

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 preestablecidas 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

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n159.52974>

**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

feminismo blanco y burgués, y su reemplazo por otra más compleja, capaz de problematizar las diferencias entre mujeres, incorporando múltiples vectores de opresión.

En un segundo momento, la autora proporciona una explicación causal de las tensiones entre el feminismo occidental y el feminismo islámico. Con gran rigor analítico disecciona los prejuicios del feminismo occidental que excluyen a las mujeres musulmanas del feminismo. Revela, entonces, que los presupuestos seculares del feminismo y sus tendencias orientalistas –ocultos bajo su declarada objetividad y neutralidad– son los factores de los que resulta el desconocimiento de la importancia de la religión en la vida de las mujeres, y la negación de toda agencia a las mujeres religiosas. Las mujeres musulmanas religiosas, como mujeres, como musulmanas y como religiosas, acusan distintas pertenencias identitarias intersectadas, que configuran diversos escenarios de desigualdad –incluso dentro del mismo feminismo–.

Salem describe una mirada feminista y reformista islámica que libra sus batallas en la arena religiosa, pone en cuestión la pretendida “inferioridad teológica” de las mujeres para interpretar los textos sagrados, y ofrece una hermenéutica alternativa con perspectiva de género. De acuerdo con Salem, esta empresa desafía tanto al Corán como al feminismo, y es aquí donde ella pone el acento para marcar el nexo entre el enfoque interseccional y el feminismo islámico. Si bien, como dice la autora, este vínculo es “evidente”, para respaldarlo con las herramientas del texto, ha ofrecido en la primera sección un amplio abanico de críticas dirigidas hacia el feminismo

tradicional provenientes de feministas negras, marxistas, lesbianas y poscoloniales, pero no así del feminismo islámico.

Las dificultades del feminismo islámico para ser reconocido como interlocutor válido por otros feminismos son muestra de las divergencias que atraviesan ejes tales como Oriente-Occidente o Norte-Sur –que definen una geopolítica del saber de matriz colonial–, ineludibles en el marco de esta propuesta, cuyo tercer pilar es el pensamiento decolonial. Este último núcleo teórico hace su aparición en el texto cuando la autora dirige su atención a los atributos que *debe* tener un feminismo islámico interseccional. Salem sostiene que una aproximación decolonial ayudaría al feminismo islámico para comprender el imperialismo y las experiencias de las mujeres en su contexto, y propiciaría la construcción de una “ontología más radical”, mediante la crítica a la ontología liberal individualista subyacente en el feminismo occidental.

El primer problema que encuentro es que Salem no proporciona un marco teórico ni un respaldo bibliográfico que soporte estas afirmaciones. En este sentido, podemos preguntarnos dónde está en su texto la genealogía periférica característica del pensamiento decolonial, o por qué la “ontología radical” que ella pretende no se presenta en catálogo de autores con los que dialoga explícitamente y, de hecho, vuelve a dejar afuera de la foto a quienes se supone que debería hacer visibles.

El segundo problema es que la autora tampoco pone en juego ningún tipo de desobediencia epistemológica en el plano de los recortes que elige: las voces de las feministas islámicas funcionan únicamente como una muestra de su cultura,

con lo cual sus aportes solo valen en el marco del Islam.

Se podría responder a estos dos señalamientos indicando que la autora no se compromete a sí misma con el pensamiento decolonial, sino que se lo encarga al feminismo islámico. En efecto, ese el tercer y mayor problema que encuentro en el texto, que el pensamiento decolonial que recomienda “paternalmente” al feminismo islámico no parece atravesar su propia propuesta. Por este motivo, el arsenal político, epistemológico y metodológico del giro decolonial, enlazado con el enfoque interseccional y el feminismo islámico, no se dirigen aquí contra el feminismo hegemónico, sino que se afirman en su misma matriz colonial.

BLAS RADI

Estudiante de grado -  
Universidad de Buenos Aires - Buenos  
Aires - Argentina  
[blasmradi@gmail.com](mailto:blasmradi@gmail.com)

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n159.52948>

**Landaeta Lardones, P., y Arias Krause, J. I.** “La interpretación política de la tragedia griega en Hegel.” *Co-herencia* 10.19 (2013): 113-133.

Quienes hemos pasado por la difícil tarea de leer a Hegel, sin duda, tras el agotador desafío mental al que nos someten sus escritos, hemos experimentado cómo el presente parece cobrar sentido a partir de la interpretación de la historia, cómo en esta historia parecen hilarse cada una de las manifestaciones humanas a través de un sentido comprensible, y cómo la sucesión de los eventos pasados

se muestra como necesaria, al evidenciar que cada suceso abre de manera simultánea el campo conceptual y material que permite la emergencia del siguiente suceso. Negación, oposición, reconocimiento, superación; nos armamos con el lenguaje interpretativo de Hegel para convencernos una y otra vez de que, tal como pensaban en la Grecia antigua, al movimiento propio del imperio temporal que constituye nuestra realidad le corresponde dinamizarse mediante el sentido que se expresa, que se desarrolla y que se elabora a través de nuestra cultura. Es a este ordenamiento hegeliano de la historia al que parecen contribuir los investigadores de la Universidad Católica de Valparaíso, Patricio Landaeta y Juan Ignacio Arias, quienes en su artículo “La interpretación política de la tragedia griega de Hegel” pretenden mostrar cómo es la forma en que el autor, al remontarse sobre la expresión cultural de la tragedia griega –con Esquilo y Sófocles como sus representantes–, logra superar la comprensión del Estado propia de los teóricos modernos. Los autores muestran en este escrito cómo es que Hegel aporta a una comprensión organicista del Estado, mediante el análisis de la *sociedad civil*, la cual permite a la sociedad moderna elaborar una unidad entre la economía política y la interioridad ética, así como entre lo público y lo privado, y entre Estado y familia; todo esto, dicen, lo logra Hegel gracias a su interpretación de la tragedia griega; veamos esto.

Para Hegel, la tragedia griega permite pensar la política en la modernidad, de manera que analiza su expresión cultural en el teatro trágico. En las *Euménides* de Esquilo, Hegel encuentra que existe una tensión irremediable entre una *ley*