

## APRENDER A VIVIR COLECTIVAMENTE EN UNA ÍNTIMA Y MUNDANA SIMBIOSIS DE CUIDADOS

### Learning To Live Collectively In Intimate And Worldly Care-Taking Symbiosis

Prof. Lucía Senatore<sup>1</sup> (UNCO)  
[senatorelucia@gmail.com](mailto:senatorelucia@gmail.com)

Lic. Marcos Jasminoy<sup>2</sup> (UBA - USAL - UCA)  
[marcos.jasminoy@gmail.com](mailto:marcos.jasminoy@gmail.com)

y muchxs otrxs simbiosites

**Artículo recibido:** 31 de marzo de 2023

**Artículo aprobado:** 31 de mayo de 2023

#### Resumen

El objetivo de este artículo es presentar a la cosmopolítica como cierta forma de cuidado, como posibilidad de vivir-con y pensar-con cuidado. Toma como hilo conductor la frase del título y propone un itinerario en cuatro etapas: 1. aprender a vivir; 2. colectivamente; 3. en una íntima y mundana simbiosis; 4. de cuidados. En el entrecruzamiento de estas ideas, múltiples “figuras de cuerdas” que nos aproximan a nuestra hipótesis de trabajo, a saber: que el “giro cosmopolítico” puede ser pensado como una forma de cuidado que desborda el ámbito de lo meramente humano.

**Palabras clave:** cosmopolítica, cuidado, simbiosis, aprender a vivir.

<sup>1</sup> Lucía Senatore es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (UBA). Realizó la diplomatura “Filosofía de la Liberación. Ética, Política y DD.HH.” (UNJu). Se encuentra finalizando la cursada de la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes. Hace más de diez años se desempeña como docente en el ámbito universitario, terciario y secundario, así como también en espacios no formales. Vive en Bariloche, donde trabaja como JTP de las materias *Filosofía y Ética* y *Aspectos Bioéticos y Legales del Cuidado*, de la Universidad Nacional del Comahue. Asimismo es profesora del Instituto de Formación Docente de Bariloche, en varias unidades curriculares del Profesorado de Filosofía. En la actualidad participa de proyectos de investigación de la Universidad Nacional de Río Negro y de la Universidad Nacional del Comahue, relativos al estudio de las epistemologías feministas críticas, los ambientes y los territorios. Además trabaja como editora de la *Revista Tramas. Miradas de la Formación Docente*.

<sup>2</sup> Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA) y candidato al doctorado de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires (UBA), para el que contó con beca del CONICET. Se ha desempeñado como docente universitario en materias como *Metafísica*, *Filosofía de la Religión* e *Historia de la Filosofía Contemporánea* en la UCA y en la Universidad del Salvador (USAL). Es co-director de la revista *Nuevo Pensamiento*. Además ha dictado diversos cursos, seminarios y talleres (teóricos y prácticos) en ámbitos académicos y no académicos. En la actualidad trabaja como refugiero en la Provincia de Santa Cruz.

## Abstract

The aim of this article is to present cosmopolitics as a certain form of care, as a possibility of living-with and thinking-with care. It takes as a guiding thread the phrase of the title and proposes an itinerary in four stages: 1. learning to live; 2. collectively; 3. in intimate and mundane symbiosis; 4. of care. In the interweaving of these ideas, multiple “string figures” bring us closer to our hypothesis: that the “cosmopolitical turn” can be thought of as a form of care that goes beyond the merely human sphere.

**Key words:** Cosmopolitics, Care, Symbiosis, Learning to Live.

## Introducción

De un tiempo a esta parte, venimos compartiendo cierta interpelación por algunas lecturas y modos de construcción del conocimiento que nos han corrido de determinados lugares comunes en relación a los modos de vivir, de pensar, de aprender, de cuidar.<sup>3</sup> Desde esa implicación afectiva, en este trabajo nos preguntamos por las posibilidades de vivir-con y pensar-con *cuidado* en un mundo más que humano. Siguiendo la estela de Donna Haraway (2016/2019), buscamos *permanecer con el problema*, con y en nuestro planeta dañado. Esto no significa *perpetuar* el problema: no es una forma de complicidad ni de conformidad, sino una manera de *estar aquí y habitar ahora*. Estar aquí: con los pies en la tierra. Habitar ahora: salir de la estrecha habitación-humana al hábitat-Tierra, transitar nuevos corredores biológicos, abrirse a nuevos nichos. Estar aquí y habitar ahora: no confiar en que el futuro será salvado por obra y gracia de la Tecnología o de algún otro falso dios, ni rendirse con un cinismo amargo ante el Hado de un aparentemente inevitable Colapso Global y los discursos apocalípticos que lo anuncian (Latour, 2017). Seguir estando con el problema, estar aquí y habitar ahora, es afirmar, en la práctica cotidiana, en cada acción concreta, en cada huella que dejamos sobre la T/tierra, que *otro mundo es posible*.

---

<sup>3</sup> Una versión preliminar de este artículo fue presentada como ponencia en las III Jornadas Internacionales de Filosofía “El cuidado de sí y el cuidado del mundo” (USAL), el día 28/09/2022.

Nuestras reflexiones se enmarcan en una figura contemporánea de la tercera generación de “giros críticos” a la que denominamos “giro cosmopolítico”.<sup>4</sup> Este giro busca una nueva racionalidad crítica, creativa, transformadora, regenerativa. Mientras el potencial emancipatorio de los primeros giros críticos ha estado orientado tan solo a la “emancipación humana”, poniendo en entredicho diversas prerrogativas sobre las que se asentaron históricamente los ideales de “humanidad”, este giro parte de la radical toma de conciencia de que hay un último privilegio que permanece incuestionado: el excepcionalismo “político” humano. En virtud de esto, nos atreveremos a afirmar que un proyecto emancipatorio radical no puede restringir la emancipación al ámbito de lo humano. Desde ya que este excepcionalismo humano ha estado en la mira de las teorías de género y los movimientos feministas, a partir de su disputa por la excepcionalidad en términos androcéntricos y cis-heteronormados. Inspirada por los modos de hacer y *pensar con*, que despliegan nuevas prácticas epistémicas, la cosmopolítica ensaya múltiples vínculos simbiogénicos con los feminismos antirracistas, post y decoloniales, extendiendo sus sentidos en un sinnúmero de direcciones.

