

 **Gabriela Balcarce**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),  
Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

**Andrea Torrano**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),  
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

# Relacionalidades difractivas. Hacia una cosmopolítica pluriversal desde el sur

*Diffractive relationalities. Towards a pluriversal cosmopolitics from the south*

Recibido: 30-10-2023

Aceptado: 12-07-2024

**Resumen.** Los debates contemporáneos en torno a la cosmopolítica no involucran solamente a lo humano y la pregunta por el mundo en común que podamos construir, sino también a la pregunta por otros mundos, humanos o no humanos. La urgencia por abrir la mirada, en clara disputa con la unicidad del mundo que impuso la cultura occidental, capitalista, colonial y patriarcal, hacia una multiplicidad de mundos, convoca a indagar sobre las ontologías, epistemologías y éticopolíticas. En este trabajo analizaremos la cosmopolítica pluriversal de Marisol de la Cadena, a la luz de la noción de difracción desarrollada por Karen Barad y Donna Haraway. Ambas contraponen la difracción, que produce diferencias, a la reflexión, que permite la exploración de mundos posibles. Nuestra propuesta, entonces, es apropiarnos de la difracción pero entendiéndola como una ontología que permite dar cuenta de las relacionalidades e interdependencias para una cosmopolítica pluriversal.

**Palabras clave.** Cosmopolítica pluriversal, Difracción, Relacionalidades, Interdependencias.

**Abstract.** Contemporary debates on cosmopolitics not only involve the human and the question about the common world that we can build, but also the question about other worlds, human or non-human. The urgency to open our view, in clear dispute with the uniqueness of the world imposed by Western, capitalist, colonial and patriarchal culture, towards a multiplicity of worlds, calls for an investigation into ontologies, epistemologies and ethico-politics. In this work we will analyze the pluriversal cosmopolitics of Marisol de la Cadena, in light of the notion of diffraction developed by Karen Barad and Donna Haraway. Both contrast diffraction, which produces differences, with reflection, and which allows the exploration of possible worlds. Our proposal, then, is to appropriate diffraction but understanding it as an ontology that allows us to account for relationalities and interdependencies for a pluriversal cosmopolitics.

**Keywords.** Pluriversal cosmopolitics, Diffraction, Relationalities, Interdependencies.

## Introducción

Sexta Extinción Masiva de Especies, Antropoceno, Capitaloceno, Tecnoceno, Terricidio son algunas de las denominaciones más corrientes para encuadrar el panorama actual. Esta serie de “neologismos” y nuevos enfoques terminológicos fueron generados para visibilizar conceptualmente tensiones, problemas y conflictos bio-ecosistémicos de origen antrópico propios de nuestro tiempo que se suman al racismo y la violencia hacia quienes no cumplen con la norma humana. Es, fundamentalmente, la noción de Terricidio, propuesto por el *Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir*, la que permite ir más allá del colapso ambiental, para aludir también a los cruentos mecanismos de despojo y muerte en nuestro planeta. De acuerdo con Moira Millán (2021), *weichafe* mapuche, el Terricidio

implica una visión tridimensional: no es solamente el espacio tangible, es decir los ecosistemas, sino también los humanos como pueblos habitando los ecosistemas, y también la cultura que emana de ellos, el ecosistema espiritual. Entonces decimos: el terricidio es la síntesis de los genocidios, ecocidios y epistemicidios,

Así, hablar de Terricidio supone reconocer la violencia racista, machista, colonial y capitalista, que se ejerce sobre los saberes, los pueblos y los territorios. Dicha noción aún la devastación de los territorios ante el extractivismo inescrupuloso, las violencias sobre los cuerpos y el avance sobre territorios indígenas. Si, como señalan de la Cadena y Blaser (2018, 3), la noción de antropoceno viene a manifestar que ahora lxs colonizadores se encuentran tan amenazadxs como los mundos que ellxs desplazaron y destruyeron proponiendo algunas soluciones que más que salvar el planeta continúan destruyéndolo, como ciertos ambientalismos que pretenden armonizar con el capitalismo, o posiciones que abogan por la composición de un común que es necesario idear pero sin cuestionar quién lo idearía, el terricidio nos conduce a asumir las múltiples violencias sobre lo existente (humano y no humano), que se producen desde una mirada occidental, capitalista, colonial y patriarcal.

En la urgencia de abrir la mirada y el paso hacia esos mundos no modernos que nuevamente hoy nos muestran la violencia de la unicidad del cosmos pretendida por la hegemonía colonial, Isabelle Stengers propone la noción de cosmopolítica. Lejos de referirse al cosmos “tal como pudiese pensarlo en una tradición particular” en su uso, el cosmos “designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces” (Stengers, I. 2014, 21). La referencia a las posibles articulaciones que mundos divergentes podrían desarrollar conecta nuevamente la cuestión cosmos a la política de dos maneras: (i) interrumpe su universalidad (la política es “nuestra” fórmula para constituir “nuestro” mundo en común, no sabemos los procedimientos que otros mundos han ideado para constituirse a sí mismos como “comunes”), y (ii) enlista a la política para explorar la posibilidad de que esos mundos divergentes, articulándose unos con otros, se conviertan en un mundo común.<sup>1</sup> En el caso

---

<sup>1</sup> El debate en torno a un mundo común ha sido un lugar frecuentado por la tradición filosófica. El ideal cosmopolita desarrollado por Kant en su breve escrito *La paz perpetua* (1795) ha ejercido una gran influencia y conserva aún hoy vigencia. En su formulación original el ideal kantiano se encontraba íntimamente ligado a la necesidad de encontrar medios adecuados para superar el estado de guerra en el que la historia humana se había instalado. Tres son las principales propuestas kantianas al respecto: la formación de gobiernos

de Bruno Latour, este señala que debe elegirse la cosmopolítica frente al cosmopolitismo, dado que la última noción opera en dos direcciones contra el universal:

La presencia de cosmos en cosmopolítica resiste a la tendencia de que política signifique el dar-y-tomar en un club humano exclusivo. La presencia de política en cosmopolítica resiste a la tendencia de que cosmos signifique una lista finita de entidades que considerar. Cosmos protege contra la clausura prematura de política, y política contra la clausura prematura de cosmos. (Latour, B. 2014, 46)

En una doble direccionalidad se nos advierte el riesgo del universalismo: en una dirección, el problema es el de considerar un único cosmos, con el corolario de la imposición de un mundo sobre otros (mononaturalismo). En la otra dirección, lo que se intenta es abandonar una mirada unívoca de lo político. En ambos casos, además, se destaca el esfuerzo por descentrar lo humano como única entidad pasible de ser/hacer política. Si para la perspectiva cosmopolita “cualquiera que sea “ciudadano del cosmos” más bien que (o antes de ser) ciudadano de algún estado particular, adherente a alguna religión particular, miembro de un gremio particular, profesión o familia” (Latour, B. 2014, 47), justamente lo que se disloca en la noción de cosmopolítica es el modo en que se entiende el pertenecer o ser parte, ya que estos no son dados previamente. No hay un mundo en común sino la negociación sobre este, es decir, sobre diferentes mundos que entran en disputa en la tarea de articulación política.

