

Imagen, cuerpo, política: una conversación con Alejandra Castillo

Image, body, politics: a conversation with Alejandra Castillo

TANIA VALDOVINOS REYES  0009-0008-9808-1289

Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México.

ALEJANDRA CASTILLO  0000-0001-5954-1897

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile.

Cuando los editores de este monográfico convocaron a pensar en las remediaciones de las imágenes, me interesó particularmente la provocación de interrogar las imágenes más allá de las tecnomiradas masculinas. Este término –que puede rastrearse desde el trabajo "Visual Pleasure and Narrative Cinema" de la teórica Laura Mulvey (1975), quien lo elabora a su vez a partir de la influyente serie *Ways of Seeing* (1972) de John Berger y Mike Dibb– sugiere que en la Historia del arte se ha construido una manera de ver y entender la realidad desde la mirada masculina y del dominio social y técnico que ejerce sobre otros cuerpos y otras realidades. ¿De qué manera se hacen evidentes en nuestro entorno social y político esas miradas masculinas y cómo las hemos construido? ¿Qué implicaría entender la imagen más allá de las tecnomiradas masculinas? ¿Qué otros elementos sociales, además de la imagen, han permitido y reproducido esa mirada?

Entrevista

Interview

Correspondencia/

Correspondence

Tania Valdovinos

tania.valdovinosre-

yes@gmail.com

Financiación/Fundings

Sin financiación

Received: 02.11.2024

Accepted: 04.11.2024

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO / HOW TO CITE THIS PAPER

Valdovinos Reyes, T., & Castillo, A. (2024). Imagen, cuerpo, política: una conversación con Alejandra Castillo.

Umática. Revista sobre Creación y Análisis de la Imagen, 7.

<https://doi.org/10.24310/Umatica.2023.v6i7.20787>

Umática. 2024; 7. <https://doi.org/10.24310/Umatica.2024.v6i7.20787>

La historia de la filosofía, del conocimiento y de los imaginarios en Occidente son eminentemente patriarcales. Muchas pensadoras feministas contemporáneas se han encargado de cuestionar el pretendido sujeto universal (masculino) de la disciplina filosófica y los imperativos que proclama.¹ Una de las filósofas contemporáneas que se ha dedicado a cuestionar el imaginario androcéntrico como el sistema de representación dominante es la chilena Alejandra Castillo. Profesora titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación en Santiago de Chile y directora de la revista *Papel Máquina*, Castillo cuenta con una variedad de publicaciones que ahondan en debates sobre la práctica filosófica feminista, pasando por interrogar el canon de la filosofía hasta el papel de las imágenes en un entramado entre la política y los cuerpos. Algunos de sus libros más recientes son *Imagen Stasis* (2024); *Archivo alterado* (2023); *Tiempo de feminismo. Cuerpos, imágenes y revuelta* (2022); *Adicta Imagen* (2020); *Matrix. El género de la filosofía* (2019); *Crónicas feministas en tiempos neoliberales* (2019); *Simone de Beauvoir. Filósofa, anti-filósofa* (2017) y *Ars disiecta. Figuras para una corpo-política* (2014).

El interés por dialogar con Castillo parte de las siguientes inquietudes: ¿Qué nos puede decir la pregunta por la práctica de la filosofía sobre el uso y construcción de las imágenes? ¿De qué manera la producción social de imágenes podría poner en crisis la propia práctica filosófica? Me parece que ahondar en el trabajo de Castillo es una oportunidad para tejer esos puentes entre la forma en la que la filosofía ha construido un modo de ver y la producción y circulación de imágenes ligadas a una matriz de pensamiento masculinista. Me ha interesado particularmente la manera en que Castillo piensa las imágenes a partir de interrogar un orden androcéntrico de la filosofía o, dicho de otro modo, de cómo la manera en que se construye la mirada está estrechamente relacionada con cómo definimos las categorías del mundo desde un orden androcéntrico propiciado, entre otros elementos sociales, por la práctica filosófica que prioriza la razón sobre el cuerpo y la materia, excluyendo otros cuerpos y experiencias disidentes.