La “efectuación histórica” de este giro se da en la obra de una constelación de pensadoras y pensadores, de un verdadero “holobioma” del pensamiento, que integran, entre otros, Donna Haraway, Isabelle Stengers, Vinciane Despret y Bruno Latour.<sup>5</sup> En ese *pensar-con*, que supone un singular modo de *pensar-para* y *pensar-desde*, se entrama la producción de conocimiento cuidante (Puig de la Bellacasa, 2017) que acoge no solo conceptos e ideas comunes entre ellxs, sino por sobre todo, un modo de afectación compartida, en la que nos hemos sentido invitadxs.

Partiendo de la situación actual de “emergencia” de nuestro planeta, el giro cosmopolítico asume la tarea de diseñar, por lo menos una vez cada siglo, algunas

<sup>4</sup> Latour (1999/2001, p. 363), siguiendo a Stengers, dice sobre el término “cosmopolítica”: “Esta es una antigua palabra que utilizaban los estoicos para expresar la ausencia de vínculos con cualquier ciudad concreta y el establecimiento de lazos con la humanidad en general. El concepto adquirió un significado más profundo al ser utilizado por Isabelle Stengers para indicar la nueva política, que ya no se enmarca en el ámbito de la solución moderna de la naturaleza y la sociedad. Estamos ahora ante una política y un cosmos diferentes.

<sup>5</sup> En ocasiones nos referiremos a ellxs con sus nombres de pila.

herramientas críticas nuevas” (Latour, 2004, p. 40). Busca evitar *a la vez* la ingenuidad optimista y el fatalismo pesimista, el moralismo normativo y el “todo vale” relativista. Para ello, propone una crítica más “realista” que los realismos y más “empirista” que los empirismos. Su pensamiento crítico va más allá de la apelación a los “hechos” y, a la vez, más allá de la denuncia de su carácter “construido”. Aún más, invita a dejar de ocuparnos tanto de los “hechos” para empezar a ocuparnos por lo que realmente nos preocupa, lo que nos importa... *lo que reclama nuestros cuidados*. Eso, a fin de cuentas, son las cosas: no tanto “cuestiones de hecho”, como “cuestiones de cuidado”. Porque lo personal es político, pero político es también el “cosmos”, humanxs y no-humanxs, las “cosas” todas. “Cosa”, al fin y al cabo, quizá no sea sino una microcósmica asamblea política.<sup>6</sup>

\*\*\*

El objetivo de este artículo es presentar a la cosmopolítica como cierta forma de cuidado, como posibilidad de vivir-con y pensar-con cuidado. Para ello hemos elegido una frase que nos guiará como hilo argumentativo: “aprender a vivir colectivamente en una íntima y mundana simbiosis de cuidados”. La tomamos de un relato, una ficción o “fabulación especulativa”, titulada “Historias de Camille. Niñas y Niños del Compost”. Este relato nació en un taller de escritura, a partir de la colaboración creativa de Donna, Vinciane y Fabrizio Terranova. El relato se presenta como un ejercicio para imaginar “futuros cercanos, futuros posibles y presentes inverosímiles pero reales” (Haraway, 2016/2019, p. 209), para imaginar las condiciones de posibilidad de un mundo vivible. En este futuro no muy lejano, surgen numerosas comunidades de unos pocos cientos de personas que deciden emigrar a los lugares más dañados del planeta, para trabajar en su sanación y regeneración. La comunidad en la que nace Camille buscaba nuevas prácticas vinculantes, a partir de “la convicción de que la sanación y la continuidad en los lugares en ruinas requerían generar parientes de maneras innovadoras” (p. 211-212). En esta comunidad, cada nuevo bebé debía tener al menos tres

---

<sup>6</sup> A lo largo de este artículo haremos uso del lenguaje inclusivo no solo para referirnos a los seres humanos, sino también a la multiplicidad de especies no humanas que habitan y configuran la vida en la Tierra. Esta decisión se aloja en la reflexión crítica acerca de los modos antropocéntricos de pensar, nombrar, categorizar a seres no humanos, que desde una mirada cosmopolítica, podrían estar reproduciendo matrices epistemológicas binarias y heteronormativas, y por lo tanto fragmentadas de la naturaleza.

progenitores, que debían escoger un animal simbiote para el nuevo bebé. La idea es que cada nuevo bebé aprenda a vivir en simbiosis. “A lo largo de su vida, la persona humana puede ir adoptando modificaciones corporales por placer, estética o trabajo, siempre que las modificaciones tiendan al bienestar de ambos simbiotes” (p. 215). En la comunidad de Camille creían “que este tipo de simpoiesis nunca había sido practicado antes, en ningún lugar de la tierra. Sabían que no sería fácil aprender a vivir de manera colectiva en simbiosis íntimas y mundanas de cuidados con otro animal, entendiéndola como una práctica de reparación de lugares dañados y de generación de florecientes futuros multiespecies (p. 222).

El itinerario que proponemos tiene cuatro etapas, que articulan los distintos elementos de la frase que nos sirve de *Leitmotiv*: 1. aprender a vivir; 2. colectivamente; 3. en una íntima y mundana simbiosis; 4. de cuidados. En el entrecruzamiento de estas ideas, daremos cuenta de múltiples “figuras de cuerdas” que nos aproximan a nuestra hipótesis de trabajo, a saber: que el “giro cosmopolítico” puede ser pensado como una forma de cuidado que desborda el ámbito de lo meramente humano. La perspectiva cosmopolítica regenera e intersecta cada una de estas cuatro instancias, otorgándole otros sentidos, tejiendo nuevas figuras de cuerdas, para el vivir-con y pensar-con en otro mundo posible.

## I. Aprender a vivir...

¿Se puede aprender a vivir? ¿No “sabemos” ya *desde siempre* cómo vivir? ¿No hay acaso una suerte de “saber implícito”, originario, primordial, en el vivir mismo? ¿No es vivir *también* saber vivir? Y, sin embargo, somos siempre principiantes en esto que llamamos vida. Siempre estamos aprendiendo a vivir. Y, si queremos habitar en este planeta, con todos sus problemas, es necesario aprender a vivir con y en esta situación problemática, no evadirla, no escapar, sino permanecer en el lodo, en el lío. Como nos recuerda Donna, permanecer con el problema “requiere aprender a estar verdaderamente presentes, no como un eje que se esfuma entre pasados horribles o edénicos y futuros apocalípticos o de salvación, sino como bichos mortales entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, materias, significados” (Haraway, 2016/2019, p. 20). Y por eso no da lo mismo *cómo* y *de*

quiénes aprendemos. Aprender a vivir es siempre aprender a vivir con otrxs, en relaciones concretas, con acciones reales.

