



Artículo

Feminismo, infrapolítica, extinción^{1 2}

Gabriela Méndez Cota

Universidad Iberoamericana Ciudad de México

gabriela.mendez@ibero.mx

Recibido: 15/08/2018

Aceptado: 16/09/2018

Resumen: Este ensayo tiene como objetivo pensar la relación entre feminismo e infrapolítica situándola en la interrogación, desde escalas impensadas, de variantes específicas del feminismo contemporáneo en Latinoamérica. Para tal fin, se ponen en perspectiva histórico-filosófica algunas de las premisas e implicaciones de la “descolonización” feminista y se comparan con los planteamientos de la “extinción feminista” elaborados por la filósofa australiana Claire Colebrook. ¿Puede ser la ética feminista de la extinción, en su nota disonante respecto a la generalizada identificación de lo femenino con el mundo de la vida, sugerir preguntas y caminos para una práctica infrafeminista en Latinoamérica? La propuesta de este breve ensayo es que, en efecto, las meditaciones de Colebrook sugieren que no habrá una verdadera “descolonización” del feminismo sin una afirmación “infrafeminista” de la extinción de la vida tal y como se ha imaginado en la historia de la metafísica a través de la simbolización de la diferencia sexual.

Palabras clave

infrapolítica, infrafeminismo, feminismos descoloniales, Claire Colebrook, diferencia sexual, extinción

Abstract

The objective of this essay is to reflect upon the relation between feminism and infrapolitics, situating it in the question, from a perspective not yet considered, of specific variants of contemporary feminism in Latin America. To this end, the essay puts some of the premises and implications of feminist “decolonisation” into historico-philosophical perspective in dialogue with the proposals of “feminist extinction” elaborated by the Australian philosopher Claire Colebrook. Can a feminist ethics of extinction, in its dissonant tone with respect to the generalized identification of the feminine with the world of life, produce questions and pathways for an infra-feminist practice in Latin America? This brief essay proposes that Colebrook’s reflections suggest that there is no true “decolonisation” of feminism without an infra-feminist affirmation of the extinction of life such as it has been imagined in the history of metaphysics through the symbolization of sexual difference.

Keywords

infrapolitics, feminism, decolonial feminism, Claire Colebrook, sexual difference, extinction.

¿Cómo hablar de feminismo en infrapolítica y de infrapolítica en feminismo? ¿En qué consistiría una práctica “infrac feminista” orientada hacia una democratización posthegemónica? ¿Qué podría ella ofrecer a un pensamiento crítico de los feminismos en Latinoamérica hoy? Ofrezco aquí una elaboración muy parcial y tentativa de preguntas cuya amplitud y dificultad amerita una investigación filosófica extensa, un corte analítico cuidadoso y una lectura profunda de la textualidad infrapolítica además de un trabajo inventivo con los medios y las materialidades concretas del contar feminista en los márgenes de lo que se considera pensamiento. Mi objetivo en este punto es comparativamente tan modesto que casi se ve tentado a no manifestarse como tal. Se trata de empezar a plantear la relación entre feminismo e infrapolítica como un problema que se ubica hoy en el cruce de diferentes escalas; la personal, la política y la geológica, y que llama a radicalizar el vaciamiento de las identificaciones históricas del feminismo latinoamericano. Lo nacional y lo transnacional se entretajan aquí para dar lugar a preguntas nuevas sobre lo que el feminismo podría hacer para pensar, por fin, de otro modo y de cara a los procesos en curso de mutación terrestre, la extinción de la vida tal como la había conocido la humanidad. Aunque un acontecimiento así no se podría, en realidad, anticipar, propongo al menos poner en suspenso las cada vez más frecuentes apologías de una concepción militante del feminismo y señalar otros caminos de pensamiento para una práctica infrac feminista que, de algún modo, ya ocurre siempre y en todas partes. En términos teóricos, recurro al trabajo de la filósofa australiana Claire Colebrook y específicamente a su planteamiento de una “extinción feminista”, porque de un modo particularmente incisivo ese planteamiento llama al cuestionamiento implacable de las narrativas familiares y familistas que apuntalan las identificaciones de los feminismos latinoamericanos, es decir, a un éxodo del género en tanto máquina de subjetivación y subyugación, lo cual permitiría realizar el feminismo más allá de la lógica de la identidad.

1. Feminismo en infrapolítica³: un modo de plantear la cuestión

Puede parecer fácil hablar de feminismo en infrapolítica, pues la práctica infrapolítica avizora ya un gesto de salida, un éxodo del género en tanto maquinaria de subjetivación y subyugación. Por eso mismo, sin embargo, quizá no sea tan fácil hablar de feminismo en infrapolítica. Aunque se trate de algo que en cierto sentido ocurre siempre y en todas partes, de un tiempo acá, la infrapolítica se ha escrito también como proyecto, es decir,

como algo más o menos programático, con genealogías y modos de trabajo inscritos en una tradición específica del pensamiento contemporáneo⁴. Si como observa Claire Colebrook el feminismo es siempre la pregunta por el *quién*, quién habla, para quién, y a quién le corresponde la subjetividad que se presupone en la gramática de la pregunta (Colebrook, 2017: 8). El feminismo en infrapolítica tendría que preguntar no solamente de qué hablamos cuando hablamos de infrapolítica, sino también quién habla a través de ese proyecto que la infrapolítica escribe. Omitir esta pregunta implicaría asumir sin más el famoso gesto “masculino” de la filosofía, de su pretendida universalidad que es también su olvido y exclusión constitutiva de lo sensible, del cuerpo, de lo particular y de lo empírico (Irigaray 1985). ¿Cómo podría habitar el feminismo un proyecto que, en un registro de alta especialidad filosófica, se dedica a no buscar “inscripción ni celebración”, “comunidad ni filiación”, y que se posiciona en cambio como contracomunitario y hostil a toda formación de captura? Por un lado, es innegable lo que con bandera feminista se ha dado a la conquista de cada vez más espacios de pensamiento y acción a menudo expresa una diferencia reificada, una identificación regresiva o un comunitarismo que, habrá que enfatizarlo, clausura una y otra vez las grietas necesarias para un pensamiento “otro”. Por otro lado, no deja de inquietar la posibilidad de que la hostilidad infrapolítica a toda formación de captura a su vez proteja algo, quizá algo de la especificidad sexual de la filosofía. En cualquier caso, preguntar hoy por el *quién* de la infrapolítica no podría agotarse en volver a problematizar la masculinidad de la filosofía, sino que tendría que avizorar, en la gramática de la pregunta, algún resquicio que también permita salir de la demanda articulada por algunos feminismos contemporáneos de convertir la vida toda en política. En lo que sigue se plantea así la cuestión de la relación entre feminismo e infrapolítica como la cuestión de un doble éxodo; de la filosofía como horizonte absoluto del feminismo, y del feminismo como politización absoluta de la existencia. Se argumenta que este doble éxodo podría seguir considerándose “feminista” en la medida en que se oriente hacia una práctica de invención, es decir, en la medida en que no se conforme con un carácter derivativo respecto del proyecto de la infrapolítica ni meramente reactivo en relación con el feminismo identitario. Pero quizá se trate entonces de un proyecto infrafeminista, uno que no sólo piense la existencia más allá de la demanda política, sino también la vida más allá de la diferencia sexual.

