

las eventuales críticas de Marx a Hegel,<sup>3</sup> y mucho menos pretende sugerir una línea de continuidad, en términos de identidad, entre ambos autores. Por el contrario, ha de reconocerse que muchas de las críticas formuladas por Marx son sintomáticas de algunos de los problemas que padeció la filosofía moderna en general. Pero consideramos que el distanciamiento que existe entre ambos autores no puede ser comprendido en términos de plena negación o ruptura, tal como lo sugieren las lecturas tradicionales; sino que, de hecho, en Hegel se vislumbran grandes líneas de pensamiento que incidirán directa o indirectamente en las investigaciones realizadas en la obra de Marx. Aunque claramente una es la dialéctica de Hegel y otra es la dialéctica de Marx.

### Bibliografía

- Hegel, G, W, F. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 2005.
- Marx, K., y Engels, F. *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana, 2007.

DARÍO FERNANDO RODRÍGUEZ  
GONZÁLEZ

Estudiante de pregrado -  
Universidad Nacional de Colombia -  
Bogotá - Colombia  
*dafrodriguez@unal.edu.co*

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n159-52976>

**Boyer, Amalia.** “Cuerpos, imaginarios y potencias.” *Eidos* 22 (2015): 13-34.

En el momento que empecé la lectura del artículo de Amalia Boyer, tuve la seguridad de que el texto giraría en torno a la presunta discusión entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. Sin embargo, a medida que iba pasando las páginas comprendí que el asunto era mucho más rico y complejo. En efecto, como la autora promete en la introducción, se forma un entramado de conceptos relevantes para el feminismo y para la teoría política en general.

Amalia Boyer plantea que el feminismo está dividido en dos corrientes: la corriente de la igualdad y la de la diferencia. En ese momento pensé que si la razón de ser del artículo es aportar a la solución del conflicto entre estas dos vertientes del feminismo, no sería realmente relevante para las discusiones más importantes del feminismo en la actualidad, pues no creo que aquella sea una discusión vigente, y aun cuando lo fuera, no sería la responsable de una suerte de división del feminismo hoy en día. Decir que el feminismo se divide en esas dos grandes corrientes significa ocultar otras tendencias que se han desarrollado en los últimos tiempos, como el feminismo decolonial, el feminismo antirracista, el feminismo radical, el lesbofeminismo, el transfeminismo, etc. Corrientes que, por una parte, no están en disputa entre sí, y, por otra, no tienen dentro de sus preocupaciones principales el asunto de la igualdad y la diferencia; de hecho, en lugar de discutir sobre igualdad o diferencia, lo hacen sobre la autonomía y la

3 Las críticas que se formulan de manera explícita al pensamiento de Hegel se pueden ver en obras como *La sagrada familia* o los denominados *Manuscritos económico-filosóficos de París*.

libertad, la institucionalidad, la imbricación de opresiones, entre otros temas. Las críticas de las feministas racializadas, de las lesbianas, de las no burguesas ni occidentales, la visibilidad de la intersexualidad y la transexualidad han desplazado la discusión del feminismo de la igualdad y la diferencia, criticándolo como eurocéntrico, institucional y, en algunos casos, colonial.

No obstante, a pesar de que creo que tal discusión entre el feminismo de la igualdad y la diferencia no es vigente, como parece que la autora afirma –y, en el caso de que lo sea, no conforma hoy un gran abismo–, sí me parecen relevantes los planteamientos del artículo en cuanto a la noción de cuerpo, concebido en relación de inmanencia con la mente, el cuerpo político y la conexión con los imaginarios. Una de las tesis más importantes del texto de Boyer es la no neutralidad de los cuerpos políticos; esta tesis pone en cuestión la creencia de que el cuerpo político liberal es neutral, y que cualquier persona podría situarse en cualquier lugar. Imaginemos un cuerpo humano –recordemos que el cuerpo político se erige en analogía con el cuerpo humano– que sea neutral, es decir, que no tenga ningún género sexual, y que tampoco tenga ninguna especificidad, ¿lo hemos logrado? No, porque no podemos abstraer un cuerpo humano no sexuado; es probable que el lector haya imaginado un cuerpo con características masculinas o, para ser más precisos, un cuerpo con determinaciones de lo que en el imaginario concebimos como masculino. Cuando la teoría política intentó hacer una analogía del cuerpo político con el cuerpo humano, este problema de la representación se trasladó hacia lo