Aprender a vivir significa también no limitar a la vida con la imposición de normas abstractas, lo que conduciría a algún tipo de moralismo normativo. Y, sin embargo, ¿no hay acaso también algo así como una “normatividad” propia de la vida?<sup>7</sup> Es decir: una serie de “leyes de la vida”, que se cristalizan no como fórmulas matemáticas o jurídicas, sino como “necesidades vitales”. La vida “prescribe” la necesidad de alimento, abrigo, vivienda, salud, trabajo, así como la producción, el consumo y el desecho de bienes, o el desarrollo de la sexualidad... y de la mortalidad. Una normatividad, entonces, no esencialista ni moralista, sino biológica, material... escrita en la vida misma, en su hacer, en su evolución, en su crecimiento.<sup>8</sup> Vivir no se trata de la simple satisfacción de carencias, sino de necesidad de más vida, de crecimiento vital, de florecimiento.

Y en esta “normatividad vital” se inserta también el cuidado: “debemos” —en este sentido específico— cuidar de los seres vivos porque en conjunto conformamos la vida, o más bien: redes vitales, holobiontes, holobiotomas, incluso la biosfera. En otras palabras, no podemos *no* preocuparnos por cuidar, ya que somos inter-dependientes, partes de redes más grandes. Es preciso ver al cuidado, entonces, no como una opción, “sino como una necesidad vital de todos los entes”, puesto que “nada se mantiene unido sin relaciones de cuidado” (Puig de la Bellacasa, 2017, p. 67). De este modo, el cuidado se inscribe en el desarrollo y el crecimiento mismo de la vida, más como un “ethos transformador” que como una ética normativa. La necesidad de cuidado (de cuidar y de ser cuidadx) puede tomar la forma de “obligaciones” o “deberes”, pero siempre vitales, que transforman la vida y la “abren”,

<sup>7</sup> Latour (2015/2017, pp. 63 y ss.) señala la ironía de que desde el “naturalismo” se le atribuya normatividad a la “naturaleza” (¡hay que respetar las leyes de la naturaleza!), cuando se supone que no debe poseer ninguna dimensión prescriptiva, sino consistir en meros “hechos” a ser descritos. En el fondo, esto muestra la labilidad de la distinción entre lo descriptivo y lo normativo, la constatación de hechos y la prescripción de políticas, los enunciados constatativos y los performativos, ser y debe ser. En última instancia, Latour recurrirá al concepto de “nómos de la Tierra”, de Schmitt, ya que ve allí una posibilidad de retroceder “más acá” de las distinciones naturaleza-derecho, hecho-valor y descripción-prescripción. Lo que está en juego en este concepto es la cuestión de cómo distribuir la “posibilidades de actuar” de humanos y no-humanos, o, en otras palabras, en qué cosmos queremos vivir.

<sup>8</sup> En un momento ulterior estas leyes se vuelven explícitas en las culturas humanas, en el arte, la religión, la ética, el derecho, etc. Pero originariamente son necesidades vitales, orgánicas, materiales. No hay ruptura entre ambos momentos, sino una continuidad semiótico-material y naturocultural.

habilitando nuevas posibilidades, nuevas relaciones, porque la vida es siempre vida-con, y se desarrolla en relaciones de simbiogénesis y simpoiesis.

La evolución misma de la vida está guiada no tanto por una lucha encarnizada por la supervivencia, sino por relaciones simbióticas. La teoría simbiogénica, desarrollada por Lynn Margulis, rescata el rol de la simbiogénesis en la aparición de nuevas especies y, por consiguiente, como trasfondo de la biodiversidad. Se trata de interacciones biológicas entre organismos de especies diferentes que genera, con el tiempo, transferencia de material genético desde los simbiontes al genoma de un nuevo organismo. La simbiogénesis es un proceso creador de vida que cuestiona las “unidades individuales autoorganizadas” (Haraway, 2016/2019, p. 103), ya que propone que “los nuevos tipos de células, tejidos, órganos y especies evolucionan primordialmente a través de la larga intimidad entre desconocidos” (p. 101).

El caso extremo, que dio lugar a la teoría de Margulis, es la aparición de las células eucariotas —aquellas que tienen núcleo verdadero— como consecuencia de la incorporación simbiogénica de diferentes procariotas, en particular bacterias aeróbicas y arqueas. Toda la vida pluricelular proviene de esta endosimbiosis originaria. Pero no es necesario irse tantos millones de años atrás para observar simbiontes de los cuales aprender a vivir. En casi cualquier ecosistema encontramos líquenes, holobiontes formados por al menos un hongo y un agente fotosintético como un alga verde o una cianobacteria. En nuestro bosque andino patagónico, por ejemplo, encontramos la famosa “barba de viejo”, nombre vulgar con el que se conocen diversas especies de los géneros *Usnea* y *Protousnea*, que resultan de la simbiosis de hongos de saco (*Ascomycota*) y algas verdes de la división *Chlorophyta*. El hongo necesita del alga por su capacidad de fotosíntesis, mientras que el alga necesita del hongo para no desecarse. Ambas especies se cuidan, pero, además, logran sintetizar compuestos químicos únicos, imposibles de alcanzar como especies separadas, que permiten aprovechar el agua y la luz, así como deshacerse de sustancias perjudiciales.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Además del hongo y el alga, hay comunidades de bacterias no-fotosintéticas, como compañeras multifuncionales en ensamblaje simbiótico (Grube, M., Cardinale, M., de Castro, J. et al., 2009).

En algún punto, como dice Donna, “todos somos líquenes”. Podemos aprender de y con ellxs, aprender de su modo simbiogenético y simbiótico de habitar el mundo, de hacer mundo. “Nos hacen tomar conciencia del Capitaloceno”, esta curiosa era geológica en la cual la vulneración de los ecosistemas cubiertos de líquenes resulta crucial “en la acelerada desconfiguración corporativa, transnacionalista y nacionalista del mundo” (Haraway, 2016/2019, p. 96). La barba de viejo de los bosque andinos desaparece por la contaminación del aire, los líquenes de las rocas de la estepa y de la costa son amenazados por el fracking, la minería y la construcción de oleoductos... Y, si todos somos líquenes, también nosotros vemos nuestro destino entre estos dos polos: “podemos ser arrancados de las rocas por las Furias, quienes aún aparecen con violencia para vengar los crímenes contra la tierra. O también podemos unirnos a las transformaciones metabólicas entre rocas y bichos para vivir y morir bien” (Haraway, 2016/2019, pp. 96-97).

Aprender a vivir, como líquenes, en simbiosis de cuidados, es una acción cosmopolítica. La cosmopolítica, como nos recuerda Donna, tiene que ver con “las decisiones y transformaciones que son tan urgentes en nuestros tiempos para volver a aprender —o para aprender por primera vez— cómo devenir menos mortíferos, más respons-hábiles, más en sintonía, más capaces de sorprendernos y de practicar las artes de vivir y morir bien en una simbiosis multiespecies, en simpoiesis y sinanimagénesis en un planeta dañado” (Haraway, 2019, p. 152).