Como puede advertirse, el aporte de un análisis sobre el debate contemporáneo en torno a la cosmopolítica no involucra solamente el terreno de lo humano y la pregunta por el mundo en común que podamos construir y que nunca se encuentra dado; el aporte es aún más radical e involucra la pregunta por otros mundos, humanos o no humanos, por la naturaleza y por las barreras que han confinado al mundo natural de cualquier alteración, historicidad o politicidad y con ello al extractivismo más feroz.

La noción de cosmopolítica fue retomada por varixs autores contemporáneos, del norte y del sur, como es el caso de Marisol de la Cadena, antropóloga peruana, que reflexiona sobre el pluriverso como resorte clave de la cosmopolítica. De la Cadena nos invita a romper con el prisma colonial, que ha jerarquizado ontológicamente a los existentes, para enredarnos en mundos heterogéneos y múltiples que no se constituyen bajo la división entre humanos y no humanos. Al igual que Haraway, para quien “importa qué mundos mundializan mundos. Importa qué historias cuentan historias” (Haraway, D. 2019, 65-66), de la Cadena narra una historia interesada en la naturaleza, nos sumerge en un paisaje cosmopolítico de proliferación de mundos: a principios de diciembre de 2006, más de 1.000 campesinxs se reunieron en la plaza principal de Cuzco, la Plaza de Armas. Habían viajado desde sus aldeas situadas al pie de una montaña llamada Ausangate, conocida en el Cuzco como un poderoso ser terrestre, fuente de vida y muerte, de riqueza y miseria. En esta plaza,

---

democráticos, la instauración de una federación de Estados libres y la constitución de un derecho cosmopolita. Contemporáneamente, John Rawls y Jürgen Habermas han continuado estas líneas de indagación, así como también Martha Nussbaum, a la luz de la idea de una ciudadanía cosmopolita producto de un sentimiento de amistad o de amor (*philia*) del ciudadano hacia todos sus semejantes, la humanidad entera. Sin embargo, hacia finales del siglo XX algunos autores han adoptado una postura crítica de dicha noción a la luz de la problemática de los estudios decoloniales, el posthumanismo crítico y también de lo que Bruno Latour denominó “Nuevo Régimen Climático”, cuyos interrogantes ponen en juego la estabilidad de nociones tales como “mundo en común” o el modo en que se piensa el “ser en común”. Los viejos esquemas se revelan demasiado humanistas y colonialistas, al mismo tiempo que desconocen el escenario actual y con ello, el impacto antrópico de un grupo de humanas (blancos, del norte global, heterosexuales, propietarios, etc.) bajo el discurso del progreso de la ciencia moderna.

lxs campesinxs se unieron con otrxs manifestantes: cientos de devotos del Santuario de Coyllur Rit'i y los miembros de otras hermandades que custodian el lugar.

Todxs estaban allí para protestar por la posible concesión de una mina situada en el Sinakara, uno de los picos de la cadena montañosa a la que pertenece el Ausangate y que también alberga a Coyllur Rit'i. Bailarines rituales, hermandades religiosas rurales y urbanas, participando como tales en una manifestación política. De la Cadena, en diálogo con su amigo Nazario, relata de algún modo la experiencia de la cosmopolítica:

Pensé que compartíamos un sólo punto de vista contra la mina; sin embargo, una vez que nos informamos sobre la reunión y cómo podría influir en futuros acontecimientos, me dí cuenta de que nuestro punto de vista compartido también era más de uno. Mi razón para oponerme a la mina era que destruiría los pastos de los que dependen las familias para ganarse la vida con el pastoreo de alpacas y ovejas. Nazario estaba de acuerdo conmigo, pero dijo que sería peor: Ausangate no permitiría la mina en Sinakara, se enojaría, incluso podría matar gente. Para evitar esa matanza, la mina no debía ocurrir. Aunque no me atreví a pensar que el Ausangate mataría, me pareció imposible considerarlo una metáfora. (de la Cadena, M. 2020, 281)

El Ausangate y el santuario de Coyllur Rit'i son seres tierra que se han hecho públicos políticamente. Señala de la Cadena que la aparición de los seres terrestres en las protestas sociales puede evidenciar un momento de ruptura de la política moderna y una indigenidad emergente.

Una lectura del registro etnográfico andino, a lo largo de líneas epistémicas, muestra que las prácticas-terrestres son relaciones para las cuales la distinción ontológica dominante entre los seres humanos y la naturaleza no funciona. Cuando las montañas – digamos Quilish o Ausangate– irrumpen en los escenarios políticos, lo hacen también como seres terrestres. Su emergencia pública se disputa tanto con la ciencia como con la política y puede albergar la capacidad de trastornar el lugar de enunciación de lo “político” –quién puede ser un “político” o qué puede ser considerado un “asunto político”– y así reordenar los antagonismos hegemónicos que durante más de 500 años organizaron el campo político en los Andes, y que gradualmente, articulados a través de paradigmas científicos modernos, prohibieron a los seres tierra la política.

A modo de un “juego de cuerdas” (Haraway, D. 2019), que nos implica con otrxs humanxs y no humanos, en esta narración basada en las pequeñas diferencias que importan, de la Cadena nos desplaza desde la unicidad de un mundo que niega otros mundos, “el mundo de un-mundo”, un mundo que se ha concedido el derecho de asimilar a todos los otros mundos y, al presentarse como exclusivo, anula posibilidades de lo que hay más allá de sus límites” (de la Cadena, M. y Blaser, M. 2028, 3. Nuestra traducción), hacia la multiplicidad de mundos, mundos que también merecen ser cuidados (Silva y Silva, F. 2021).

