre 2017 y 2022 integró el Área Académica Queer y el Espacio de Formación Integral “Política, Género y Diversidad Sexual” de la Facultad de Ciencias Sociales (Udelar). Practica el psicoanálisis.

GONZALO CORREA MOREIRA, doctor en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona, es docente del Instituto de Psicología Social de la Facultad de Psicología (Udelar). Actualmente investiga en el campo de los estudios de memoria espacial y el campo de los estudios multiespecies.

SEBASTIÁN SANTANA CAMARGO, nacido en La Plata, vive en Montevideo desde 1984. Es ilustrador, artista visual y diseñador gráfico. Ha publicado e ilustrado libros, discos y carteles; expuso en América y Europa; y recibió numerosos premios, entre ellos el Premio Bartolomé Hidalgo y el Premio Paul Cézanne.



Rumiante-DSC_3822 y Rumiante-DSC_3823
de la serie *Rumiantes* de Sebastián Santana
Camargo, Uruguay.