## II. ...colectivamente...

Aprender a vivir colectivamente. Tal vez sea una necesidad, o una proclama, una ley moral, o un principio político. Aprender a vivir colectivamente se reafirma, desde los albores de la cultura occidental, consagrando esta tarea como una misión propiamente humana, y trazando con ella tupidas fronteras entre lo humano y lo no humano. En este sentido, Bruno Latour puntualiza en torno al acuerdo moderno constitutivo del dualismo naturaleza-cultura, que no solo diseña los dispositivos epistemológicos a partir de los cuales hacer ciencia en torno a la vida, sino, por sobre todo, delimita ontológicamente los modos de asociación



posibles entre especies. Ahora bien, ¿qué sentidos y dimensiones acontecen respecto de lo colectivo si nos proponemos dislocar el acuerdo moderno entre naturaleza y cultura?

Bruno (Latour, 1999/2001) nos advierte que esta Gran División moderna pierde toda legitimidad cuando se comprende que lo que constituye a estos “opuestos” es lo mismo: la noción de ser “colectivos”.<sup>10</sup> Así como nos resulta habitual hablar de colectivos humanos como resultado de determinadas asociaciones dentro de una sociedad, colectivo es también un conjunto de múltiples actantes, humanos y no-humanos, que interactúan y consiguen aportar una definición compartida para un mundo común.<sup>11</sup> Bajo esta idea, la Gran División pareciera desdibujarse, dejando su lugar a innumerables “pequeñas divisiones” que, a su vez, pueden dar lugar a nuevas asociaciones, a nuevos colectivos.

En esta misma línea, Donna (Haraway, 1999) se detiene en lo que solemos comprender por “naturaleza”, y observa su carácter artefactual, en tanto se encuentra construida, como ficción y como hecho, producto de una configuración discursiva, resultado de interacciones entre actores semiótico-materiales, humanos y no humanos. De este modo, los diferentes organismos que componen la naturaleza *están hechos* por otros organismos, actores colectivos, que son llamados actantes en tanto no operan al nivel del personaje, como lo hacen los actores, sino de su acción articulada, más allá de toda representación (Haraway, 1999:139).

---

<sup>10</sup> Latour (1999/2001, p. 232) señala que el propósito “no consiste en extender la subjetividad a las cosas ni en tratar a los humanos como objetos ni aún en confundir a las máquinas con los agentes sociales, sino en evitar por completo el uso de la distinción entre el sujeto y el objeto con el fin de poder hablar del pliegue que implica mutuamente a humanos y no humanos”. Se trata de una “nueva imagen” de lo social, que visibiliza “las variaciones que permiten que cualquier colectivo dado extienda su tejido social a otras entidades”. En este sentido, la ciencia y la tecnología sirven como dispositivos de socialización para no humanos, dado que les permiten establecer relaciones con humanos. Así, por ejemplo, el microscopio de Pasteur les dio entidad a las levaduras, que ahora, reconocidas como seres vivos, pueden interactuar con seres humanos, científicos, panaderos, cerveceros y, en realidad, con cualquiera que no tenga una piel aséptica. Esta visión se opone al acuerdo moderno, en el que la ciencia y la tecnología son vistas como herramientas a disposición de mentes excepcionales, que permiten que “se separen de la sociedad, alcancen la naturaleza objetiva e impongan un orden sobre la materia eficiente”.

<sup>11</sup> “El destino de los humanos y los no humanos es algo que ambos tienen que compartir, ya que han resultado unidos a causa de la actividad de las ciencias. En vez de esta fuente de energía bipolar para la política -la de la naturaleza y la sociedad-, sólo tendremos una. Será una fuente claramente identificable, y servirá igualmente a los humanos y a los no humanos, del mismo modo que sólo habrá una fuente claramente identificable para las nuevas entidades que se socialicen en el colectivo” (Latour, 1999/2001, p. 356).

De este modo, señala Haraway (1999):

La naturaleza no es un lugar físico al que se pueda ir, ni un tesoro que se pueda encerrar o almacenar, ni una esencia que salvar o violar. La naturaleza no está oculta y por lo tanto no necesita ser desvelada. La naturaleza no es un texto que pueda leerse en códigos matemáticos o biomédicos. No es el «otro» que brinda origen, provisión o servicios. Tampoco es madre, enfermera ni esclava; la naturaleza no es una matriz, ni un recurso, ni una herramienta para la reproducción del hombre. Por el contrario, la naturaleza es un topos, un lugar, en el sentido de un lugar retórico o un tópico a tener en cuenta en temas comunes; la naturaleza es, estrictamente, un lugar común.

En estos términos, mientras que la idea de sociedad, signada por el pacto moderno, es pensada como un artefactualismo productivo, la visión respecto de lo colectivo amplía la gama de asociaciones entre humanos y no humanos, y se convierte en un artefactualismo diferencial, que disputa la exclusividad de lo humano y da lugar, incluso, a otros inapropiados, como la figura del *cyborg* (Haraway, 1999).

Recuperando lo desarrollado, la pregunta que nos convoca es: “¿cómo construir colectivos de actantes humanos y no humanos?”. Si nos dejamos llevar por la invitación que nos hace Haraway, y sus compañerxs de pensamiento, por el universo de la biología y de la microbiología, podemos dar cuenta de que los colectivos, animales y vegetales, de hongos y otros organismos, no son *autopoieticos* o *autoorganizados*, sino *simpoieticos*. Simpoiesis significa *hacer-con* o *generar-con*, significa que los terrícolas “no están *nunca solxs*”. Siguiendo a Haraway, simpoiesis “es una palabra apropiada para los sistemas históricos complejos, dinámicos, receptivos, situados. Es una palabra para configurar mundos de manera conjunta, en compañía” (2016/2019, p. 99).<sup>12</sup> De este modo, “la simpoiesis abarca la autopoiesis, desplegándola y extendiéndola de manera generativa” (p. 99). Haraway señala que no hay “individuos”, sino “holobiontes”.<sup>13</sup> Es decir, ensambles simbióticos, que establecen relaciones interactivas y dinámicas en sistemas complejos, y se desentiende

<sup>12</sup> Haraway reconoce que ya en 1998 la entonces doctoranda Beth Dempster sugirió el término simpoiesis para “los sistemas producidos colectivamente que no tienen límites espaciales o temporales autodefinidos. La información y el control se distribuyen entre los componentes. Los sistemas son evolutivos y tienen el potencial de cambiar sorpresivamente” (2016/2019, p. 102-103).