Volviendo a la pregunta de cómo puede habitar el feminismo un proyecto como el de la infrapolítica, lo primero que dicta el sentido común académico es que un feminismo en infrapolítica se abocaría a examinar cuestiones feministas dentro del canon de la infrapolítica, o bien cuestiones infrapolíticas desde perspectivas feministas. Ambas

estrategias, sin embargo, operan dentro del modo representacional de la filosofía que la infrapolítica pone en cuestión, razón por la cual no tendría mucho sentido intentarlas ni para la infrapolítica ni para el feminismo. He ahí la primera dificultad de hablar de feminismo en infrapolítica: pareciera necesario renunciar, de entrada, a cualquier especie de “diálogo intercultural.” Supongamos entonces que el medio textual de la infrapolítica ya ha dado lugar a sus propios feminismos, los que se han elaborado en el horizonte amplio de la deconstrucción, y de los cuales el más conocido es el feminismo de la diferencia (Irigaray 1985). Irigaray argumentó en su momento que la metafísica ha sido efectiva no mediante el olvido del ser en general, como planteaba Heidegger, sino mediante el olvido del medio, siempre concreto, de la representación, de la escritura, o del cuerpo materno. Lo que la metafísica considera pensamiento en general sería en realidad la refiguración fálica, en términos de lo universal abstracto, de una alteridad informe y caótica, pero siempre concreta. En este sentido, la metafísica sería ella misma la diferencia sexual, es decir, la producción de un sujeto auto-presente frente a un objeto genérico en tanto que reflejo de la auto-presencia del sujeto. Pero es precisamente a partir de este diagnóstico que se constituye como un problema profundo la relación que desea pensarse aquí, la relación entre feminismo e infrapolítica. Al mismo tiempo lo femenino no puede ya corresponder con una esencia representable (pues se ha hecho evidente la relación esencial entre representacionalismo o metafísica), el feminismo se revela como necesariamente esencialista al identificar “lo femenino” con una realidad sensible cuya exclusión es necesaria para la constitución del pensamiento. ¿Será preciso hacer un cuestionamiento profundo de la infrapolítica como el que hizo en su momento Irigaray de la deconstrucción y del psicoanálisis, o tendría que conformarse el feminismo en infrapolítica con una labor negativa o autocrítica, esto es, como cuestionamiento perpetuo de las formas en que se construye “la mujer” a través de un pensamiento esencialmente masculino (Birmingham, 1997)?

En respuesta a este dilema, la filósofa australiana Claire Colebrook argumenta que lo que haga el feminismo con su descubrimiento de que la metafísica opera a través de la diferencia sexual depende en el fondo de cómo elija entender su labor intelectual. Es decir, la diferencia sexual puede plantearse como problema en función de la manera en que se entienda el trabajo filosófico del feminismo. Para Irigaray, el reconocimiento de la necesaria exclusión de lo femenino en la metafísica impone al feminismo la tarea lograr el reconocimiento de un trascendentalismo “otro”. Pero el estilo trascendentalista que comparte Irigaray con Heidegger y con Derrida obligaría al feminismo a preguntarse una y otra vez por las condiciones en las que sería posible el deseado “éxodo” del género en

tanto instancia de subjetivación y subyugación. Pese al proyecto de abandonar el subjetivismo y todo tipo de esencialismos, preguntar por condiciones de posibilidad y examinar categorías es, naturalmente y a pesar de todo, lo que interesa a la reflexión infrapolítica. El punto que sugiere Colebrook es que si se tratara de hacer lo mismo con algo como la diferencia sexual, ello no requeriría que el feminismo pensara por sí mismo, es decir, que pensara como tal y de otra manera. Una limitación de la ética de la diferencia sexual de Irigaray sería en este sentido, para Colebrook, que opera dentro de un paradigma de la filosofía que parece dejar pocas opciones reales al feminismo más allá de asignar un sexo a la alteridad. Y efectivamente, es muy difícil vislumbrar en la afirmación de lo femenino como éxodo de la maquinaria de subjetivación y subyugación que constituye al género a través de un pensamiento constituido en términos de la diferencia sexual. Menos difícil y más apremiante para el feminismo parece ser traducir la ética de la diferencia sexual a una política de demandas de reconocimiento, o justamente lo que subyace en las militancias identitarias a las cuales la infrapolítica es filosóficamente hostil⁵. ¿Nos encontramos, entonces, en el seno de un horizonte compartido ante la imposibilidad de un diálogo posible entre feminismo e infrapolítica?