La pregunta, entonces, desde una cosmopolítica pluriversal es ¿cómo podemos componer mundos que incluyan otros mundos? De la cual se pueden desprender: ¿cómo mirar/pensar/afectar/cuidar otros mundos? ¿Existe una relacionalidad/conexión entre los mundos? ¿Dónde encontrar claves que nos permitan *con-figurar* (imaginar en común) mundos posibles?

En este artículo nos interesa retomar los aportes de Marisol de la Cadena en una

lectura difractiva, enredada, con Karen Barad y Donna Haraway. En la propuesta cosmopolítica de de la Cadena se puede reconocer una ontología, epistemología y ético-política más radical en relación a los debates sobre la cosmopolítica propuestos desde el norte global, al complejizar lo que entendemos por naturaleza y seres-tierra, la cual puede ser indagada a través de lo que denominaremos, siguiendo a Haraway y Barad, una *relacionalidad difractiva*.

Estas autoras hacen uso de la difracción como “metáfora óptica” (Haraway) o “metodología difractiva” (Barad) para describir una herramienta feminista y posthumana que permite pensar las diferencias más allá de las oposiciones binarias. Nuestra propuesta, entonces, es apropiarnos de la difracción entendiéndola como una ontología relacional que permite dar cuenta de las relacionalidades, interdependencias y cuidados para una cosmopolítica pluriversal.

En la primera parte, abordaremos la noción de *anthropo-not-seen* de de La Cadena junto con la noción de difracción desarrollada por Haraway y Barad, que permite alejarnos del prisma occidental capitalista colonial patriarcal hacia entrelazamientos semiótico-materiales que reconocen múltiples prácticas de conocer y vivir en y con las diferencias. En la segunda, nos centraremos en una cosmopolítica de la relacionalidad fuerte, es decir, pluriversal en términos de una relacionalidad difractiva.

## II. El (no) acceso al *anthropo-not-seen*

¿Con la sangre de quien se crearon mis ojos?  
Donna Haraway, Conocimientos situados

En la clase inaugural del Programa de Antropología dictada en la Universidad de California (2017) de la Cadena sostiene que “la naturaleza no es común” y afirma que “estamos acostumbrados a pensar que existen distintas culturas y una sola naturaleza y que esa naturaleza es común a todas las culturas, una naturaleza universal”. Esta noción se anuda con la idea de un extractivismo para “el bien común decidido por el estado”. Cuestionando esta manera de pensar al mundo natural podemos defender desde una perspectiva ontológica la posibilidad de que el río sea persona. De la Cadena defiende incluso la idea de una democracia ontológica.

Resulta evidente que lo que aquí se pone en juego es una descolonización de la metafísica occidental, aquella que intentó organizar mediante la fórmula de lo uno y lo múltiple una ontología sin temporalidad ni espacialidad, profundamente humanista, postulando la unicidad del cosmos y luego de la naturaleza en la modernidad, generando, de este modo, marcos normativos inapelables.

Como lo han demostrado de la Cadena (2015) pero también Mario Blaser (2010, 2013; de la Cadena & Blaser, 2018) y Eduardo Viveiros de Castro (2010, 2013 y 2019) una gran parte de los mundos indígenas no se ajusta a la separación entre humanos y no humanos. Más aún, esta separación ha dado lugar a la noción de “*anthropo-not-seen*”, que alude a una humanidad no vista, con la que de la Cadena juega fonéticamente con la voz inglesa “Anthropocene”. Con dicha noción, la antropóloga remite a la violencia ejercida sobre las comunidades indígenas en América por parte del capital extractivista y el proceso de invisibilización sobre sus demandas.

El “antropo-no-visto” o el “invisible antropológico” pone en juego el modo en que la modernidad ha jerarquizado ontológicamente a los existentes bajo las divisorias de lo humano y lo no humano desde un prisma colonial que aún hoy es necesario cuestionar, y da cuenta de mundos heterogéneos que no se constituyen por la división entre humanos y no humanos, por lo que permite considerar otras ontologías:

La interrupción del reparto universal es un evento político y conceptual generador de mundos; lo que surge por medio de él no es una “mezcla” de naturaleza y humano. Al estar compuesto de humanos con naturaleza —si conservamos estas categorías ontológicas— se amplía tanto lo uno como lo otro. (de la Cadena, M. 2016, 258)

El “anthropo-not-seen” incluye ensamblajes más que humanos, es decir, que pueda incluir humanos y no humanos, e implica un profundo cuestionamiento de las nociones (es decir, humano y no humano, y por ende la especie), señalando que estas son inapropiadas para aprehender dichas composiciones. En este sentido, puede decirse que los ensamblajes del “anthropo-not-seen” se pueden traducir como “colectivos articulados” por naturaleza y humanxs, aunque también pueden expresar condiciones de “no naturaleza, no cultura” (Strathern, M. y MacCormack, C. 1980; Haraway, D. 1992).

El *anthropo-not-seen* propuesto por de la Cadena alude a una disputa de visiones y cosmovisiones, cuestiona un modo de ver que ha generado separaciones y jerarquizaciones entre lo humano y lo no humano, y apunta a recuperar miradas que fueron ocultadas por la cultura colonial occidental, tales como los seres-tierra y aquello que desde los posthumanismos puede entenderse como un escenario postsecular. Refieren también a aquellas partículas del mundo que muchas veces no se ven, y por ello corren el riesgo de ser destruidas (Kramvig, B. y Pettersen, M. 2015). Es en este sentido que la noción de *anthropo-not-seen* puede ser puesta en diálogo con la noción de difracción –en contraste con la reflexión, como reflejo de lo mismo– que desarrollan Donna Haraway y Karen Barad, para la cual la difracción es un método de producir diferencia.

En su artículo, “La promesa de los monstruos” (1994), Haraway se propone realizar un ejercicio cartográfico a través de distintos paisajes que revisitan la “naturaleza” alejándose de los elementos ópticos que han hecho de la misma un objeto y, como su efecto, generado relaciones de reificación y de posesión. Haraway propone una teoría, una forma de pensar, pero que es también un hacer que involucra una práctica afectiva: “El propósito de esta excursión es escribir teoría, esto es, hacer visibles modelos sobre cómo moverse y a qué temer en la topología de un presente imposible pero absolutamente real, para encontrar otro presente ausente, aunque quizá posible” (Haraway, D. 1999, 121).