<sup>13</sup> Haraway propone el término “holobiontes” como “término general para reemplazar «unidades» o «seres»” (p. 101).

de la idea de una biología formada por unidades preexistentes delimitadas, bajo interacciones que solo pueden ser concebidas como competitivas o cooperativas. En consecuencia, apartándonos de la idea de la simbiosis como una relación “mutuamente beneficiosa”, afirmamos que “los asociados no preceden a las relacionales” (p. 107), y que habitamos, entonces, en interacciones en red de simbiosis y simpoiesis, en temporalidades y espacialidades heterogéneas (p. 106).

A partir de este recorrido que venimos trazando, nos damos cuenta que “permanecer con el problema” no se trata solamente de anunciar y denunciar la catástrofe civilizatoria y ambiental a la que asistimos, sino también especular, realizar una suerte de fabulación especulativa, en términos de Haraway, acerca del mundo por venir. En este sentido, no debemos tentarnos de considerar esta propuesta relacional como un mero sistema metafísico. La simpoiesis tiene, por sobre todo, un carácter práctico y, por tanto, político: se trata de hacer-con y de aprender a devenir-con —con parientes raros, con otros holobiontes, con otras especies—. Para tales prácticas entra en juego lo que Haraway llama “respons-habilidad”, en la que me entretengo responsablemente según mis habilidades junto con otros.

En virtud de esto, la propuesta cosmopolítica no pretende meramente considerar la existencia de un colectivo de los vivientes, mucho menos apelar a una supuesta responsabilidad humana que pueda dar reconocimiento a otras especies. Por el contrario, a lo que nos invita es a conferirle dimensión cosmopolítica a los problemas que nos acontecen (Stengers, 2014). Es decir, procurar comprender las dificultades con las que inevitablemente convivimos en términos colectivos, entendiendo lo colectivo de manera mucho más amplia y compleja que lo que la mera perspectiva humana puede otorgarle.

Un caso que podría cristalizar lo que venimos desarrollando es el de los llamados “animales sociales” como son las abejas, las avispas o las hormigas, que ante los lentes *humanos demasiado humanos* presentan conductas y modos de organización similares a los del hombre. Vinciane Despret (2022) trae el ejemplo de las avispas a partir de un diálogo crítico con el sociólogo Zygmunt Bauman. Según relata Vinciane, los zoólogos siempre pensaron que la sociabilidad de las avispas se limitaba a su nido, es decir a su comunidad de

pertenencia. A partir de allí, construyeron la idea de que los insectos detectaban a los “extranjeros” considerando diversos llamados de atención —ruidos, olores o comportamientos— y sabían eliminarlos de la comunidad. Despret refiere con ironía a la preocupación de los investigadores (que retoma el sociólogo polaco-británico) en torno a cómo los insectos logran realizar, de manera tan sofisticada, lo que a “nosotrxs”, lxs humanxs, parecería costarnos tanto.

Sin intención de reponer los argumentos que da la autora en torno al devenir de este tipo de investigaciones, nos interesa atender en primer lugar al modo humano de comprender la politicidad de otros seres, que, siguiendo a Despret, no hace más que callar a la naturaleza (una naturaleza que de por sí parecería ser muda), para dar cuenta de las propias “redes conceptuales” de la ciencia. Y en segundo punto, en qué medida, frente a la emergencia ambiental en la que estamos, aparecen discursos que apelan a “aprender de ellxs”, como modelo de sociabilidad, razonamiento que, una vez más, procura asimilar el comportamiento de otros seres con los del ser humano, borrando toda posibilidad de simpoiesis.

En contrapunto con esta interpretación, como hemos señalado en este apartado, la lectura cosmopolítica concibe a toda la comunidad de lo viviente en un conjunto de interrelaciones, en donde el criterio de lo humano es uno entre otros. En esta línea, quedan resonando las palabras de Vinciane, que en varias oportunidades advierte que de lo que se trata es de multiplicar mundos, y no reducirlo al único que creemos conocer.

### III. ...en una íntima y mundana simbiosis...

En esta perspectiva, la “y” entre “cuidado de sí” y “cuidado del mundo” no puede sino ser comprendida como una continuidad. Comprendamos como comprendamos al “sí mismx”, es difícil olvidar la materialidad simbiótica que lo constituye. Aunque nos encanta olvidarlo, somos, también lxs humanxs, holobiontes. El cuidado de sí es también el cuidado de millones y millones de microbios con los que tenemos *relaciones íntimas*. Esta dimensión de la intimidad es, al mismo tiempo, una dimensión mundana, material. La misma frontera entre lo íntimo y lo mundano — y, por tanto, entre el sí y el mundo— queda desdibujada. Intimidad y

mundanidad no son solo “recíprocas”; entre ellas no hay ruptura, sino un *continuum* de redes y asociaciones múltiples y complejas, en gran parte simbióticas. En términos materiales, no hay tanto un espacio “íntimo”, como *relaciones íntimas*; no tanto un “mundo”, como *configuraciones plurales de mundos (wordlings)*.

En este *continuum* íntimo-mundano, relacional y plural, tiene un papel central la simbiosis, es decir, el “sistema en el cual miembros de especies diferentes viven en contacto físico”, en palabras de Margulis (2002, p. 15). Somos poco conscientes de su abundancia, pero, como “simbiontes sobre un planeta simbiótico”, “si nos fijamos, podemos encontrar simbiosis por todas partes” (p. 16). Haraway habla de la simbiosis como “el juego de vivir y morir en la tierra”, “un intrincado asunto multiespecies”, “el mutuo compartir el yugo de especies compañeras” (2016/2019, p. 192).

Estas redes simbióticas y la ontología relacional que las expresa nos previenen de dos extremos: el holismo y la ética de la alteridad. En perspectiva cosmopolítica, tanto “todo” como “otro absoluto” son abstracciones que nos apartan de las relaciones concretas, de la praxis real, de la complejidad material de la vida.

Frente a ciertos tipos de ecologías y ecosofías holistas, apoyadas sobre la premisa de que “todo está conectado con todo”, en esta perspectiva vale más bien el *dictum*: “todo está conectado a algo, que a su vez está conectado a otra cosa”. Aunque quizá en última instancia todo esté efectivamente conectado entre sí, “la especificidad y proximidad de las conexiones es importante: con quiénes y de qué maneras estamos conectados”. Sucede que la vida y la muerte no significan nada diluidas en un todo, sino que tienen cabal sentido en tanto ocurren dentro de tales y cuales relaciones concretas. De ahí la necesidad de “que entendamos de qué manera se enredan comunidades humanas específicas, así como de otros seres vivos, y de qué manera estos enredos están implicados en la producción de las extinciones y de sus consecuentes patrones de muerte amplificada” (Van Dooren, 2014, p. 60; citado en Haraway, 2016/2019, p. 259). En definitiva, “nada está conectado a todo, todo está conectado a algo” (Haraway, 2016/2019, p.61).