Por fuera del proyecto infrapolítico, Colebrook sostiene el suyo de realizar el feminismo en el terreno material de las ideas y más allá de la lógica de la identidad y el reconocimiento. Colebrook afirma que es posible hacer un uso más crítico del argumento de Irigaray acerca de la masculinidad esencial de la filosofía si se plantea la tarea intelectual del feminismo más allá de una ética de la diferencia sexual. El estilo de pensamiento emerge aquí como una cuestión crucial. De un modo que quizá resultaría conflictivo con la infrapolítica, Colebrook refiere al pensamiento de Gilles Deleuze para señalar que el trascendentalismo en tanto estilo filosófico remite siempre a la cuestión del sujeto, algo que al menos para el feminismo ha tenido como consecuencia una autolimitación del pensar. Cabe preguntarse, sin embargo, si la autolimitación en el feminismo de la diferencia no es también algo que acecha al proyecto infrapolítico, sin que éste tenga que dar cuenta de sus lazos con la especificidad sexual de la filosofía. Colebrook, en cualquier caso, se sirve de la idea de un estilo inmanentista para plantear otro tipo de tarea intelectual para el feminismo. El pensamiento feminista no tendría ya, exclusivamente, la forma crítica de dar cuenta de las condiciones de lo fáctico, sino que buscaría encarnar una forma inventiva, la de articular intervenciones directas en lo dado (o “crear conceptos”). Esto implica, por supuesto, dejar atrás una noción general de “lo dado” así como el afán *exclusivo* de explicarla o justificarla así sea en términos negativos o deconstructivos. El feminismo de Colebrook se abocaría, en cambio, a pensar una

multiplicidad de efectos, fuerzas y circunstancias con distribuciones y modos contingentes de operar. Esto no quiere decir que el feminismo dejaría de preguntar por el “quién” o por la condición material de posibilidad tanto de la filosofía como del propio feminismo. Pero ya no se reduciría al proyecto de elaborar o privilegiar una teoría del pensamiento sobre otra, sino de pensar de otra manera, articulando nuevas posibilidades para el feminismo a partir de su propio cuestionamiento de una definición *general* del pensamiento.

El abordaje de Colebrook sugiere un modo de plantear la relación entre feminismo e infrapolítica que, como sostengo, muestra algo más que una vaga afinidad en el plano de las simpatías filosófico-política en lo que respecta a la hostilidad deconstructiva hacia toda captura identitaria. En este último punto, Colebrook coincide con la infrapolítica, pero insiste en términos específicamente feministas con el propósito de pensar para sí una resistencia a no dejarse asimilar a ningún proyecto de estilo trascendental, ya que dicha asimilación dependería de su potencial inventivo y, podríamos agregar aquí, radicalmente democratizante. La aportación democratizante de un feminismo como el de Colebrook, en relación con la infrapolítica, tiene que ver con la afirmación de un pensamiento de estilo práctico e inventivo, multiplicador de diferencias insospechadas, más allá de un eterno rumiar crítico en torno a lo femenino *en general*. Para ello, y a diferencia de lo que parece suceder con la infrapolítica, tendría que dejar de ser un horizonte absoluto para el feminismo en tanto labor intelectual encarnada, y tendría que dejar de ser forzoso para el feminismo responder a la cuestión de la diferencia sexual mediante idealizaciones como una teoría del cuerpo o de la subjetividad política de las mujeres, en el marco de una ética de la diferencia sexual. En otras palabras, tendría que hacer posible pensar muchas otras cosas y de muchas otras maneras, no sólo filosóficas sino también artísticas o científicas. En esas otras maneras de pensar, la deconstrucción y el psicoanálisis (y la infrapolítica) ocurrirían, pero ya no necesariamente como proyectos de análisis trascendental del texto, del sexo, de lo político, sino precisamente como ocurren el texto, el sexo y lo político, como negatividad radical y alteridad incalculable (Berlant y Edelman, 2014; Copjec, 2016). Pero ante esas ocurrencias el feminismo no se auto-limitaría a pensar cómo es que ellas hacen posible e imposible el feminismo en general, sino que buscaría realizarse a través de lo que Colebrook llama “una labor crítica de diferencia e indiferencia” (Colebrook, 2017: 9). Quizá sea posible pensar esta labor como lo que hay más allá de la hostilidad ante “toda captura identitaria”. Como veremos al final de este ensayo, para Colebrook de eso trata ni más ni menos que la noción de *extinción*. Cabe al menos preguntarse, desde un feminismo como el de Colebrook, si es preciso interpelar a la infrapolítica en tanto proyecto desde lo que éste necesariamente excluye. El filósofo Álvarez Yagüez observa

que existen dos sentidos *distintos* del trabajo de la infrapolítica:

Por un lado, el de esa cala en el subsuelo de todo un horizonte civilizatorio, por cuanto es allí donde se juega lo verdaderamente relevante y es allí de donde puede empezar a emerger otro orden de categorías que entretejan nuestro habérselas con nosotros, con los otros, con lo otro. Por otro lado, el de un rendimiento concreto sobre la categoría principal de la política, la de acción, en el que se ha tratado de esbozar qué podría ser de ello una perspectiva infra, desreificante. (Álvarez Yágüez, 2018).

El feminismo de Colebrook atiende al subsuelo y busca desreificar pero justo en la medida en que no se vuelve enteramente asimilable a estos sentidos del trabajo en infrapolítica. Sugiere así la posibilidad de un infrafeminismo que podría indicar otros sentidos para el trabajo *en la* infrapolítica, que puedan interrogar el *quién* de la búsqueda de “otro orden de categorías”, pero que también aboguen por materialidades concretas de la intervención en “el subsuelo de todo un horizonte civilizatorio”. En tal caso, se haría efectivo el potencial infrafeminista en tanto que “otro modo de vida”, y “otro modo de pensamiento”. Este potencial, a su vez, no sería asimilable al “trabajo” en infrapolítica, es decir a la evaluación de conceptos o categorías, o al cálculo de sus “rendimientos” para una concepción alternativa de la política. Sería algo más parecido a la ficción, y por tanto a la verdad. Solo desde ahí invitaría - y no solo negativamente - podría interrumpir la constitución de la infrapolítica como proyecto, y a su vez avanzar en un feminismo más allá de la lógica de la identidad. Y es en este punto que, en realidad, empieza el experimento de este ensayo, que es el de empezar a situar una práctica infrafeminista en respuesta al feminismo latinoamericano contemporáneo.

