

El cuerpo de la mujer oriental como geografía imaginaria

The Body of the Oriental Woman
as an Imagined Geography

Carolina Bracco

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Correo electrónico: cbracco@filo.uba.ar

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2492-0082>



Resumen:

El artículo desarrolla la concepción del cuerpo de la mujer oriental como geografía imaginaria a partir de la conceptualización de Edward Said que refiere a ella como el uso de técnicas de representación, maneras de otrificar a espacios y lugares a través del uso de imágenes, códigos y convenciones específicos que reflejan y habilitan relaciones de poder. Para ello, se presentan tres ejes relacionados con la percepción del cuerpo femenino; la apropiación y reapropiación del cuerpo de la mujer oriental, el cuerpo-límite entre el espacio público y privado y el cuerpo como territorio de disputa. A partir de ellos, se analiza las tensiones entre el patriarcado local y el colonialismo, así como los debates en torno a la visibilidad del cuerpo de las mujeres.

Palabras clave:

Cuerpo, velo, colonialismo, oriental, geografía

Abstract:

The article develops the conception of the body of the Oriental as an imagined geography from the conceptualization of Edward Said who refers to it as the use of representation techniques, ways of otrifying spaces and places through the use of images, codes and specific conventions that reflect and enable power relations. For this, three axes related to the perception of the female body are presented; the appropriation and reappropriation of the body of the Oriental woman, the body-limit between the public and private space and the body as a territory of dispute. From them, the tensions between the local patriarchy and colonialism are analyzed, as well as the debates around the visibility of the women's body.

Keywords:

Body, Veil, Colonialism, Oriental, Geography

Fecha de recepción del artículo: 27/02/2023

Fecha de aceptación del artículo: 20/04/2023

Para citación de este artículo: Bracco, Carolina. (2023). El cuerpo de la mujer oriental como geografía imaginaria. *Anacronismo e Irrupción* 13 (24), 42-57.

Introducción

Mucho tiempo antes de que los países de Medio Oriente y el Norte de África estuvieran divididos por las fronteras actuales, su geografía comenzó a delimitarse en la imaginación europea como un territorio amenazante y seductor bajo la denominación de “Oriente”. Esta categoría aglutinó a las diversas poblaciones locales y creó para ellas una identidad homogénea –una sinonimia entre oriental, árabe y musulmana– esencialista y ficticia, simbolizada con una idea peyorativa del islam y la condición de sus mujeres.

La fantasía y el deseo que despertaban las orientales atrajo la curiosidad europea, rápidamente convertida en ansias de posesión. La multiplicidad de relatos que se divulgaron a partir de las narraciones de los viajeros y la traducción en Europa de *Las mil y una noches* en el siglo XVIII difundieron una imagen cargada de exotismo y fantasía. Oriente se convirtió en una geografía velada, como una fotografía, en donde se superponían imágenes misteriosas e ininteligibles que despertaban la imaginación.

Las ansias de ver a las orientales ocultas tras los velos y las celosías estimularon toda clase de manifestaciones y prácticas destinadas a satisfacer el antojo colonial. Algunas abiertamente violentas como la institución de prácticas higienistas para disciplinar el cuerpo femenino siguiendo los parámetros europeos.¹ Otras que se presentaban como la salida del oscurantismo y la opresión femenina por las instituciones atribuidas exclusivamente al islam; la reclusión femenina, la segregación por sexos y el uso del velo.²

¹Por ejemplo, la creación de escuelas de *hakimas* (parteras) con formación en medicina moderna europea para erradicar las prácticas tradicionales llevadas adelante por las *dayas* en partos, abortos y enfermedades venéreas a comienzos del siglo XIX en Egipto (Fahmy, 1998)

²La investigación pionera de Leila Ahmed (1992) trabaja sobre la supuesta opresión impuesta únicamente a las mujeres en las sociedades musulmanas. En su análisis historiográfico sobre las mujeres y el género en el islam, la autora da cuenta de que estas tres costumbres ya estaban extendidas al momento del surgimiento del islam en el siglo VII y demuestra de qué manera esta religión se afilió explícitamente con las tradiciones preexistentes que ya se habían establecido en la región pensándose como una continuidad. La subordinación femenina, ya instalada, se reforzó con el crecimiento de las sociedades urbanas y la competencia militar, esto reforzó la dominación masculina y dio lugar a sociedades organizadas en clases o estratos siendo las más destacadas las élites militares.