Este “viaje hacia otra parte” (Haraway, D. 1999, 121) es una invitación, y también una promesa, a mirar con un nuevo prisma, a traer a la visión lo que ha sido ocultado por la cultura occidental con efectos devastadores sobre el planeta. Haraway se apropia de la difracción, concepto proveniente de la física, “una metáfora óptica, como el reflejo, pero conlleva más dinamismo y potencia. Los patrones de difracción tratan de una historia heterogénea, no original” (Haraway, D. 2000, 101). Así, la difracción permite desplazar nuestras imágenes de la/s diferencia/s desde lo oposicional a lo diferencial, de lo estático a lo productivo, y nuestras ideas de un conocimiento científico reflexivo y desinteresado a uno integrado y arraigado (Kaiser, B. M. y Thiele, K. 2018, 1).

Haraway introduce la difracción en diálogo con la noción de “otros inapropiados/bles”, de Trinh Minh-ha, que designaba redes de actores multiculturales, étnicos, raciales, nacionales y sexuales que no pudieron adoptar ni la máscara del “yo” ni la del “otro” de las narrativas occidentales modernas.<sup>2</sup> De acuerdo con Haraway, hablar de “otro inapropiado/ble” alude a “estar en una “relación crítica y deconstructiva, en una (racio)nalidad difractaria, como formas de establecer conexiones potentes que excedan la dominación” (Haraway, D. 1999, 126), es estar en una “diferencia crítica interna”, que permita generar –no reproducir–<sup>3</sup> conexiones. También es apostar e insistir en lo amoderno –no en lo moderno o lo postmoderno–. Aunque Trinh Minh-ha se refería exclusivamente a la relación entre personas, Haraway extiende estas observaciones a humanos y no humanos.

Insistiendo en que se trata de otra forma de mirar, Haraway aclara que la difracción debe ser comprendida a distancia de la reflexión y la reflexividad, ya que mientras estas últimas remiten a “lo mismo” desplazado, la primera “es una cartografía de la interferencia, no de la réplica, el reflejo o la reproducción. Un modelo difractario no indica dónde aparecen las diferencias, sino dónde aparecen los efectos de la diferencia” (Haraway, D. 1999, 126). La difracción nos ofrece otros modelos de mundo, ya no de “lo idéntico”, sino de lo diferente, lo heterogéneo, lo múltiple. A diferencia de la reflexión que reproduce posiciones esencialistas y fijas, la difracción es una visión más astuta, crítica y sutil, que abre a la exploración de mundos posibles y al reconocimiento de las diferencias.

En *Testigo\_modesto@segundo\_Milenio* (1997), Haraway se apropia de la difracción para proponerla como una “categoría inventada de la semántica” (Haraway, D. 2021, 86), que disputa metáforas utilizadas habitualmente para describir prácticas de conocimiento.<sup>4</sup> La difracción es “una metáfora óptica que se esfuerza en hacer la diferencia en el mundo” (Haraway, D. 2021, 87), es “otra manera de conciencia crítica” (Haraway, D. 2021, 46), que no se basa en el reflejo de lo mismo, sino en la producción de interferencias. “La difracción es una tecnología narrativa, gráfica, psicológica, espiritual y política para hacer sentidos decididos” (Haraway, D. 2021, 514). Podría decirse que se trata de una “interrupción del sentido”, que se propone acabar con el sentido único, la mirada única (Araiza Díaz, V. 2020, 159).

La difracción sugiere relaciones basadas en las diferencias, pero que no generan dominación jerárquica, ni la incorporación de las partes al todo, tampoco la protección paternalista y colonialista, ni una fusión simbiótica, ni la producción industrial de recursos (Haraway, D. 1999, 126). La difracción nos otorga una cartografía de la interferencia, un instrumental óptico situado, “la labor de resituar, de difractar, significados encarnados, como labor crucial que ha de hacerse en la gestación de un nuevo mundo” (Haraway, D. 1999, 145), que nos permite rehabilitar mundos comunes.

En *Meeting the Universe halfway* (2007), Barad retoma la noción de difracción de Haraway como contrapunto de la reflexión, para proponer un “enfoque metodológico

---

<sup>2</sup> Si bien Minh-ha no se refiere explícitamente a la difracción, su mirada crítica sobre la identidad y la diferencia está en sintonía con la difracción, ya que escapa de la dialéctica hegeliana del Yo y el Otro, para proponer un modelo de identidad y diferencia no dualista y no separacional donde las diferencias se respetan y logran florecer (Geerts, E. y van der Tuin, I. 2016).

<sup>3</sup> Haraway propone sustituir el término reproducción por el de generación porque “nunca se reproduce nada; lo que sucede es mucho más polimorfo que todo eso” (Haraway, D. 1999, 125). La reproducción sería la producción de lo idéntico, mientras que la generación sería la producción de formas nuevas y distintas.

<sup>4</sup> Haraway usa para sus análisis de la difracción las pinturas de Lynn Randolf, *A Diffraction*, de 1992, una artista de la frontera México/Texas, cuyas narrativas están arraigadas en un mundo cyborg, el arte mexicano y el realismo metafórico.

difrativo” (Barad, K. 2007, 30)<sup>5</sup> que permite un acercamiento interdisciplinario respetuoso. Este enfoque rompe con las jerarquizaciones sobre teorías y disciplinas, para generar conversaciones creativas e inesperadas. La difracción se ocupa de “atender y responder a los detalles y especificidades de las relaciones de diferencia y cómo ellas importan” (Barad, K. 2007, 71).

Barad analiza la noción de difracción de la física cuántica según la cual en determinadas circunstancias, la materia (electrones, neutrones, átomos) presentan un comportamiento ondulatorio. Esto es, de acuerdo con el desarrollo de la física cuántica, la materia, y no sólo las ondas (agua, sonido o luz), como lo entendía la física clásica, producen patrones de difracción.<sup>6</sup> Para Barad, la difracción cuántica deviene “entrelazada” (*entangled*): como método de entrelazamiento y como mundo radicalmente inmanente donde la relacionalidad/diferenciación es la dinámica primaria de todos los entrelazamientos material-discursivos (Kaiser, B. M. y Thiele, K. 2018, 1).