2. Formas reactivas del feminismo latinoamericano: politización de la vida como vía de descolonización

Como parte del *nomos* imperial criollo (Williams 2018), desde sus inicios el feminismo latinoamericano tendió a polarizarse entre una militancia identitaria y una práctica intelectual desencializante nutrida por discursos filosóficos y culturales de circulación internacional (Garrigós González 2017). Garrigós, siguiendo a Nelly Richard, sugiere que en Latinoamérica habría que buscar un feminismo que responda a “la idiosincrasia latinoamericana,” es decir uno que combine bien el legado europeísta y de influencia anglosajona del feminismo intelectual con el indigenismo latinoamericano o “mujerismo” (Lamas, 2016). Esa búsqueda fracasó en México de dos maneras, según el testimonio de

Marta Lamas (2018), que toma como ejemplo el célebre emprendimiento editorial de *debate feminista*. Por un lado, afirma Lamas, *debate feminista* no logró posicionar visiblemente al feminismo como un agente central de la izquierda mexicana, y por otro lado tampoco logró revertir el anti-intelectualismo característico de los mujerismos predominantes en el feminismo mexicano. Tras explicar que la intención de *debate feminista* había sido convertirse en un puente entre el trabajo académico y el trabajo político mediante la introducción de diálogos teóricos y culturales en el movimiento de mujeres, Lamas escribe acerca del fracaso de ese objetivo:

Hubo mucho rechazo de cierto sector del feminismo, porque la revista les parecía elitista; a otras les irritaba que publicáramos a hombres. Además de que las urgencias políticas relegan la discusión teórica a un segundo plano, entre muchas activistas feministas (al igual que entre muchos militantes de izquierda) campeaba un gran prejuicio anti-intelectual. Compañeras involucradas en proyectos políticos de base, con indígenas, campesinas o mujeres del sector urbano popular, no mostraban interés o nos criticaban por los materiales teóricos que publicábamos (Lamas, 2018).

Desde una perspectiva histórica y filosófica, sabemos que no fue sólo a partir de los años setenta que se hizo común en Latinoamérica considerar las opiniones de “las intelectuales” como elitistas e incluso irrelevantes para la situación real de la mujer latinoamericana. Por otro lado, dada la importancia histórica y el enorme impacto cultural de *debate feminista* a nivel internacional (Richard, 2011; Álvarez y da Costa Lima, 2018), no deja de sorprender el desencanto político expresado por quien fuera su fundadora y directora a lo largo de veinticinco años⁶. Lamas relata detalladamente el origen de *debate feminista* en sus lecturas y conversaciones transnacionales sobre la democracia radical, y explica con claridad el sentido articulador y el acompañamiento estratégico al movimiento feminista durante la coyuntura de la fallida transición democrática. Pero es en relación con este proceso político que Lamas acaba enfatizando y lamentando la persistencia de un clima anti-intelectual, y en ocasiones abiertamente hostil, del feminismo en tanto que agente protagónico de las ambiciones intelectuales de la izquierda mexicana.

Lo cierto es que los efectos político-culturales del neoliberalismo en México y Latinoamérica dieron lugar a redoblados mujerismos informados por las insurgencias indígenas y por la globalización de discursos académicos anticoloniales, sobre todo, en universidades norteamericanas (Mendoza, 2016). El recrudecimiento de la violencia de estado y el genocidio, la violencia sexual y el feminicidio, la violencia económica y política también contribuyeron a reforzar posiciones implícita o explícitamente mujeristas e incluso victimistas,⁷ cuyas reacciones moralistas hoy acecha públicamente a todo feminismo que

se exprese en términos más complejos que los de la militancia identitaria y la reivindicación culturalista de lo propio. Pero también hay otra forma, en sentido infrapolítico, de situar el desencanto expresado por Lamas. El rechazo de la interlocución y el debate, cuando no la descalificación abierta, el linchamiento mediático y las campañas de desprestigio,⁸ indican no sólo los límites de la discursividad teórico-política que animó a la revista en sus inicios, sino también la profundidad del agotamiento de un horizonte civilizatorio en el que la política se ve reducida a la lucha por el poder. En una coyuntura de complejos entrecruzamientos político-culturales, que incluye paradójicas convergencias en lugar de una simple y gran oposición entre lógicas neoliberales e históricos reclamos colectivos, resulta difícil ignorar la voluntad de poder que resuena en apuestas por un “feminismo indígena que revitaliza aquellas expresiones del feminismo urbano, teórico, complejo pero desterritorializado, que aparece como pobre en raigambres culturales propias” (Marcos, 2014: 21). Quizá, por lo tanto, no basta con un feminismo que responda a “la idiosincrasia latinoamericana” combinando mujerismo intelectual. Y por esta razón, el feminismo latinoamericano quizás tenga pendiente otro tipo de tarea, que es la tarea infrapolítica de pensar y pensarse nuevamente de un modo efectivo, esto es, más allá de la lógica de la identidad.

Para constatar los términos del actual estado de la histórica polarización feminista, vale la pena destacar algunas contribuciones al reciente libro de acceso abierto de la Red de Feminismos Descoloniales titulado *Más allá del feminismo: caminos para andar* (2014). En la presentación de la citada Red basada en México leemos que “lo que nos ha convocado a reunirnos (...) es la necesidad de deslindarnos de aquellos feminismos que reproducen las matrices colonizadoras que se importan desde los centros de poder y que nos han llegado desde las activistas y teóricas del Norte” (Espinosa, 2014: 324). Un deslinde de este tipo resulta sorprendente considerando que en la citada Red hay una presencia importante de académicas que publican incluso en inglés; aunque esto tiene explicación a los efectos que el zapatismo ha tenido en un grupo de feministas que buscan “reconocimiento y acercamiento a las experiencias de la diversidad del sujeto-mujeres” (Espinosa, 2014: 320) y que argumentan que “es en la construcción de una episteme desde otras subjetividades y colectividades que podemos generar nuevas formas de la política convivencial” (Espinosa, 2014: 322).

Así, mientras que una feminista “intelectual” lamenta la falta de interés en la interlocución teórica y el debate político; otras feministas se pronuncian desde una episteme anclada en la diversidad cultural de las mujeres. Y si las primeras afirman el valor de la reflexión teórico-política como un medio para fortalecer las demandas de los movimientos sociales

las segundas afirmarán la necesidad de rechazar teorías provenientes de “una academia ensimismada y monológica, de una práctica política colonizante y colonizada, para abrir la mirada al aprendizaje de los llamados feminismos emergentes, sobre todo indígenas” (Millán, 201: 10). Lo que parece estar en juego, como siempre en el feminismo, es el *quién* de la teoría, el *quién* del pensamiento, de modo que en algunas versiones de los feminismos descoloniales, la espiritualidad de las mujeres indígenas, sus lealtades al “ser mesoamericano”, sus cosmovisiones y sus valores culturales, son traducidas filosóficamente para afirmar que toda nueva política tendría que consistir en una gestión común de “la vida”, esto es, en la reproducción y cuidado en común desde “el cuerpo de las mujeres”, entendido a la manera indígena como un cuerpo colectivo, “complementario con el varón”, abierto al cosmos y en búsqueda persistente de un “equilibrio”.