En cuanto al problema del “otrx absoluto”, este tiene que ver con resguardar la dignidad del “Otrx” frente a un horizonte totalizador y homogeneizante (el horizonte del ser, del mundo, de la totalidad, etc.). En la perspectiva cosmopolítica, este problema se disuelve, porque no hay un horizonte tal, sino horizontes infinitos y abiertos, redes, conexiones, juegos de cuerdas dinámicos, entrelazamientos plurales. Acá todo está poblado de “otrxs”, pero no absolutos, sino relativos; todo es “relativo”, en el sentido de “relacional”.<sup>14</sup>

Con algunas alteridades tenemos, por así decir, *relaciones más íntimas*, que con otras. *Interior intimo meo* hay toda una miríada microbiológica, simbiótica y simpoiética. La vida florece en multitud de microecosistemas, en simbiosis imperceptibles: en “mis” pestañas, en “mis” genitales, en “mi” piel, en “mis” intestinos. El tracto gastrointestinal, como se sabe, es especialmente pródigo en microbiota. Tan solo en el colon hay hasta 1000 especies diferentes de microorganismos, lo que lo hace el hábitat con mayor densidad microbiótica del planeta Tierra. Y en los intestinos podemos tener hasta dos kilos de microbiota, que es “indispensable para el correcto crecimiento corporal, el desarrollo de la inmunidad y la nutrición” (Icaza-Chávez, 2013, p. 240). Estos pequeños grandes ecosistemas son en gran parte responsables de nuestra salud. Cuidarlos es cuidarse, cuidarse es cuidarlos. ¿Cuidado de sí o cuidado de otros? ¿cuidado del mundo? ¿cuidado de mundos plurales? Quizá *simbiosis de cuidados*.

Arqueas, bacterias, hongos y hasta virus que devienen-con nosotrxs, en y con nuestros cuerpos, se nos aparecen todavía como “otrxs”, extraños, extranjeros, monstruosos, incluso amenazantes. Buscamos eliminar los hongos que nos crecen en la piel, le declaramos la guerra a los virus, nos prevenimos contra las bacterias... ¿pero cuáles son las consecuencias cosmopolíticas de estos embates? Pensemos por un momento en “nuestros” intestinos, en la *microbiopolítica* de nuestros intestinos. Las industrias farmacéuticas y alimenticias, por ejemplo, funcionan como un dispositivo de *disciplinamiento* o incluso *control* de los cuerpos, por no decir como un auténtico complejo industrial-militar, cuyas drogas, compuestos sintéticos, conservantes, aditivos, agroquímicos y ultraprocesamientos degradan la

<sup>14</sup> Una buena figura para pensar la simbiosis íntima y mundana es el compost. Conformamos, con toda una profusión de otros bichos, humanos y no-humanos, un *íntimo y caliente* compost. Haraway nos recuerda: “¡El compost es tan sexy!”.

biodiversidad gastrointestinal al punto de poner en peligro de extinción algunas especies de bacterias que solo habitan en el aparato digestivo humano.

Para cuidar los microbiomas gastrointestinales son necesarias transformaciones en nuestros hábitos alimenticios y de salud, que afectan también a biomas de extensiones geográficas, a toda una diversidad de ecosistemas actualmente dañados por, entre otras razones, las acciones de estas mismas industrias transnacionales. Microbiopolítica y geopolítica van de la mano. En definitiva, en perspectiva cosmopolítica, la simbiosis entreteje lo íntimo y lo mundano. La simbiosis es, a la vez, una relación íntima y mundana, de contacto físico y material.

#### IV. ...de cuidados...

En el apartado anterior explicitamos la pretensión de continuidad entre las ideas de “cuidado de sí” y “cuidado del mundo” que tiene esta propuesta cosmopolítica, y a través de la revisión de las nociones de íntimo y mundano, reparamos en la idea de que las fronteras entre el sí y el mundo parecieran borrarse, o al menos concebirse porosas. Indagamos, también, en torno al apremio de comprender nuestros vínculos desde una dimensión colectiva, en simbiosis con otros seres.

Pero, ¿qué cuidamos? ¿qué cosas cuidamos? O, dando un paso todavía más atrás: ¿qué son las cosas, si las miramos desde el cuidado? Es decir, ¿cómo concebimos a la “cosas” si nos tomamos radicalmente en serio esto del “cuidado”? Ya no pueden ser meros hechos o asuntos de hechos (*matters of fact*, diría Locke). Bruno nos propone pensar a las cosas como “cuestiones de interés” o “cuestión de (pre)ocupación” (*matters of concern*), pensar a las cosas a partir de su relación con nuestros intereses, ocupaciones y preocupaciones, es decir: *las cosas son lo que nos concierne*. Guiado por una etimología también apreciada por Heidegger, Bruno nos recuerda que hay “una fuerte conexión entre la palabra cosa y la asamblea cuasi-judicial” o política, en casi todos los idiomas europeos. Así, una cosa es, “en un sentido, un objeto allá afuera, y en otro sentido, una situación muy dentro, de cualquier forma, una reunión” (Latour, 2004, p. 27).

Entonces, ¿eso es todo? ¿Heidegger, de nuevo? No; lo que diferencia a Bruno de Heidegger es el “nos”: donde Heidegger piensa en intereses y ocupaciones humanas, Latour piensa también en no-humanos; donde Heidegger rescata a la cosa frente al objeto teórico de la ciencia y la tecnología (*Gegenstand* u *Objekt*, según el período de la obra de Heidegger), Latour las vuelve a mezclar; donde Heidegger piensa en la reunión de los Cuatro (*das Geviert*), Latour celebra la reunión de innumerables dobleces...

¿Pero basta con esta vuelta a las cosas como reuniones o asambleas, asociaciones, sociedades? María Puig de la Bellacasa (2017) propone dar un paso más: ver las cosas como *cuestiones de cuidado* (*matters of care*), agregando la dimensión afectiva al planteo de Bruno. Pero la idea de las “cuestiones de cuidado” representa también un esfuerzo “crítico”, que va más allá la crítica en sentido usual (“prestar atención a las trampas de las explicaciones hechas, las obsesiones con el poder y las superimposición de normas morales o epistemológicas”) y más allá de la crítica en el sentido de Latour, como un ensamblaje de intereses y (pre)ocupaciones.