Barad, al igual que Haraway, contrapone la difracción a la reflexión, pero presta especial atención a la reflexividad. Esta es analizada con relación al representacionalismo –la creencia de que las palabras, conceptos e ideas reflejan con precisión las cosas a las que se refieren–. La reflexividad trae a escena a un tercer elemento, entre las palabras y las cosas, esto es, al sujeto de la representación. De acuerdo con Barad, aunque la reflexividad haya sido incorporada para criticar el realismo social es insuficiente porque, al igual que la reflexión, sigue manteniendo el mundo a distancia y no echa por tierra la dicotomía naturaleza/cultura.<sup>7</sup>

Por el contrario, la difracción es una metodología que permite pensar las prácticas socionaturales en un modo performativo –no representacionalista–. Esto conduce a Barad a señalar una distinción respecto a Haraway, si bien denomina a su método “difrativo” no es en sí mismo una analogía, como supondría considerarlo desde la metáfora, sino que pone el acento en entrelazamientos materiales específicos. Para Barad la difracción es, en definitiva, “un fenómeno material-discursivo que hace evidentes los efectos de diferentes diferencias” (Barad, K. 2007, 88). Esta metodología,

es una práctica crítica que produce una diferencia en el mundo. Es un compromiso por comprender que diferencias importan, cómo importan y para quien. Es una práctica crítica de entrelazamiento, no una práctica de aprendizaje a distancia para reflexionar desde lejos. (Barad K. 2007, 89)

---

<sup>5</sup> En todos sus escritos donde Barad indaga sobre la difracción, menciona los trabajos de Haraway y el sentido que la pensadora le dio a esta noción. No obstante, señala que mientras que para Haraway es una metáfora óptica, propuesta como una cuarta categoría semiótica (junto con la sintaxis, la semántica y la pragmática), para ella se trata de una “herramienta crítica de análisis” (Barad, K. 2023, 68). En “Nada viene sin su mundo”, prefacio presentado como diálogo entre Haraway y Thyryza Nichols Goodeve, por el 20 aniversario de *Testigo Modesto*, Haraway reconoce que si bien Barad comenzó a prestarle atención a la difracción porque ella primeramente había usado esta noción, Barad la amplió (Haraway, D. 2021, 57-58).

<sup>6</sup> Barad se inspira en la teoría del físico Niels Bohr, que elabora una profunda crítica a la metafísica atomista a través de lo que llama “interacciones”. Aunque Bohr sólo se centra en las dimensiones epistemológicas, Barad desarrolla las implicancias ontológicas, en lo que caracteriza como una “ontología relacional” u “ontología realista agencial”. Su realismo agencial concibe a la materia no como algo fijo o propiedad de los objetos, sino que la materia forma parte activa –tiene agencia– de los fenómenos (Fischetti, N. 2023, 49).

<sup>7</sup> Barad señala dos cuestiones, por un lado, que el *mainstream* de los estudios de la ciencia ignoran factores como género, raza, clase, sexualidad, etnicidad, religión y nacionalidad –como observaron los estudios feministas de la ciencia– en la práctica tecnocientífica. Por otro, que la reflexividad está fundada en la idea que las representaciones reflejan la realidad (social o natural), y que las prácticas de presentación no tienen ningún efecto sobre los objetos y que sólo tenemos acceso a las representaciones y no a los objetos mismos (Barad, K. 2007, 86-87).

Para Barad, la metodología difractiva conduce a tomar en cuenta que no estamos simplemente en el mundo, sino que somos parte del devenir diferencial del mundo y que nuestras prácticas de conocimiento no tienen meramente consecuencias materiales sino que *son compromisos materiales que participan en (re)configurar el mundo* (Barad, K. 2007, 93).

Comenzábamos el apartado con el epígrafe con la pregunta ¿con la sangre de quién se crearon mis ojos?, con el que Haraway interroga al conocimiento occidental –universal, objetivo, neutral, totalizante–, construido a fuerza de sangre y fuego, de violencias sobre los cuerpos y los territorios y del epistemicidio. De la Cadena denuncia el *anthropo-not-seen* del antropoceno –o, mejor, del terricidio–, esa humanidad no vista, negada e invisibilizada, bajo un cruento juego de espejos que sólo puede reflejar lo mismo, lo idéntico, lo igual. La difracción, como modo de ver/producir diferencias, interfiere en esta reproducción de lo mismo, para generar conocimientos implicados y comprometidos –no a distancia– del mundo, de los mundos. Asumir la difracción como ruptura de la mismidad de la cultura occidental permite reconocer que las diferencias importan, las diferencias –no opositivas– son productoras de mundos, mundos que también importan.

### III. Intra-acciones cosmopolíticas

El primer paso sería reconocer que “el mundo” es múltiple, es decir, más que uno y menos que muchos; el segundo sería reconocer la interconexión entre esos mundos sin hacerlos conmensurables.  
De la Cadena, Cosmopolítica indígena en los Andes.

Como señalábamos anteriormente, son varixs lxs autorxs que han abordado la cuestión de la cosmopolítica. En el caso del antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, la cosmopolítica se encuentra asociada a su crítica al multiculturalismo y a la defensa del perspectivismo amerindio. Justamente, frente a la universalidad de los conceptos de occidente, “con el perspectivismo vos conseguís una forma de presentar el pensamiento amerindio y escapar de esas totalidades” (Viveiros de Castro, E. 2013, 267). Frente a la idea de un mundo único y varios modos de acercamiento (multiculturalismo) el antropólogo brasileño defiende la posibilidad de hablar de multinaturalismo, es decir, de una multiplicidad de mundos. Esta propuesta se enmarca en el ejercicio de una tarea comprometida de “descolonización del pensamiento” (Viveiros de Castro, E. 2013, 287):

El perspectivismo es también un dispositivo que me permite cuestionar, etnográficamente, el sentido común que dice que todos los indios, todos los pueblos del mundo, se creen el centro del mundo y se creen la representación de lo humano frente a los otros que son bárbaros, salvajes. El etnocentrismo presentado como una actitud natural. (Viveiros de Castro, E. 2013, 271)

En *¿Hay un mundo por venir?* Déborah Danowski y Viveiros de Castro señalan que para

las ontologías/cosmologías amerindias, no es la animalidad sino la humanidad o personitud la que constituyen la base de todo lo existente y es por ello que el hombre no es el último eslabón ontológico sino que esta condición es compartida por cualquier entidad. Podemos constatar, entonces, que el modo de referirse a lo humano es completamente diferente a la moderno-colonial, lo que habilita, por otra parte, a la simetrización ontológica, operando, de este modo, en la dirección contraria al mito de la singularidad tecnológica (Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. 2019, 129). Como señala Viveiros de Castro, el perspectivismo supone ontologías variables (2010: 57). En este sentido, el perspectivismo y el mutinaturalismo indígena es la cosmopolítica indígena.