Resulta evidente para un análisis infrapolítico que los feminismos descoloniales –con más o menos matices –repiten el gesto ontoteológico de re-escenificar la identidad cultural y de género como una salvación o una salida del tiempo del capital, pero que no constituyen desvío alguno respecto de una historia de pensamiento identitario en Latinoamérica. Según la psicóloga y socióloga de las religiones Sylvia Marcos, la lucha de las mujeres indígenas “existe a la par, es decir, está subsumida en, y encapsulada por, la certeza cosmológica y filosófica de la complementariedad y la conjunción con el varón, con la familia, con la comunidad, con el pueblo” (Marcos, 2014: 26). Para la filósofa de la ciencia Mariana Favela, en el mundo indígena mesoamericano “el equilibrio es una disposición para alcanzar la armonía, disposición que reclama esfuerzos porque la amenaza de desequilibrio siempre está presente” (Favela, 2014; 44). En una disquisición más amplia sobre “los alcances político-ontológicos de los feminismos indígenas”, la socióloga y antropóloga Mágina Millán se refiere a:

“lo parejo” como “una filosofía de vida en la que el sujeto se ve siempre en relación con el todo y en la que nadie puede acumular (poder, prestigio, riqueza) porque se rompería cierto equilibrio que es valorado como positivo ypreciado. (...) Lo parejo siempre es concreto. Y por ello es democracia de otro tipo” (Millán, 2014:140).

Y en cuanto al “significado de las políticas en femenino”, que podríamos suponer que incluyen también a las mujeres urbanas y “sin raigambres culturales propias”, la matemática y activista Raquel Gutiérrez Aguilar presenta un argumento a favor de la generación de un “nosotras” concreto y expansivo, donde enunciar “desde un cuerpo de mujer” realice el feminismo en la diversidad cultural de las mujeres. En estas reflexiones

de la Red de Feminismos Descoloniales resuena no solamente el tradicional mujerismo latinoamericano, sino también el dilema ya expuesto del feminismo de la diferencia, el mismo que se resuelve en este caso como en muchos otros mediante una opción identitaria articulada como demanda de reconocimiento dentro de un paradigma subjetivista que define lo político como ámbito de acción autónoma. Dentro de ese paradigma, que podríamos alegar es formalmente masculino, la misión intelectual del feminismo se reduciría a “escuchar y comprender la pluriversalidad cultural en las cuales las mujeres nos construimos” (Brown, 1988: 134). Sin duda, “escuchar y comprender” a las mujeres marcadas o bien autoidentificadas como indígenas es algo distinto de instruir en teoría política a los movimientos sociales, pero tampoco es convincente que dicha ética produzca un desvío respecto de una historia larga de pensamiento imperial en Latinoamérica. Por el contrario, si partimos del concepto de violencia epistémica de Gayatri Spivak, se hace necesario también asumir que la asimilación narrativa de la subalternidad marca una clara capitalización simbólica en el marco de luchas de poder.

A pesar de lo anterior, una operación infrafeminista en el actual escenario de hegemonización de los feminismos descoloniales en Latinoamérica tendría que evitar en automático reducir tales agenciamientos a las conocidas operaciones de la ontoteología. Por esta razón, tendría que evitar tal reduccionismo no por “sororidad” humanista sino para dar cuenta de algo más, algo quizá radicalmente inhumano, que se juega en la incomodidad profunda de esa ontoteología que hoy parece abarcarlo todo incluso a través de narrar, apocalípticamente, su propio fin (Zylinski, 2018). El feminismo vive, si acaso, en su cuestionamiento, en su reclamo, en su exposición del no-todo en el seno de la ontoteología, que incluye a la infrapolítica como proyecto. Y es en contra del ensimismamiento totalizante y apocalíptico de la ontoteología que muchos feminismos anticoloniales, incluyendo los que se llaman a sí mismos “descoloniales”, han reclamado independencia al tiempo político, material, carnal e *intelectual* frente a la teoría masculina de la decolonialidad (Hernández, 2014; Millán, 2014; Mendoza, 2016; Pérez Bustos, 2017). En este sentido, y retomando la afirmación de Colebrook de un estilo no trascendental de pensamiento, se sostiene aquí que es preciso evitar el reduccionismo y considerar las perspectivas políticas contemporáneas de mujeres que se asumen como indígenas y considerarlas con absoluta seriedad como pensamiento teórico cuyo intento es activar un “pensar de otro modo”.⁹ Si los feminismos descoloniales guardan semejanza estructural con lo que Gareth Williams (2018) caracteriza como las variantes decolonial y populista-humanista de los estudios subalternos, habría entonces que preguntar si por ello fracasan enteramente en la búsqueda de nuevas articulaciones políticas e intelectuales.

En la publicación antes citada de la Red de Feminismos Descoloniales, Millán llega a sostener que tales feminismos permiten “devolver politicidad al ámbito directo de la vida cotidiana” a través de una “crítica desde el mundo cualitativo de la vida” que es también una “afirmación del mundo de la vida, del valor de uso” (Millán, 2014: 124). Desde una lectura infrafeminista, pese a sus ocasionales guiños a la teorización de la diferencia, los presupuestos deconstructivos y psicoanalíticos de una democracia radical, volverían a reinseminar “lo parejo” desde la altura desencarnada de su posicionalidad teórica (McNay, 2014). Una vez que la filosofía ha dejado de ser un horizonte omnipresente para el feminismo, se puede ser incluso cordialmente indiferente a “lo parejo” tal y como lo plantea Millán, y así ser capaz de construir una democracia concreta en la que las mujeres participan de manera directa para dirimir asuntos que les conciernen como mujeres, pero también como miembros de una colectividad. Sin necesariamente valorizar o desvalorizar a las mujeres o a las colectividades que elijan llevar un proyecto político en una dirección autonómica, un infrafeminismo tendría que interrogar la conceptualización de “la vida” como “equilibrio” desde el cual se constituye “la mujer” como “lugar de enunciación politizada que, desde distintos márgenes, se pregunta sobre el sentido de una totalidad otra con singular poder generativo” (Millán, 2014: 129).