Cuando me proponía buscar la forma de presentarte en esta entrevista, Alejandra, las palabras “filósofa feminista” son las que inevitablemente salían a flote. Me gustaría

1. Los cuestionamientos feministas se han encargado de evidenciar este problema desde inicios del siglo XX: desde el feminismo occidental con *Una habitación propia* (1929) de Virginia Woolf, *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir o *El espéculo de la otra mujer* (1974) de Luce Irigaray; así como las feministas latinoamericanas que critican los lugares hegemónicos de enunciación, como *Ser política en Chile: las feministas y los partidos* (1982) de Julieta Kirkwood o *Esta puente, mi espalda* (1988) editado por Cherrie Moraga y Ana Castillo; hasta los feminismos que cuestionan el lugar del racismo en las relaciones de opresión inscritas en ese llamado sujeto universal blanco, como *¿Acaso no soy una mujer?* (1981) de bell hooks o *¿Puede hablar el subalterno?* (1988) de Gayatri Spivak, por mencionar sólo algunos casos. La crítica a la pretensión de universalidad hacia la teoría y la filosofía occidental ya cuenta, pues, con una larga tradición.

empezar por ahí. En *Matrix. El género de la filosofía* (2019) haces una crítica muy bien trazada sobre el régimen androcéntrico del pensamiento filosófico marcado ya por una larga tradición de pensadores que ponen al centro un cuerpo particular: el masculino. Tú planteas al respecto, en una entrevista para *Klastos* (Hernández Reyes y Méndez Cota, 2020), que el conflicto que identificas con Simone de Beauvoir era precisamente la pregunta de si se puede ser filósofa y feminista al mismo tiempo. Me podrías decir, a modo de presentación e introducción, ¿qué implicaciones tendría para ti llamarte filósofa feminista en el contexto actual?

Es sabido que Hannah Arendt no acepta para sí el nombre de filósofa, prefiere llamarse teórica política o pensadora política. Este rechazo no va en la dirección que propone Carla Lonzi, por ejemplo, invitándonos a escupir sobre Hegel. Menos aún, en la posición de Simone de Beauvoir, que se define a sí misma sólo como escritora. Distinta a estas posiciones, Arendt evita nombrarse filósofa debido a que la filosofía plantea un tipo de interrogación desconectada de las preocupaciones humanas. Esa desconexión no es percibida por Arendt en términos despectivos, sino como indicativa de una diferencia, una distancia con su propia escritura anudada siempre a una pregunta de presente y situada. Podríamos pensar que el gesto de Arendt de rechazar o distanciarse de las identificaciones que el nombre de la filosofía moviliza pone en evidencia la materialidad y el cuerpo del presente y, por ello, incluso podría reconocerse en ese

rechazo o distanciamiento la seña de un gesto filosófico feminista. Y, sin embargo, no lo es.

En este punto cabe retornar a la distinción arendtiana entre buenas y malas revoluciones, las primeras nacidas de ideas políticas, las segundas producto de la necesidad, del hambre. Cabe, de igual modo, retomar el modo en que en *La condición humana* se reelabora la distinción entre esfera pública y privada: sólo la primera es lugar de trabajo, visibilidad y política. Sin duda, Arendt se posiciona desde una pregunta del presente, en un contexto político y social, sin embargo, no altera las coordenadas y jerarquías que constituyen el cuerpo de la filosofía: idea/cuerpo, interior/exterior, verdad/artificio, masculino/femenino. En esas coordenadas se reproduce el androcentrismo, he ahí su cuerpo. Entonces, si bien Arendt se distancia de la filosofía en cuanto a la pregunta que la constituye, no lo hace en cuanto a su cuerpo.

Por ello, para mí ser filósofa feminista no implica sólo una política remedial de género que evidencie la ausencia de mujeres en el canon filosófico. Implica, fundamentalmente, alterar el cuerpo de la filosofía. La filosofía feminista enlaza al menos cuatro operaciones críticas y políticas. Primero, evidenciar el cuerpo que la filosofía niega, pero reproduce en cada lectura, en cada nombre que organiza su canon. Segundo, hacer visibles las metáforas de la diferencia sexual que de manera inadvertida –pero insistente– son parte de la escritura de la filosofía. Tercero, leer de otro modo, esto es, aprender a leer el cuerpo que narra cada texto filosófico. Cuarto, intervenir o (des)leer el cuerpo de la filosofía. El gesto

filosófico feminista es protesta contra las exclusiones, borraduras y estereotipos, es regreso polémico al archivo de la filosofía para hacer visibles aquellos registros olvidados y omitidos por la disciplina, y es imaginación que hace posible la narración de otras experiencias y afectos dando lugar a otro cuerpo para la filosofía.