Si la cosmopolítica nos enfrenta a la tarea de articulación de diferentes mundos, la noción de lo pluriversal nos permite destacar el énfasis en un pensamiento de relacionalidad radical. Esto hace referencia al hecho de que todas las entidades que constituyen mundo están tan profundamente interrelacionadas que ninguna tiene una existencia intrínseca y separada, por sí misma.

Como sabemos, la epistemología moderna ha otorgado a las entidades una existencia separada, gracias a la premisa fundacional de la separación entre sujeto y objeto, mente y cuerpo, naturaleza y humanidad, razón y emoción, hechos y valores, elxs y nosotrxs, y así sucesivamente. Y aún cuando todas las formas de política son relacionales aquí tenemos que establecer una diferenciación.

Si el modo del contrato moderno establece una “relacionalidad débil”, que supone de entrada la separación ontológica de las entidades, para ser reunidas posteriormente mediante alguna especie de conexión, nos interesa pensar aquí lo pluriversal como una “relacionalidad fuerte”, es decir, como el resorte de la composición cosmopolítica. Como advierte Thomas Clément Mercier, el discurso del pluriverso se presenta como una respuesta estratégica al exceso y la violencia del universalismo y el imperialismo occidental y aboga por una ética multiversal, una cosmopolítica pluriversal basada en parentescos entre especies y multinaturales, y más consciente de la multiplicidad de mundos y prácticas de creación de mundos que conforman la escena posglobalización (Mercier, T. C. 2019). Mundos en conexión parcial unos con otros (Escobar, M. 2015) que desestabilizan el sueño del cosmos universal y con ello, las primacías ontológicas históricamente otorgadas a los humanos.

De la Cadena (2020, 279) reconoce, siguiendo a Penélope Harvey, la presencia cada vez mayor en los escenarios políticos de los Andes de las interacciones humanas con los seres-tierra, que denomina “prácticas-tierra”. “Las prácticas-tierra promulgan el respeto y el afecto necesarios para mantener la condición relacional entre los humanos y las personas no humanas que hace la vida en (muchas partes de) los Andes” (de la Cadena, M. 2020, 283-284). En estas interacciones no funciona la distinción ontológica dominante entre humanos y naturaleza, por el contrario, se trata de una relacionalidad no jerárquica entre humanos, animales, plantas y seres-tierra, que son más que no-humanos, “son entidades sensibles cuya existencia material –y la de los mundos a los que pertenecen– está actualmente amenazada por el maridaje neoliberal entre el capital y el Estado” (de la Cadena, M. 2020, 284). Para De la Cadena, la presencia política de los “seres-tierra” pone en cuestión el modo en que se ha concebido la (historia de la) política en “nuestro” mundo, ya que desafía la distinción entre Naturaleza/Humanidad, la supremacía humana y la política como asunto exclusivamente humano.

De acuerdo con de la Cadena (2020, 303), la aparición de los seres-tierra en la política

“alteran los términos de lo político; interrumpen el consenso que excluía las prácticas indígenas de la política asignándolas a la religión o al ritual, y ocluyendo esta exclusión”. En este sentido, puede hablarse de una “ontología política” (Blaser, M. 2009), donde los seres-tierra disputan los modos de concebir y las formas de habitar el mundo. La presencia de los seres-tierra transforma el modo en que se “concibe la política como disputas de poder dentro de un mundo singular, en otro que incluya la posibilidad de relaciones adversas entre mundos: una política pluriversal” (de la Cadena, M. 2020, 303).

Desde los posthumanismos críticos se ha buscado romper con el excepcionalismo humano y con ello desplazar una ontología del individuo por “ontologías relacionales”. Mientras que para la ontología del individuo el mundo está compuesto por individuos (o átomos) separados por propiedades inherentemente determinadas, por el contrario, para las ontologías relacionales, no existe nada previo a la relación. Es decir, no existen entidades ni propiedades que puedan ser atribuidas anteriormente a la relación. Se parte de la concepción de que *toda realidad es relacional*, esto es, que no existimos como entidades (humanas y no humanas) independientes sino en relación, somos-unxs-con-otrxs, en estrecha vinculación.

Como señala Natalia Fischetti (2023, 51), estas ontologías pueden ser reconocidas en las perspectivas indianistas, los ecofeminismos y los feminismos populares en Latinoamérica, en el llamado giro o apertura ontológica en las humanidades y las ciencias sociales y asumido por diversas perspectivas teórico-académicas y ejercidas por muchos movimientos sociales, comunidades y resistencias en territorio. La ontología relacional está en el centro de una cosmopolítica que reconoce los parentescos entre especies y multinaturales, donde las entidades existen interrelacionadas. En esta cosmopolítica pluriversal, nos interesa explorar las ontologías relacionales a partir de la noción de difracción.

Tanto Haraway como Barad han desarrollado lo que puede comprenderse como ontologías relacionales. De acuerdo con Haraway, “Los seres no preexisten a sus relaciones (...). No hay sujetos ni objetos preconstituidos, ni fuentes únicas, ni actores unitarios ni finales definitivos” (Haraway, D. 2017, 6). Esta ontología relacional es puesta al servicio de la co-constitución, co-evolución y co-habitar entre humanas y animales, que da cuenta de cómo los seres se constituyen unos con otros a través del contacto, de la contaminación. “Los compañeros no preceden al encuentro; especies de todo tipo, vivas e inertes, son consecutivas a la danza de encuentros que da forma a sujetos y objetos” (Haraway, D. 2017, 28).<sup>8</sup>

Para Haraway el devenir es siempre con otras especies, es una práctica de “devenir mundano” (*becoming worldly*), que acentúa el devenir con: “el cuerpo siempre está en proceso, es siempre entrelazamiento vital de escalas, épocas y clases de seres heterogéneos entretelado en presencia carnal, siempre en devenir, siempre constituido en relacionar” (Haraway, D. 2008, 163). De acuerdo con Haraway (2019, 24) “devenimos-con de manera recíproca o no devenimos en absoluto”, se trata de un “devenir-con multiespecies” (Haraway, D. 2019, 105), que señala que el devenir ocurre con otrxs humanas y no-humanas.