La noción de cuestiones de cuidado es una propuesta para *pensar-con*: en vez de indicar un método para “des-encubrir” o “des-enmascarar” lo que son las cuestiones de hecho y sumergirse en sus condiciones de posibilidad, sugiere en cambio que nos comprometamos con ellas de modo que puedan generar *más* relacionalidades de cuidado. No es tanto una noción que *explica* la construcción de cosas, como una noción que atiende a cómo participamos en sus posibles devenires.

En perspectiva cosmopolítica, cuidar es un modo afectivo (y especulativo) que incentiva la intervención en lo que las cosas podrían llegar a ser. El cuidado es, por lo mismo, tanto un *hacer* como un compromiso ético-político que afecta la manera en que producimos conocimiento sobre las cosas (Puig de la Bellacasa, 2017, p. 66),<sup>15</sup> pero también toda actividad en vistas a mantener, continuar o reparar nuestro mundo (incluyendo nuestros cuerpos,

<sup>15</sup> En este aspecto, tomando en consideración algunas ideas del denominado “giro afectivo” en la epistemología feminista—S. Ahmed (2004/2015) y L. Berlant (2011/2020)— nos parece interesante pensar la construcción de experiencias afectivas colectivas, humanas y no humanas, desde sus derivas cosmopolíticas, no solo en la configuración ontológica relacional del mundo, sino también en consideración de sus implicancias epistémicas.



nuestros *sí mismxs*, nuestros entornos).<sup>16</sup> Incluye múltiples dimensiones: desde “las labores necesarias pero habitualmente desdeñadas para el mantenimiento cotidiano de la vida” hasta “un compromiso ético-político para con cosas desatendidas” y “el re-hacer afectivo de relaciones con nuestros objetos” (p. 66).

Se trata de prestar atención a otros modos de ser, de relacionarnos con otros modos de desear, con otros modos de atender. A propósito de las formas de atención, Despret (2022) relata la experiencia que tuvo una mañana cuando despertó con el canto atento de un mirlo. Esa atención fue percibida en el entusiasmo del canto, que le trajo a ella el silencio, de su atención, puesto que lo importante la había tocado (Despret, 2022:12) A partir de esta experiencia, la autora sugiere el significado de volver deseables otros modos de atención. Algo que nos resulta complicado, e incluso incómodo, seguramente, en los tiempos y espacios en donde vivimos, escuchar con atención el canto de un pájaro, *dar atención* a ese canto y a lo que atiende ese canto, incluso poner atención en lo que nos ocurre en esa atención. Despret aclara que poner atención no se trata de un “volverse más sensible”, sin más, sino ser capaces de conceder atención, es decir, reconocer las maneras en que otros seres son portadores de atenciones. En relación con esto, consideramos que la atención es un modo de cuidado. Puesto que sabe atender a aquellas cuestiones que le importan a otros seres, como es cantar.

Es curioso que la mayoría de las veces, decimos en nombre del cuidado muchas cosas que suponen “ponernos en el lugar del Otro”, “pensar en sus necesidades”, o llevándolo al plano de los discursos ambientales actuales: “cuidar el planeta dañado para cuidarnos”. Desde las ideas que venimos compartiendo en este trabajo consideramos que esas formas de comprender al cuidado no logran salirse de la polaridad entre el “sí mismo” y “el mundo”. Bajo esta idea, el ser humano subrepticamente se reubica en cierto lugar indispensable que rescata “lo natural” como un tesoro robado, y logra protegerlo en un parque o reserva natural.

---

<sup>16</sup> Puig de la Bellacasa retoma la definición de cuidado de Joan Tronto, a la que se refiere una y otra vez en su libro, meditando críticamente sobre sus distintos componentes: “una actividad característica de la especie humana que incluye todo lo que hacemos con vistas a mantener, continuar o reparar nuestro ‘mundo’, de tal manera que podamos vivir en él lo mejor posible. Este mundo incluye nuestros cuerpos, nuestras individualidades [*selves*=sí mismos] y nuestro entorno, que buscamos tejer juntas en una red compleja que sostiene la vida”.

Contra esta idea, la intención cosmopolítica busca desestabilizar aquella imagen mítica moderna de la naturaleza, para dar lugar a una organización diferente de la vida y de los modos de construcción de las territorialidades. En otras palabras, esta propuesta nos interpela a pensar en una simbiosis de cuidados. ¿Qué implicancias tiene vivir y morir en una simbiosis de cuidados? ¿Quién/es son cuidantes? ¿Quién/es son cuidados? ¿Qué modos afectivos se ponen en juego en esas formas de cuidado?

El desafío que implica pensar formas simbióticas de cuidado nos atraviesa y significa como terrestres de múltiples maneras. En virtud de esto, de ningún modo buscamos pensar esta propuesta en términos normativos, estableciendo cómo deberían ser nuestros modos de vivir y morir en la Tierra. También descreemos de considerarlo como una suerte de “modelo salvífico” que logrará revertir la situación irreparable en la que nos encontramos.

Buscamos conceder atención a las experiencias cotidianas que habitamos, procurar pensar situacionalmente la dimensión cosmopolítica de nuestras acciones, deseos, y proyectos. Y no solo eso, puesto que podríamos pecar de ingenuos de creer que la transformación puede llevarse adelante por “unos pocos” mientras que “otros pocos” direccionan el curso de la historia hacia lugares impensados...Pero sí, tal vez, estemos seguros que el pensamiento especulativo, en la intersección entre lo *real* y lo ficticio, entre lo material y lo semiótico nos ofrece posibilidades para un mejor mundo *posible* desde una incitación a la *imaginación* ético-política en el presente.

En una conversación entre Haraway y Despret, Donna hace mención a la época en que vivimos bajo el signo del Fonoceno, porque es en este tiempo en donde la Tierra está crujiendo, rechinando, y también cantando, como lo hace el mirlo (Despret, 2022:159) Desde ya, que esas sonoridades de la Tierra nos invocan a prestar atención como una forma de cuidado, y también imploran modos de comprensión más atentos respecto a otras formas de habitar y cuidar(nos).