Tomando en cuenta que para ti el gesto filosófico feminista radica en esa protesta contra las exclusiones, ¿cómo entiendes, entonces, tu propia relación con la filosofía?

La filosofía tiene sentido para mí sólo interrumpiendo su canon, poniendo en cuestión sus supuestos y alterando su cuerpo. A veces se suele afirmar que la filosofía organiza su pregunta buscando establecer juicios verdaderos y trascendentales, he ahí su potencia crítica. Ese ejercicio crítico, sin embargo, debe suspender la situación o contexto que le constituye. Esta suspensión es el olvido y negación del cuerpo. Esto no quiere decir que la filosofía no tenga un cuerpo. Lo tiene, sin duda, y se reproduce de manera inadvertida en la reproducción de su canon. Otras veces, se afirma que la filosofía es siempre materialidad y pensamiento encarnado, entonces, no cabría preguntarse por el cuerpo de la filosofía porque la filosofía no sería otra cosa que cuerpo encarnado. Lo que ambas posiciones no evidencian es que el cuerpo de la filosofía es el androcentrismo, o, dicho de otro modo, lo que no se evidencia es la diferencia sexual, las metáforas que la narran y figuran.

¿Podrías explicar, brevemente, qué entiendes por androcentrismo?

El androcentrismo no es un orden de dominio

que sólo es reproducido por la filosofía. El androcentrismo es el conjunto de categorías que organizan las ideas de propiedad e identidad. De tal modo, su cuestionamiento y alteración debe implicar a una gran cantidad de luchas en una multiplicidad de zonas sin privilegiar unas y devaluar otras. Las intervenciones y cuestionamientos al androcentrismo deben plantearse desde lo particular, desde políticas situadas.

En *Ars Disyecta* (2014) perfilas la *corpo política* como una política cifrada en el cuerpo, en tanto es un modo de hacer frente a este régimen androcéntrico que excluye en principio a la materialidad del cuerpo y la diversidad y relatos que conllevan. Haces énfasis en que éste puede ser un espacio que propicie una política enlazada a una práctica, en particular las prácticas artísticas del feminismo, sobre las cuales sostienes que buscan una mutación de lo femenino/masculino. ¿De qué manera podríamos encontrar en el cuerpo algo concreto y situado, la alteración de un orden dominante, sin caer en algún esencialismo que reproduzca a su vez el orden dominante de la identidad?

Toda política es una *corpo política*. Por esta afirmación no quiero decir solamente la relación entre una forma de gobierno y la población que se rige por ella. Tampoco me gustaría circunscribir la definición de *corpo política* a una política específica orientada a los cuerpos de los sujetos. Más amplia que las definiciones anteriores, una *corpo política* es el propio cuerpo de la política en una época determinada. No es el lugar aquí para desarrollarlo, pero es importante advertirlo, la política

la entiendo como un complejo entramado de artefactos literarios, visuales y tecnológicos, un régimen escópico y, sobre todo, un orden de filiación.

Por tanto, por política no se debiese entender sólo un conjunto de normas e instituciones que permiten la administración de un Estado o la interrupción de la regularidad de su gobernanza por la demanda de un grupo que por violencia o exclusión exige justicia. Es por tal definición que la política es un diseño que no deja de exponer un cuerpo en las diferencias que establece, los lugares que permite o prohíbe, los roles y trabajos que asigna, los tiempos que determina y las jerarquías que visibiliza. Si la política es una *corpo política* lo es porque ésta presupone un orden de filiación sobre el que se organiza un sistema de género. La *corpo política* moderna es heteronormada y reproductiva.

Las repúblicas masculinas que se instituyen en el siglo XIX en América Latina, por tomar un caso, no son masculinas sólo por el hecho de que su dirección mayoritariamente esté en las manos de los hombres, esa es su expresión visible. Las repúblicas masculinas obedecen a una *corpo política* cuya filiación presupone la diferencia sexual natural. Asumiendo este presupuesto se describe el mundo escindido entre lo natural-privado y lo artificial-público. No habría que olvidar que la definición de persona está unida al artificio, a la máscara. Esta primera distinción establece dos lugares y roles, las mujeres en el espacio de lo natural-privado y los hombres en lo artificial-público.