político. Así pues, el cuerpo político no es un cuerpo neutral, como se pretende afirmar, sino que es un cuerpo construido a partir de características masculinas, y los lugares que las personas ocupan en ese cuerpo están preestablecidos y corporizados. Esto quiere decir que la posición que una persona tiene en el cuerpo político está relacionada con su corporalidad; por esta razón no es indiferente que cuerpos de mujeres, de hombres y mujeres indígenas, negros, intersexuales –y todos los cuerpos no normativos– estén en posiciones desfavorables y, en la mayoría de casos, en posiciones opresivas, no solo en la estructura política estatal, sino en los imaginarios y en los discursos. Esta es una problemática muy importante que el artículo le plantea a la teoría política y al feminismo, porque, en la medida en que el *corpus* político tenga unas posiciones definidas, se perpetúan los lazos de opresión.

Lo anterior está ligado a los imaginarios, que, por supuesto, están socialmente construidos. Es aquí donde más relevancia tiene la filosofía de Spinoza, pues de su monismo se desprende que el cuerpo y la mente deben tener, en el fondo, una identidad. El cuerpo y la mente no se pueden concebir como entes separados e inconexos; por el contrario, “la razón, el deseo y el conocimiento están corporizados y dependen de un primer nivel de la complejidad de los afectos corporales” (Boyer 28). La organización política y social está ligada estrechamente a las pasiones y a la imaginación, y estas a los imaginarios (cf. Boyer 31). Aquí encontramos una conexión imaginarios-cuerpo-organización sociopolítica, reconociendo la *corporización* de los imaginarios y los efectos que esto tiene

sobre lo social. En este sentido, el feminismo ha de hacer una genealogía de los imaginarios sexuales, y trabajar con ellos y contra ellos para la reconstrucción del cuerpo político, y poder solucionar así la pregunta con la que Amalia Boyer cierra su artículo: ¿cómo traer a las mujeres plenamente al cuerpo civil? (cf. Boyer 33). Me surge la duda de si esa pregunta va dirigida a cómo las mujeres puedan tener una ciudadanía plena, y esto esté en relación con la cuestión estatal e institucional. Si es así, es probable que muchas corrientes de feminismos subalternos no quisieran solucionar tal pregunta, pues, como Amalia Boyer, encuentran en el *corpus* político posiciones prestablecidas que no buscan directamente reformar y en las cuales no quieren participar. De hecho, construyen identidades políticas que buscan la autonomía contra la estatalidad y la normatividad; estas perspectivas que superficialmente acabo de mencionar deben ser consideradas en las discusiones feministas, porque cuestionan, además, la necesidad misma de cuerpo político y de ciudadanía plena.

YOMARY CARRILLO TEQUIA

Estudiante de pregrado -  
Universidad Nacional de Colombia -  
Bogotá - Colombia  
ycarrillot@unal.edu.co

**Salem, Sara.** “Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad.” *Tábula Rasa* 21 (2014): 111-122.

#### **Animémonos y vayan: Sara Salem aconseja al feminismo islámico**

La propuesta principal del artículo “Feminismo Islámico, interseccionalidad y decolonialidad” es que los enfoques

interseccional y decolonial podrían ser de utilidad para el feminismo islámico. La secuencia argumental del texto respeta tres momentos que corresponden a la introducción y desarrollo de cada uno de estos núcleos teóricos, con el fin de generar enlaces para anudarlos en la conclusión. La claridad expositiva, el orden y la precisión del texto invitan a su lectura. En primer lugar, Salem repone de manera concisa la teoría de la interseccionalidad con un soporte bibliográfico sólido; a continuación, presenta destellos de lucidez al describir las tensiones entre los feminismos occidental e islámico en el contexto del islam reformista, revela los prejuicios que están en la base de estas “relaciones tormentosas” y da cuenta de la exégesis feminista del Corán, de los hádices y de la historia islámica; por último, no parece estar a la altura de su propio estándar cuando introduce el pensamiento decolonial. En lo que sigue, reconstruiré el trayecto de la autora para abrir un espacio de interrogación y crítica con respecto a su propuesta.

En su reconstrucción de la teoría de la interseccionalidad, Salem traza las coordenadas de su emergencia dibujando un mapa del feminismo que identifica las actrices involucradas, las tensiones y las líneas teóricas y políticas en disputa. Según la autora, las feministas negras, como representantes del “feminismo no dominante”, inauguran la discusión de las categorías del feminismo y la distribución de poder que conllevan; en otras palabras, ponen en cuestión el sujeto del feminismo (unificado en torno a una identidad) y su pretensión de representación universal de las mujeres. Salem rescata que esta lente promueve el abandono de la perspectiva monista del