Por su parte, Barad también alude a la ontología relacional que llama “ontología realista agencial”, la cual se basa la noción de “intra-acción” (que toma distancia de la de “interacción” en tanto equivale a presuponer la existencia previa de entidades), donde las

---

<sup>8</sup> Haraway (2008), retoma de Barad la noción de intra-acción para dar cuenta de esta relacionalidad.

intra-acciones específicas producen los límites y las propiedades de los componentes. Esta ontología no elimina las diferencias, a través de los “cortes agenciales” se produce la separación entre, por ejemplo, un sujeto y un objeto (Barad, K. 2023, 78), que no existen por fuera de una intra-acción específica, no se trata de una separación absoluta sino contingente (Barad, K. 2014, 175). En este sentido, sujeto y objeto, aunque pueden diferenciarse, no se oponen sino que se dan *dentro* de un fenómeno (material-discursivo).

Según Barad, los fenómenos “son la inseparabilidad ontológica de los ‘componentes’ agencialmente intra-activos” (Barad, K. 2023, 78). Esto es, los fenómenos son las relaciones ontológicamente primarias, sólo a partir de una intra-acción es que se realiza una “separabilidad agencial”, una “*exterioridad-dentro-del-fenómeno*” (Barad, K. 2014, 177), que diferencia sujeto y objeto. Desde esta perspectiva, la “diferencia es entendida como diferenciación: diferencia-en-el-(re)hacer” (Barad, K. 2014, 175). La diferencia, entonces, implica un *hacer* y una relación de diferencia *dentro*.<sup>9</sup>

Como puede observarse, Haraway pone el énfasis en el devenir-con mientras que Barad en la intra-acción, aunque ambas nociones describen la relación co-constitutiva de lo existente. Si la noción de devenir-con permite a Haraway dar cuenta que el devenir es siempre con otros humanos y no humanos, estableciendo una realidad que es cambiante, con conexiones parciales y situadas (Autors, A. 2021), la intra-acción le permite a Barad tomar distancia de la interacción, que supone una constitución previa de sujetos/objetos/individuos/palabras/cosas/humanos/nohumanos anterior a la agencia común, por el contrario, intra-acción reconoce que las agencias distintas no preceden, sino que emergen a través de su intra-acción (Fischetti, N. 2022).

Estas ontologías ponen el acento en la relacionalidad/diferenciación, lo cual permite establecer una conexión con la difracción. Recordemos que la difracción es la producción de diferencia en la relación. La difracción permite salirnos de la lógica mimética de lo idéntico y abrirnos hacia lo diferente, lo heterogéneo, lo múltiple. Es por eso que la difracción se enfoca más que nada en los efectos de diferentes diferencias. Se trata de la apuesta a una mirada crítica y conectada que reconoce las diferencias no opositivas. En este sentido, podemos afirmar que se trata de *relacionalidades difractivas*.

La cosmopolítica pluriversal propuesta por de la Cadena puede ser comprendida en términos de relacionalidades difractivas, esto es, de mundos –y no “del mundo de un mundo”– que están en relación. La presencia política de los seres-tierra echa luz sobre la relacionalidad/diferenciación de las ontologías relacionales que podemos encontrar en la propuesta de de la Cadena. El reconocimiento de la pluralización otorgado por los seres-tierra no debe comprenderse como una pluralidad ideológica, de género, étnica, racial o, incluso, religiosa, que posibilitaría crear una sociedad multiculturalmente “mejor”. Tampoco como una estrategia que permitiría una mayoría dominante –incluso indígena–. Por el contrario, se trata de “desaprender la ontología única de la política para abrir la posibilidad de algo así como prácticas políticas pluriversales” (de la Cadena, M. 2020, 304).

En este sentido, las relacionalidades difractivas ayudan a concebir ontologías relacionales ligadas a una ontología política que reconozca la diferencia y lo múltiple del mundo, de un mundo que es “más que uno y menos que muchos” (de la Cadena, M. 2020, 304), como así también, de la relacionalidad –o intra-acción– entre esos mundos. La ontología política pluriversal involucra, sin lugar a dudas, una cosmopolítica pluriversal de

---

<sup>9</sup> Barad (2014) establece una relación entre separabilidad agencial y vivir en la frontera (*Borderlands*) de Gloria Anzaldúa.

la relacionalidad fuerte, basada en parentescos entre especies y multinaturales, en consonancia con las relacionalidades difractivas.

## Consideraciones finales

Siguiendo los aportes del pensamiento de de la Cadena en torno a la cuestión de una cosmopolítica pluriversal en composición con la noción de difracción propuesta por Haraway y Barad, más precisamente, frente a la pregunta por la metodología que nos permite explorar otros mundos, o encontrar algún lazo de conexión que no constituya la mera asimilación o el reflejo de uno sobre el otro, hemos sostenido que la difracción nos permite mirar/pensar/afectar/cuidar otros mundos y no solo los mundos humanos sino aquellos en donde lo humano y lo no humano entran en contacto estrecho.

Uno de los elementos claves de la apuesta filosófica posthumanista es la apertura hacia discursos de diferentes latitudes y disciplinas, habilitando la conformación de perspectivas más fructíferas en tiempos de catástrofes y terrores. Frente al agotamiento del ideario filosófico moderno, especialmente abocado al aseguramiento de la unicidad de la naturaleza (mononaturalismo) y de un sujeto cuya universalidad ha jugado en detrimento de cualquier alteridad al servicio de un esquema especular, reflexivo, de repetición de lo mismo y de desprecio por lo otro, la tesis del *continuum* naturaleza/cultura constituye un gran aporte para poder abandonar la autofascinación solipsista moderna y sumar así otros modos, amodernos o no modernos, parentescos raros que nos permiten corroborar la violencia colonial de nuestras epistemologías y la importante tarea de descolonizar el pensamiento. Para ello, consideramos que es de suma relevancia volver a pensar nuestras ontologías y cuestionar las viejas jerarquizaciones que se han repetido una y otra vez.