La *corpo política* se reproduce en artefactos visuales, es ocularcéntrica.² De tal modo, alterar la corporalidad que describe la política moderna reproductiva implica necesariamente una política desde las imágenes. Las prácticas artísticas feministas que disienten de la marca de la diferencia sexual natural visibilizan el orden corporal que la política describe –son anti ocularcéntricas– e imaginan otros modos de narrar el cuerpo –son utópicas.

En una conferencia (Castillo, 2022) sostienes que la *corpo política* deviene en imágenes desertoras para este régimen ocularcéntrico. Igualmente, en *Adicta imagen* (2020) señalias que "la imagen está en el centro de la economía política, no es posible no contar con ella. La imagen activa y anestesia, seduce y altera como una droga" (p. 11). En esta doble condición, ¿cómo podríamos entender entonces que la *corpo política* devenga en imágenes? ¿Cuál sería esa condición de imágenes desertoras en esta ambigüedad constituyente de la imagen?

La política es siempre una *corpo política*, aun cuando la percibamos lejana de la experiencia y vivencias que marcan la vida personal. Este suplemento "corpo" que antecede a la palabra "política" no busca sólo advertir el momento en que ésta se encuentra con la carne. La encarnación presupone un cuerpo en anterioridad. La definición que pretendo presentar no presupone la naturalidad del cuerpo ni su anterioridad. Una *corpo política* tampoco es sólo el conjunto

2. Un análisis más detallado sobre el orden de la mirada y la luz como metáfora fundacional del pensamiento occidental se encuentra en Castillo (2020).

de narraciones que describen –y por supuesto hacen ver– un cuerpo y las limitaciones que le impone.

Una *corpo política* es un diseño de lo común: hace ver distinciones, lugares, tiempos, funciones, quiénes participan y quiénes son excluidos. Un diseño es una imagen que antecede, es una figuración previa. Es desde ese momento que la *corpo política* está enlazada con las imágenes. El diseño es el conjunto de artefactos visuales, tecnológicos y farmacológicos³ que hacen posible una época. El diseño es escópico. Pero habría que advertir que no se puede imaginar todo en todo tiempo, el diseño tiene una limitación primera: está determinado por un orden de filiación. Es a partir de ese orden de filiación que se establece lo posible y lo imposible para un diseño de lo político.

He ahí la *corpo política*. Pensemos, por ejemplo, en el diseño político moderno mediante la figuración que le da Hobbes en *De Cive*. Sabemos que la política moderna se dice en la autodeterminación, la igualdad y la libertad. Sabemos también que, a pesar del universalismo de la declaración de la igualdad y la libertad, la visibilidad y los derechos es diferenciada y excluyente. En *De Cive*, Hobbes reconoce que la generación, el hecho de ser capaces de procrear de los hombres, no les da autoridad y dominio sobre hijos e hijas. En ese reconocimiento también advierte la filiación, la reproducción. Esa autoridad y dominio le corresponde de modo natural a las mujeres, a las madres, afirma Hobbes. Sin embargo, la

modernidad política es masculina, el dominio político-económico es de los hombres y la autoridad familiar es parental. La ley de la madre queda subordinada a la del padre. ¿Por qué? Debido al artificio del contrato matrimonial que constituye el reino familiar y su dominio paterno. Sobre esta definición de filiación se organiza el cuerpo de la política moderna: individuo, propiedad y Estado.

Entonces, ¿en la manera de organizar el cuerpo de la política es que ésta puede devendir en imágenes?

La *corpo política* actual más dice de las alteraciones de la narración del cuerpo a partir del descubrimiento de la cadena de ADN, de la reproducción artificial, de los fármacos para la anticoncepción y la telemática que del orden reproductivo natural que preocupaba a Hobbes. ADN, reproducción artificial, fármacos e imágenes-pantalla son parte del diseño actual y, por lo tanto, organizan un nuevo orden de dominio, visibilidades, diferencias y exclusiones. Las imágenes, la vida que constituyen y la subjetividad que recrean, son el índice más notorio del diseño político vigente. Quizás por esa notoriedad, las resistencias al orden de dominio deberían poner atención en ellas.