El importante papel de nuevas articulaciones entre feminismos anticoloniales globales no están en cuestión para un infrafeminismo, a pesar de que en la práctica a menudo adopten la forma de una voluntad de poder o bien de una violencia epistémica disfrazada de autoridad moral, o de un olvido de que toda simbolización de la diferencia sexual, para ser transformada, requiere un trabajo de análisis cuya temporalidad no puede coincidir, por su naturaleza material, con la militancia coyuntural y sus imperativos de visibilidad o acción. Estos imperativos políticos atrapan al feminismo en el humanismo ontoteológico que se define, precisamente, por su masculinidad, en relación con la cual la tarea intelectual del feminismo parece reducirse a pensar lo femenino desde la “pluriversalidad” de las mujeres. La posibilidad de un infrafeminismo se abre, por otro lado, con el reconocimiento de que la humanidad, eso que se origina en la diferencia sexual no es suficiente para que el feminismo pueda pensar por sí mismo.

Retomando los argumentos de Colebrook, este ensayo en realidad pregunta si el feminismo latinoamericano contemporáneo podría e *debería* hacer algo distinto, algo más que domesticar su propia voluntad de poder a través de un debate político-cultural. En vista del estancamiento sofocante de la polarización histórica entre feminismos intelectuales o cosmopolitas y mujerismos indigenistas en el ámbito latinoamericano, ¿cómo podría el feminismo en Latinoamérica dar un paso adelante sin repetir

ontoteológicamente la disputa por el poder como determinación última de la vida social? ¿Podría un infrafeminismo orientado hacia una democracia desplazar esa disputa y replantear el sentido *más allá de la diferencia sexual*? Ello implicaría, como hemos intentado sugerir en este ensayo, rechazar el imperativo regionalista y moralista de un “diálogo de saberes” y emprender un verdadero éxodo de la maquinaria del género a escalas inasimilables de la metafísica. Otra vez, aquí el trabajo de Colebrook es el que, al considerar el problema de la escala más allá de lo personal y lo político, sugiere que no todo en el feminismo es humanidad o política, y que quizá sea el horizonte geológico de la extinción de la vida, no el de su reproducción estatal o comunitaria, es lo que entregue al feminismo la oportunidad de realizarse, por fin, más allá de la lógica de la identidad y del reconocimiento.

3. Extinción feminista: sin extinción no hay descolonización

Mientras que desde los feminismos descoloniales, con su reivindicación indigenista de “lo parejo” y de una democracia de forma ecológica en la que la politización de la vida –su gestión comunitaria y reconocimiento como “valor de uso” –constituyen la realización femenina en el sentido de autoproducción o autonomía, otros feminismos más urbanos y académicos problematizan la simbolización de la diferencia sexual en el marco histórico del concepto biopolítico de vida como objeto de gestión y reproducción. En este sentido, como sugiere Garat Pey:

descolonizar no significará (...) volver al origen del continente donde comúnmente se han empleado teorías que anhelan un origen del pueblo indígena para sustituir la ontología moderna, sino muy por el contrario, dar cuenta de cómo las estructuras del imperio dieron forma a su transformación biopolítica. De esta forma se podrá reestructurar políticamente la exclusión y establecer nuevas formas de interpelación e interrogación del pasado. (Garat Pey, 2017: 340)

Sin desestimar el potencial democratizante de estos otros feminismos “intelectuales” o críticos en un sentido académico que interrogan la inmediatez del presente, se arriesga en este ensayo una perspectiva radicalmente desnaturalizante no sólo de las polarizaciones históricas del feminismo latinoamericano sino lo que el infrafeminismo, en tanto pensamiento encarnado y radical, podría hacer en un presente dislocado por fuerzas inhumanas que provienen justamente de la infraestructura material de la filosofía así como

de otras matrices histórico-culturales.

La relación entre feminismo e infrapolítica es un problema que se ubica hoy en el cruce de diferentes escalas, o mejor dicho en el choque de la historia humana y la historia terrestre, que conlleva un potencial vaciamiento de las identificaciones históricas del feminismo latinoamericano. Lo personal, lo político y lo geológico se entretajan hoy para dar lugar a nuevas preguntas sobre lo que el feminismo podría hacer para pensar, por fin, de otro modo. Desde fuera del ámbito histórico-cultural de los estudios latinoamericanos, la “extinción feminista” planteada por Colebrook invita a interrogar el imaginario feminista-marxista-indigenista del equilibrio y la autonomía. Quizá el meollo de ese planteamiento de Colebrook –que se da a través de un debate teórico-literario con formaciones discursivas que, en ante el horizonte impensable de la extinción de la vida, miran con esperanza hacia los indigenismos y feminismos indigenistas latinoamericanos –estribe en la pregunta, planteada no al Hombre en abstracto sino a todas las formaciones discursivas que intentan salvarlo a través de la afirmación de la Mujer (y en particular de la mujer indígena): ¿Es tan fácil la redención? Si deseamos destruir al “Hombre” para salvar “la vida”, ¿quién es el fundamento de dicha aniquilación? ¿No es, en el fondo, la vida del Hombre la que se quiere salvar? En tal caso, ¿no sería más “feminista” pensar la vida a través de la extinción, o bien el sexo *después de la vida* o la diferencia sexual?