El campo problemático de la cosmopolítica, que se inscribe en gran medida en los estudios posthumanos, es sumamente reciente. En este, voces de norte y del sur global se entrecruzan, abandonando las tradicionales endogamias de las discusiones heredadas, y las jerarquizaciones presentes en la procedencia de los discursos, ocultados bajo la óptica de lo universal, esa mirada que se pretende desde ninguna parte. En la medida en que nos corremos de la universalidad y de la repetición de lo mismo, aparece la difracción y con ella la posibilidad de disputar, de interferir y de relacionarse desde la diferencia. En este sentido, nos permite romper con la hegemonía colonial y abrir nuestra mirada hacia aquello que había sido desestimado, habilitando la apertura y el descentramiento de los mundos que habitamos (Rodríguez-Giralt, I. Rojas, D. y Farías, F. 2014). Y es en esta dirección en la que a cosmopolítica indígena, como puede verse en el caso de De la cadena, pero también en el de Viveiros de Castro, radicaliza la mirada posantropocéntrica frente al legado humanista moderno.

Así, la pregunta cosmopolítica aborda los mundos en los que nos articulamos humanos y no humanos para dar cuenta de la codependencia y la coevolución, de la interrelacionalidad radical que lejos de responder a pautas de coordinación intencionales o voluntarias, puede pensarse desde el prisma mismo del ser-con-otrxs que somos siempre en la medida en que somos parte del devenir diferencial del mundo. Es en esa línea que podemos destacar cómo la difracción implica siempre relaciones basadas en las diferencias, que no generan dominación jerárquica, ni subsunción dialéctica de las partes al todo. Es una relación *desde y en la diferencia*, a partir del compromiso responsable y del

cuidado, porque las diferencias importan.

## Bibliografía

- Araiza Díaz, Verónica. 2021. “Reinventar la naturaleza para hacernos cargo del capitaloceno: la propuesta de Donna Haraway”. *Andamios*, Vo. 18, Num. 46, pp. 413-441.
- Araiza Díaz, Verónica. 2020. “El pensamiento crítico de Donna Haraway: Complejidad, Ecofeminismo y Cosmopolítica”. *Península*, Vol. XV, Num. 2, pp. 147-164.
- Barad, Karen. 2023. “Performatividad posthumanista: hacia una comprensión de cómo la materia entra en materia”. *Cuadernos materialistas*, Vol 8., Diccionario materialista, pp. 66-92.
- Barad, Karen. 2014. “Diffracting diffraction: Cutting Together-Apart”. *Parallax*, 20: 3, pp. 168-187.
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham & London: Duke University Press.
- Blaser, Mario. 2007. Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica. En: K. Monasterios, P. Stefanoni & H. Do Alto (eds.). *Reinventando la nación en Bolivia: movimientos sociales, Estado y poscolonialidad* (pp. 11-21). La Paz: Clasco/Plural.
- De la Cadena, Marisol. 2020. “Cosmopolítica indígena de los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la ‘política’”. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.33, pp.273-311.
- De la Cadena, Marisol. 2017. “Cuando la naturaleza no es común...”. Clase inaugural del año académico del Programa de Antropología de la Universidad de California, Davis. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=4Ine4srh8sY&t=666s>
- De la Cadena, Marisol. 2020. “Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»”. *Tabula Rasa*, 33, 273-311.
- De la Cadena, Marisol y Blaser, Mario. 2018. *A World of Many Worlds*. Durham & London: Duke University Press.
- Escobar, Arturo. 2015. “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”. *Cuadernos de antropología social*, n.41. Link: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1850-275X2015000100002&script=sci\\_arttext&tlng=en](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1850-275X2015000100002&script=sci_arttext&tlng=en)
- Geerts, Evelien y van der Tuin, Iris. 2016. Diffraction & Reading diffractively. *Journal of New Materialism*, vol. 2, n.1, pp.173-177.
- Fischetti, Natalia. 2023. “Feminismo neomaterialista: Metodología difractiva en Karen Barad”. *Estudios Posthumanos*, vol. 2., No.1, pp. 43-67.

- Fischetti, Natalia .2022. “Relacionalidades humano-artefactuales. Lecturas de otra filosofía de la técnica”, *Culture Machine*, vol. 21, pp. 1-13.
- Haraway, Donna. 2021. *Testigo\_Modesto@segundo\_milenio. Hombrehembra\_conoce\_OncoRata. Feminismo y Tecnociencia*. Buenos Aires: Rara Avis.
- Haraway, Donna. 2019. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- Haraway, Donna. 2017. *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gente y otredad significativa*. Córdoba: bocavulvaria ediciones.
- Haraway, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna. 2000. “Diffraction as a Critical Consciousness. How Like a Leaf”. An Interview with Thyrsa Nichols Goodeve. Nueva York: Routledge, pp. 101-108.
- Haraway, Donna. 1999. “Las promesas de los monstruos. Una política regeneradora para otros inapropiados/bles”, *Política y Sociedad*, 30, pp. 121-163.
- Kaiser, Birgit Mara y Thiele, Kathrin. 2018. “Diffracted Worlds, Diffractive Reading: Onto-Epistemologies and the Critical Humanities”. *Parallax*, vol. 20:3 (issue 72), pp 165-167.
- Latour, Bruno. 2014. “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck”. *Revista Pléyade*, n.14, jul-dic., pp.43-59.
- Mercier, Thomas Cément. 2019. “Uses of ‘the Pluriverse’: Cosmos, Interrupted – or the Others of Humanities”. *Ostium*, Vol. 15, No. 2, 2019. Link: <http://ostium.sk/language/sk/uses-of-the-pluriverse-cosmos-interrupted-or-the-others-of-humanities>
- Pettersen, Margrethe y Kramvin, Britt. 2015. “Living Land – Below as Above”, *Dark Ecology Journey*, 26 – 30. Arctic Encounters & Dark Ecology, produced and curated by Hilde Mehti & Sonic Acts, pp.140-130.
- Rodríguez-Giralt, I., Rojas, David y Fariás, Ignacio. 2014. “Cosmopolíticas”. *Revista Pléyade*, n.14, jul-dic., pp.1-15.
- Silva e Silva, Fernando. 2021. “Cuidar de los mundos venideros”. *DasQuestões*, vol. 8, No. 2, pp. 106-112.
- Viveiros de Castro, Eduardo y Danowki, Déborah (2019) *¿Hay un mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines*, trad. Rodrigo Álvarez, Buenos Aires, Caja Negra.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013) *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*, trads. Lucía Tennina, Andrés Bracony y Santiago Sburlatti, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010) *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología estructural*, trad. Stella Mastrangelo, Buenos Aires, Katz.