No es posible pensar la cotidianidad hoy sin las imágenes. Las imágenes y las plataformas digitales han hecho del planeta un objeto cercano, familiar, a la mano a cada toque de pantalla transformando lo público, lo privado, lo íntimo y lo expuesto. Las imágenes son la condición

3. El término farmacológico hace referencia al *fármaco*, concepto ampliamente discutido por el filósofo Jacques Derrida en torno a la deconstrucción. Para ahondar en el tema del *fármaco* véase su ensayo "La farmacia de Platón" en *La diseminación* (1997).

necesaria de la ficción en la esfera pública global. Esta esfera delata un cambio del cuerpo de la política, pone en evidencia la transformación de la filiación. Hay imágenes que reproducen el orden hegemónico, hay otras que desvían e interrumpen. Ese desvío e interrupción lo pienso como imagen *stasis*. La voz *stasis* es disyunción, contraposición de lugares, tiempos, funciones y sujetos.

Tomando en cuenta que la condición de las imágenes en plataformas digitales es su aparición desenfrenada, una y otra vez, ¿cómo podrían estas imágenes, en su constante repetición, seguir siendo *stasis*, generando cortes e interrupción?

Habría quizás que detenerse en las imágenes. Las imágenes digitales, las plataformas y las redes sociales son parte crucial de un nuevo orden visual que, en su circulación, define de otro modo la soberanía del cuerpo de la política. Que las imágenes sean la pieza fundamental de la emergencia del nuevo cuerpo de la política no quiere decir que no sean materiales y que no reproduzcan un orden de dominio. Por el contrario, las imágenes mediadas en su circulación trastocan órdenes temporales, jerarquías de sucesión, lugares de proveniencia. Esta alteración de prácticas, estas dislocaciones que multiplican desvíos e interrupciones, producen formas de invención y descubrimiento de otras realidades vividas. Las imágenes hacen ver un cuerpo, constituyen un nuevo orden de dominio. ¿Cómo resistir a las imágenes? ¿Cómo alterar las imágenes? Pensar críticamente la imagen es poner en evidencia las coordenadas de dominio que reproduce y

desertar a la repetición que impone; es interrumpir la lógica de deseo que despliega.

La historiadora helenista Nicole Loraux indica que la definición primaria de *stasis* es oposición. *Stasis* es una oposición primaria al interior del cuerpo de la política; es la suspensión del pacto masculino, entendido como una comunidad de hermanos, esto es, una particular manera de describir el parentesco y la filiación. Habría que indicar que esta oposición no es la simple división de las partes, sino que implica, principalmente, tomar partido por una u otra. La forma de la *stasis* no es la de la neutralidad. Todavía habría que decir más: *stasis* es una oposición primaria al interior del cuerpo de la política, es la suspensión del pacto masculino. ¿Cómo se vuelve visible este pacto? ¿Cómo lo reproducen las imágenes en las plataformas? La imagen *stasis* es la interrupción del cuerpo de dominio, es resistencia y alteración. Pienso, por ejemplo, esa imagen *stasis* en la performance de Regina José Galindo Piedra (2013), en la película *Hijas del fuego* de Albertina Carri (2018) o en el proyecto de intervención *Yeguada latinoamericana* de Cheril Linett (2017). La *stasis* de la imagen visibiliza cuerpos y representaciones, pero a su vez pone en evidencia un dispositivo de género.

Con esto que mencionas, me pregunto también cómo operaría la imagen *stasis* en el ámbito de la tradición filosófica del pensamiento occidental. Si entendemos que la política es el diseño de lo común, y ese diseño es escópico en tanto consta de artefactos visuales para establecer una filiación, reconocemos que la tradición de la filosofía occidental

también ha abonado a esta construcción de la filiación y del régimen escópico.

No sólo se trata, como bien has dicho, de que exista ahora la misma cantidad de hombres y mujeres en la disciplina filosófica, sino que el impulso platónico de buscar una verdad de las cosas, de sospechar de las imágenes porque son copias, es masculino en tanto presupone un sujeto racional que desoculta una verdad trayéndola a la luz y estableciendo jerarquías de dominio. ¿Cómo podría esta relación de la filosofía con las imágenes servirnos para entender ese impulso detectivesco de encontrar la verdad de las cosas, de las imágenes, de los cuerpos, de los archivos y la letra? ¿De qué manera interrumpir el canon de la filosofía implicaría también una intervención en la noción de imagen? Y, más específicamente, ¿cómo podrían las prácticas artísticas feministas poner en marcha esta operación de intervención en ambos sentidos, de la imagen y del cuerpo de la filosofía?