En sus ensayos sobre la extinción, Colebrook evalúa un conjunto de nuevos vitalismos de variada denominación –post-humanismos, animismos, animalismos, nuevos materialismos, nuevos realismos –que en el panorama teórico anglosajón emergieron en el siglo XXI para replantear el lugar del pensamiento (lo Humano) ante la devastación medioambiental planetaria. Muchos de esos vitalismos, observa Colebrook, sin reconocerlo elaboran planteamientos ecofeministas que no sólo les anteceden por varias décadas, sino que de hecho estructuran la genealogía del feminismo como tal, es decir, como cuestionamiento radical del Hombre como tal (es decir: del pensamiento definido en términos masculinos). Desde sus inicios liberales en los siglos XVIII y XIX, el feminismo afirmó que el hombre sólo podría encontrar su auténtica humanidad a través del reconocimiento de la mujer, poniendo en marcha un cuestionamiento de la categoría de lo humano que implicó a su vez un cuestionamiento del dominio de lo humano como tal: “...o la humanidad se redefine para incluir a las mujeres, o el cuestionamiento de las mujeres a los derechos del hombre conduciría a una destrucción total de cualquier derecho asumido” (Colebrook, 2014: 9). Claramente, el cuestionamiento de las mujeres ha atacado todo derecho asumido como dominación, incluyendo la dominación del medio ambiente. Lejos de ser una novedad, el ecofeminismo de la segunda mitad del siglo XX constató que

las mujeres han luchado siempre en nombre de la justicia y el equilibrio, y no sólo a favor de sus intereses particulares como mujeres. Todo feminismo es ya un ecofeminismo, dice Colebrook, pues el verdadero potencial del feminismo ha sido siempre el de cuestionar el dominio de la vida en general. Pero en este punto empieza su propio "éxodo" de los ecofeminismos en tanto filosofías de vida que, como en el caso de "lo parejo" y de las cosmovisiones indígenas de los feminismos descoloniales, figuran en la democracia con términos administrativos, como el cuidado que supone el equilibrio. ¿Quién es ese sujeto que ahora reclama el equilibrio? Esta es la pregunta que dirige el feminismo de la extinción.

En los neo-vitalismos con los que Colebrook debate en sus ensayos, el Hombre es el sujeto cartesiano, calculador y disociado de su "medio ambiente", mientras que en los feminismos descoloniales, el lugar lo ocupa la Modernidad Capitalista. A la manera de las reivindicaciones feministas descoloniales, los neo-vitalismos anglosajones afirman una conexión original del Hombre con el mundo que es por supuesto siempre "nuestro" bajo el signo de la figura circular y tética de la mujer. Aunque persistente la idea de que los feminismos indigenistas están desprovistos de dualismos, en oposición tajante a la epistemología occidental, el carácter reactivo del argumento ya es sintomático de su dependencia respecto de eso mismo que se pretende aniquilar. "La vida", nos recuerda Colebrook, ha sido imaginada a través de la diferencia sexual, es decir, a través de un imaginario masculino en el que la vida siempre aspira a salir de sí misma negando cualquier ente determinado o actual. Esto es, la vida puede ser devastada pero por eso mismo también puede ser reafirmada de tal manera que el Hombre pueda superar su aislamiento subjetivo y volver a sentirse "uno" con el mundo. Es decir, el Hombre se ha dado siempre a la tarea de devenir-mujer para alcanzar una autonomía profunda en la que se reconoce a sí mismo en un mundo entregado a su propia vida. ¿Podría ser que, a través de neo-vitalismos y ecofeminismos indigenistas, sea el Hombre quien está acabando consigo mismo para así salvarse a pesar de todo?

En un ensayo reciente, Gareth Williams afirma que el comunitarismo, los comunes, el neo-comunismo, el pensamiento decolonial y las teorías de la multitud son todas expresiones de una voluntad de poder subjetivista (en nombre de "el Hombre"); todas abocadas a una política de corte ontológico que nutren la narración de la metafísica. A su vez, la extinción feminista de Colebrook permite poner en otra perspectiva; a saber, la del Fin del Hombre, cuestión que el feminismo latinoamericano ha rechazado en función de sus reproducciones ontoteológicas. Sin embargo, para el feminismo de la extinción: "el Hombre vive a través de la crítica feminista, continuamente bebiendo la sangre de los

muertos para resucitar su racionalidad y recuperar la vida más allá de sus propios límites” (Colebrook, 2014: 15). Evidentemente, el ímpetu salvífico, ya sea postulado en conexión la “buena vida” o el “buen vivir, solo puede aparecer como la traza de un nihilismo reactivo. Otra vez, escribe Colebrook:

Es la continuación del ‘hombre’ en tanto ser que cree que finalmente puede ser distinto y que se transforma al punto de no hacer más una diferencia en el planeta. Y si la mujer – bajo la forma del ecofeminismo – afirma que ella y sólo ella puede ofrecer una relación propia, conectada, natural, sintonizada con la tierra, con ella habremos escogido una diferencia sexual generizada a expensas de la pregunta por la emergencia de esa diferencia en una historia ecológicamente integrada con la violencia y la devastación. (Colebrook, 2017: 19).

Un feminismo verdaderamente radical, dice Colebrook, tendría que crear, de modos múltiples, un pensamiento de la vida más allá del Hombre. En ese pensamiento no habrá Mujer que tenga que permanecer cerca de la tierra, de la vida o del cosmos, puesto que la Mujer ya no necesitaría proveer al Hombre con la alteridad que siempre ha instrumentalizado para su propia redención. Pero el Hombre, según Colebrook, siempre traza su escape a través de los otros. La respuesta de un infrafeminismo ante ese escape debe ser la de una contaminación del imaginario ecofeminista que domina la era del Fin del Hombre: trucos, bromas y juegos con la inexistencia más allá de la reproducción de la vida. Colebrook encuentra en la escritura de autoras como Margaret Atwood y Virginia Woolf, formas críticas de los dispositivos que han definido a la Mujer ante el Hombre y que darían lugar a futuros en los que la reproducción de la vida ya no posee un lugar de privilegio. Llevado a escala humana, lo que hemos propuesto como *infrafeminismo*, orientaría sus esfuerzos hacia un *afuera* de la totalidad de la producción de la vida desde un doble éxodo tanto del comunitarismo subjetivo ontoteológico, como de la hostilidad contracomunitaria que yace en la apuesta de la infrapolítica.

Notas

¹Este artículo se elaboró durante una estancia académica en el Centro de Culturas Postdigitales de la Universidad de Coventry, Reino Unido, con financiamiento de la Dirección de Investigación de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y Tijuana.

²Dedico este primer texto sobre feminismo e infrapolítica a quienes con su hospitalidad crítica, a través de muy diversos registros y sabiéndolo o no, me han empujado a pensar estos temas entre muchos otros: Joanna Zylinska, Marta Lamas, Jessica Bekerman, Gary Hall, Benjamín Mayer, Alberto Moreiras, Juan Pablo Anaya, Etelvina Bernal y Ángel Álvarez.