## Consideraciones finales

“Aprender a vivir colectivamente en una íntima y mundana simbiosis de cuidados”. Con esta interlocución, que en cierta medida también es canto y convoca nuestras atenciones, procuramos trazar algunas figuras de cuerdas en torno a los modos en que la cosmopolítica puede comprenderse como forma de cuidado. En ese recorrido, caminamos sobre fronteras indistinguibles entre las narrativas científicas, filosóficas y especulativas. Nos inmiscuimos en universos microscópicos, y jugamos con distintos colores, texturas y melodías. Aprendimos, en cierta medida, que vivir en simbiosis supone una práctica de reparación de lugares dañados, al mismo tiempo que implica la generación de florecientes futuros multiespecies (Haraway,2016/ 2019:222)

Porque, en definitiva, siguiendo a Donna (2016/2019) el aprender a vivir, es también un aprender a morir bien, de manera recíproca, en un presente denso, como bichos mortales. Es “unir fuerzas para reconstituir refugios, para hacer posible una recuperación y recomposición biológica-cultural-política-tecnológica sólida y parcial, que debe incluir el luto por las pérdidas irreversibles” (pp. 156-157). Aprender a vivir es una práctica de regeneración, de entrelazamiento, de cuidado.

Al inicio de nuestro trabajo hicimos alusión al privilegio que ha permanecido incuestionado, a lo largo de los tiempos, que presume limitar la emancipación al ámbito de lo humano. Frente a esto, creemos que urge la reflexión en torno a un proyecto político que tome en cuenta el cosmos entero, la Tierra en su integridad: la cosmopolítica, radicalmente distinta del cosmopolitismo humanista kantiano. La intención cosmopolítica se opone al *humanismo* moderno, que busca la salvación de los seres humanos y, en el mismo gesto, se vuelve el reverso cómplice del *naturalismo*, es decir, de la ontología que objetiva la naturaleza (Descola, 2012), la pone en frente, la hace “exterior”, “disponible”, “explotable”. El humanismo/naturalismo nos arranca de la tierra, para permitirnos dominar la Tierra. Pero, ¿y si la dominación de la Tierra no fuera sino su destrucción?<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> La vida en la tierra no está amenazada *como tal*: “los microbios se adaptarán, para decirlo suavemente”; pero la acción humana sí “amenaza la habitabilidad [*liveability*] en la tierra para una vasta cantidad de tipos, especies, ensamblajes e individuos en un «evento» ya en curso llamado Sexta Gran Extinción” (Haraway,2016/ 2019, p. 78).

En virtud de lo dicho, el “giro cosmopolítico” desconfía de todas las figuras del antropocentrismo. Desde aquella que bajo la ideología prometeica del progreso comprende la dirección de la humanidad hacia un milenio sociotécnico, hasta el pesimismo posmoderno que “celebra irónicamente el poder constituyente del Sujeto al denunciarlo como inagotable matriz de ilusiones” (Danowski y Viveiros de Castro, 2019, p. 68).

La cosmopolítica abre un camino de emancipación que involucra no solo al ser humano, sino también al cosmos no-humano, e implica una *nueva conciencia crítica* que indiscutiblemente nos convoca a ser parte de ella como forma de cuidado. Hablar de la cosmopolítica como forma de cuidado, no implica identificar al colectivo de lo viviente como un universalismo no conflictivo, sino más bien partir “de la constatación de ontologías plurales sobre las que se plantea una pregunta política, la de sus modos de coexistencia” (Cañedo Rodríguez, 2013, p. 10) en la Tierra. La palabra “colectivo” designa lo que nos reúne a todxs —humanos y no-humanos— en la cosmopolítica.<sup>18</sup>

Siguiendo a Latour (1999/2001), desde esta perspectiva la naturaleza aparece como lo que siempre ha sido, el más gigantesco proceso político, que reúne en sí todas las veleidades de la sociedad. Por lo tanto, las preocupaciones humanas en torno a la vida colectiva, que no son más que cuestiones de cuidado, de sí y de otrxs, resultan ensambladas en otras intersecciones más complejas, ancestrales, que involucran afectividades otras, pero que no excluyen a las humanas. Decimos que el “giro cosmopolítico” puede ser pensado como forma de cuidado en tanto logra rebasar los modos de cuidar meramente humanos, una perspectiva que al menos nos permite aprender *de* y *en* una simbiosis de cuidados.

A partir de esta lectura compartida, es entonces cuando se vuelve imperativo abandonar el proyecto de situar a la humanidad en (la cúspide de) la Tierra y recuperar *la humanidad de tierra*: se trata de conectar con nuestra humusidad —no ya humanidad— más íntima, el humus que nos constituye. Haraway dice que si pudiéramos trocear, triturar al humano como

---

<sup>18</sup> “En lugar de dos fuentes de energía, una oculta e indiscutible (la naturaleza) y otra menospreciada y discutible (la política), nos encontraremos con dos tareas diferentes en el mismo colectivo. La primera tarea consistirá en responder a la pregunta: ¿Cómo podremos tener en cuenta a tantos humanos y a tantos no humanos? La segunda tarea consistirá en responder a la más difícil de todas las preguntas: ¿Estáis dispuestos, y al precio de qué sacrificios, a vivir juntos una vida agradable?” (Latour, 1999/2001, p. 356).

Homo (Haraway, 2019: 62), obtendríamos algo nuestro más interesante, puesto que en definitiva, somos humus. Somos esa tierra compostada que aloja formas serpenteantes de devenir-con.

## Referencias bibliográficas

- Cañedo Rodríguez, M. (2013). *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*, Madrid, Trotta.
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura* (H. Pons trad.). Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores.
- Despret, V. (2022). *Habitar como pájaro. Modos de hacer y de pensar territorios*, (S. Puente trad.) Buenos Aires, Cactus.
- Grube, M., Cardinale, M., de Castro, J. et al. (2009). “Species-specific structural and functional diversity of bacterial communities in lichen symbioses”. *ISME J* 3, pp. 1105–1115.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (H. Torres, trad.). Consonni. (Texto original publicado en 2016).
- Haraway, Donna (1999): “Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles” (E. Casado trad.), en *Política y Sociedad*, Número 30, pp. 121-163.
- Icaza-Chávez, M. E, (2013). “Microbiota intestinal en la salud y la enfermedad”, *Revista de Gastroenterología de México*, vol 78, pp. 240-248.
- Latour, B. (2001). *La esperanza de pandora. Ensayos de la realidad sobre los estudios de la ciencia* (T. Fernandez Aúz trad.), Barcelona, Gedisa. (Texto original publicado en 1999)

Latour, B. (2004) “¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía? De los asuntos de hecho a las cuestiones de preocupación”, *Convergencia*, mayo-agosto, vol. 11, número 35, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 17-49.

Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, (V. Goldstein trad.), Buenos Aires, Siglo XXI. (Texto original publicado en 1991)

Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

Margulis, L. (2002). *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución*, (V. Laporta Gonzalo trad.), Madrid, Debate.

Puig de la Bellacasa, M. (2017). *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, Londres, University of Minnesota Press.

Stengers, I. (2014). “La propuesta cosmopolítica”. *Revista Pléyade* 14, pp. 17-41.