La política y la filosofía hacen ver un cuerpo. La razón escópica privilegia la luz, la identidad y la pureza. En esas señas hacen coincidir política y filosofía, en ellas se organiza su *corpo política*. A partir de esas señas se establecen visibilidades y jerarquías, exclusiones y violencias. Una de las imágenes rectoras de la política moderna –que es una imagen narrada, en muchos sentidos, por la filosofía liberal– es aquella de las dos esferas, una pública y otra privada. Esta imagen no es sólo una imagen, es una descripción de una época; la organización de lugares abiertos (como los de la sociedad civil) y otros cerrados

(la familia); es la distinción crucial en la que se establece el modo de producción; y no sólo eso, también es la visibilización y preponderancia de la diferencia sexual como reproductiva estableciendo roles y funciones a cada sexo; la metáfora maestra del cuerpo en su exposición, su sustracción (variación de la distinción del adentro y afuera, interno y externo).

Creo que esta distinción de lo público y lo privado, de lo interno y lo externo ha mutado. Como señalaba, esta mutación obedece a la transformación del régimen escópico y a la transformación del dispositivo de género. Si es así, tanto la política como la filosofía están en desajuste con el cuerpo de lo común. Ese desajuste se puede aprehender, por ejemplo, en la desconexión entre los programas de izquierda y los deseos de cambio de amplios sectores de la izquierda no electoralista. ¿En qué coinciden? En una cotidianidad mediada por imágenes, es ahí donde se está reproduciendo libidinalmente el régimen de dominio, su razón escópica (esta no ha mutado en lo importante, se ha vuelto al mismo tiempo global y cotidiana, íntima).

¿Es necesario poner atención a las imágenes que la filosofía reproduce inadvertidamente? Sí, sin duda, sobre todo hoy en día que parece que evidenciamos (habitamos) el solapamiento y descalce de dos artefactos: la imagen que el canon letrado reproduce y las imágenes que las propias imágenes (digitales, de la inteligencia artificial) reproducen. Este solapamiento y descalce de los artefactos de la letra y la imagen no sólo afectan al cuerpo de la filosofía en particular, sino que está redefiniendo la *corpo política*

en general (distinciones, jerarquías, instituciones, políticas, saberes, afectos y prácticas) y, justo por eso, se está redefiniendo el orden de dominio, o bien en un atrincheramiento ultraconservador, o bien en un individualismo despiadado. En ambos casos, el androcentrismo queda intacto. El feminismo es una reacción, una defensa contra el nuevo orden de dominio, pero a su vez es también una posibilidad de imaginar otro cuerpo para la política.

**

La pregunta de la que partía esta conversación giraba en torno a las imágenes más allá de las tecnomiradas masculinas, y la perspectiva de Alejandra Castillo nos ha ofrecido un entendimiento de la política como un orden de filiación y diseño de lo común en el que las imágenes están siempre presentes. Así como la filosofía sostiene un ordenamiento del mundo a partir de categorías androcéntricas, la producción de imágenes enlazada a ese orden de pensamiento replica también esa condición masculinista, que regula los cuerpos en torno a un criterio político con jerarquías que separan mente y cuerpo, razón y sensibilidad, masculino y femenino, entre otras construcciones binarias. Ante esto, Castillo propone interrumpir ese flujo para imaginar otros cuerpos para la política, y destaca la potencia de las prácticas artísticas feministas como un lugar disidente para intervenir en ese orden y diseño. Nos toca ahora seguir pensando y cuestionando la diversidad y tensiones que pueden conllevar esas prácticas, así como seguir experimentando

con las imágenes que producen para desajustar el régimen androcéntrico de la mirada.

Referencias

- CASTILLO, A. (2014). *Ars Disjecta. Figuras para una corpo-política*. Palinodia.
- CASTILLO, A. (2019). *Matrix. El género de la filosofía*. Ediciones Macul.
- CASTILLO, A. (2020). *Adicta imagen*. La Cebra.
- CASTILLO, A. (2022). El cuerpo entre las imágenes y las redes. Conferencia impartida en el Doctorado en Comunicación, Universidad de la Frontera y Universidad Austral de Chile. <https://www.youtube.com/watch?v=2naOlxcohts>
- HERNÁNDEZ REYES, S. y MÉNDEZ COTA, G. (2020, 17 de septiembre). Contra-escritura feminista: imagen, letra, tecnología; entrevista con Alejandra Castillo. *Klastos. Investigación y crítica cultural*. <https://www.ladobe.com.mx/2020/09/contra-escritura-feminista-imagen-letra-tecnologia-entrevista-con-alejandra-castillo>