³Subscribo la definición de infrapolítica que ha elaborado Maddalena Cerrato: "La práctica infrapolítica es un gesto de salida, de éxodo de toda instancia de subjetivación como instancia de subyugación. Es el gesto, siempre contingente, no programado, ni garantizado por ninguna ley, que implica la elección de una opción anti-identitaria, una opción que quede más allá de las determinaciones impuestas por una particular subjetivación política: es un gesto que expone la otredad que nos habita en cuanto condición hiperbólica de una democracia-por-venir." (Cerrato, 2016: p.21)

⁴Sobre diversas posiciones en torno a la noción de infrapolítica, ver los números especiales publicados "Infrapolítica y Poshegemonía" (2015) en la revista *Debats*; "After the Ruin of Thinking: From Localism to Infrapolitics" (2015) en *Transmodernity*, y "Infrapolítica" (2016) en *Papel Máquina*. También consultar las discusiones que aparecen en la plataforma www.infrapolitica.com.

⁵Sobre la crítica a la militancia subjetivista desde infrapolítica, ver Moreiras (2004).

⁶En la segunda década del siglo XXI, el *debate feminista* dejó de ser una revista independiente de política y cultura con el afán de informar teóricamente las luchas de los feminismos mexicanos para convertirse en un *journal* de investigación académica alojado y gestionado por el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la UNAM. Su actual directora es Hortensia Moreno.

⁷Estos temas, por cierto, han dado lugar a inquietantes convergencias entre algunos feminismos y el conservadurismo de derecha, tal y como analiza Lamas en su trabajo más reciente (2018) sobre los discursos hegemónicos del acoso sexual a partir de la tesis de Bolívar Echeverría sobre la americanización de la modernidad.

⁸Nos encontramos aquí con el primer sentido de la palabra "infrapolítica", un análisis de cuyo interesante papel en el feminismo latinoamericano rebasa lo que me propongo hacer en este ensayo. Debo y agradezco la primera observación a Benjamín Mayer Foulkes.

⁹Resultan de enorme interés, en este sentido, las investigaciones antropológicas y sociológicas críticas y asociadas al feminismo descolonial, como ilustran destacadamente las contribuciones de Mariana Mora, Gisela Espinosa y Aída Hernández Castillo (2014).

Bibliografía

Álvarez, S. & Costa, C. (2018). "Turning to Feminisms" en Poblete, Juan. *New Approaches to Latin American Studies. Culture and Power*. Londres: Routledge, p. 161-178.

Álvarez Yágüez, J. (2017). "Infrapolítica" en Moreiras, A. & Villacañas, J. L., *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Berlant, L. & Edelman, L. (2014). *Sex, or the Unbearable*. Durham y Londres: Duke University Press.

Birmingham, P. (1997). "Toward an Ethic of Desire" en Holland, Nancy J. *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, Pennsylvania State University Press, p. 125-146.

Brown, W. (1988). *Manhood and Politics. A Feminist Reading in Political Theory*. New York: Rowman & Littlefield.

Cerrato, M. (2016). "Alberto Moreiras: Desde la aporía auto/hetero-gráfica hacia posthegemonía e infrapolítica" en *Papel Máquina Revista de cultura*, Año 8 número, p.11-25.

Copjec, J. (2016). "No: Foucault" en Kolozova, Katerina y Eileen A. Joy. *After the Speculative Turn: Realism, Philosophy, and Feminism*. Earth, Milky Way: Punctum Books, p. 71-93.

Colebrook, C. (2017). "We have always been post-Anthropocene" en Grusin, R., *Anthropocene Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____(2014). *Sex After Life. Essays on Extinction*, Vol. 2. Ann Arbor: Open Humanities Press y University of Michigan Library.

_____(2010). "Is Sexual Difference a Problem?" en Buchanan, I. y Claire C., *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, p.110-127.

Espinosa Damián, G. (2014). "Mujeres indígenas y derechos reproductivos" en Millán, M., *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales, p. 247-275.

Garat Pey, F.A. (2017). "Diferencia sexual" en Moreiras, A. & Villacañas, J.L., *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Garrigós González, C. (2017). "Feminismos" en Moreiras, Alberto y José Luis Villacañas. *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Gutiérrez Aguilar, R. (2014). "Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno y el significado de sus políticas" en Millán, Marga. *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales, p. 87-98.

Hernández Castillo, A. (2014). "Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo" en Millán, Marga. *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales, p. 183-211.

Irigaray, L. (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.

Lamas, M. (2018). "*debate feminista: ¿una revista de izquierda?*" en *Las izquierdas mexicanas hoy*, compilado por Jorge Cadena Roa Miguel Armando López Leyva,

(en prensa). Manuscrito.

Lamas, M. (2018). "Neoliberalismo y puritanismo. El caso del discurso hegemónico sobre el acoso sexual". Ponencia presentada en el Seminario de Ética Aplicada del Posgrado en Filosofía de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 8 de mayo de 2018.

Marcos, S. (2014). "Feminismos en camino descolonial" en Millán, M. (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales, p.15-34.

McNay, L. (2014). *The Misguided Search for the Political*. Cambridge: Polity Press.

Mendoza, B. (2016). "Coloniality of Gender and Power. From Postcoloniality to Decoloniality" en *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Nueva York: Oxford University Press.

Millán, M. (2014). "Alcances político-ontológicos de los feminismos indígenas" en Millán, M. (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales, p.119-144.

Mora, M. (2014). "Repensando la política y la descolonización en minúscula: reflexiones sobre la praxis feminista desde el zapatismo" en Millán, M. (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales, p. 155-182.

Moreiras, A. (2016). "Infrapolítica - el proyecto" en *Papel Máquina Revista de cultura*, Año 8, número 10, p.53-64.

_____(2004). "La pie de lobo: militancias ontoteológicas". *Res Publica*, N.13-14, p.309-331.

Richard, N. (2011). “La crítica feminista como modelo de crítica cultural”, en Hopemhayn, M. & Sojo, A., *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas. América Latina desde una perspectiva global*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, p. 271-282.

Williams, G. (2018). “The Subalternist Turn” en Poblete, J., *New Approaches to Latin American Studies. Culture and Power*. Londres: Routledge, p. 80-94.

Zylinska, J. (2018). *The End of Man. A Feminist Counterapocalypse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.