Esta premura por descubrir –en el doble sentido de revelar y conquistar– a las orientales las diferenció de los otros pueblos colonizados donde las mujeres fueron animalizadas con el resto de la población como en el África Subsahariana o sometidas violentamente a violaciones que dieron lugar al mestizaje en el marco de limpiezas étnicas como en América Latina. La mujer oriental, como categoría, fue convertida en el límite entre lo tangible, inteligible, predecible y lo inasible, incomprensible e impredecible. La frontera entre Oriente y Occidente estaba marcada por el cuerpo de la mujer oriental; deseado y prohibido, indómito y desafiante.

Las poblaciones objeto de esta consideración reaccionaron de diferentes maneras a esta atribución, incluyendo el extrañamiento, la resistencia, la sumisión y la adaptación como respuestas ante la afrenta violenta y racista que se configuró en torno a la geografía que habitaban. Así, intelectuales, gobernantes, miembros de las élites y artistas plasmaron en debates, políticas, instituciones, hábitos y representaciones las tensiones internas que supuso esta imagen velada de sí mismos.

Con el inicio de la ocupación europea, iniciada en la región desde mediados del siglo XIX y completada tras la Primera Guerra Mundial, la visibilidad de la mujer se empezó a demandar y a percibir como la manifestación de una intención de dejar atrás el atraso en el que supuestamente se encontraban sumidas las poblaciones orientales. Una nueva conformación social se imponía como deseable y necesaria para cuadrar en los parámetros del nuevo orden mundial regido por el modo de producción capitalista, la modernidad y la configuración de los Estado-nación. Estos tres paradigmas hegemónicos, en su retroalimentación e interconexión, tuvieron como uno de sus ejes centrales la

En este contexto, la familia patriarcal fue diseñada para garantizar el control paternal sobre la herencia y a través de esta institución se estableció el control de la sexualidad femenina instalando la noción del honor familiar ligado a la sexualidad de las mujeres. Luego, en el siglo XX, estas costumbres fueron institucionalizadas, codificadas y garantizadas por los Estados-nación, en muchos casos basándose en los códigos europeos de la época.

composición de nuevas feminidades y masculinidades que fueron impuestas con violencia en las colonias.

Ya sea por imitación o instalación de las costumbres europeas, la impronta impulsó una mayor presencia femenina en lo que se comenzaba a denominar el espacio público como separado del espacio privado o doméstico. Dar un paseo, sentarse en una cafetería o asistir a al teatro son hábitos que se instalaron en ciudades como Beirut y Alejandría, y que introdujeron, a su vez, nuevas formas de consumo con la expansión de la industria de la moda y del espectáculo, ambas centradas en el cuerpo femenino. Un nuevo estilo de vida trajo para las mujeres nuevas formas de ver y de ser vistas, nuevas posibilidades, pero también nuevas formas de disciplinamiento, ya que la presencia y la adopción de costumbres extranjeras implicó una nueva percepción del cuerpo y de su control.

En las próximas páginas, voy a ocuparme de tres ejes relacionados con esta nueva percepción del cuerpo femenino poniendo el eje en los debates y tensiones internas que se dieron en las sociedades orientales. Dichos ejes no intentan dar una visión unívoca o acabada de estas cuestiones y debates aún en pugna en la percepción interna y externa que se tiene de las mujeres orientales-árabes-musulmanas. Más bien, mi intención es poner en discusión algunas representaciones y apropiaciones del cuerpo femenino en tanto “geografía imaginaria”. Tomo este concepto del estudio pionero de Edward Said (2008), donde la define como el uso de técnicas de representación, maneras de otrificar a espacios y lugares a través del uso de imágenes, códigos y convenciones específicos que reflejan y habilitan relaciones de poder.

Apropiación y reapropiación del cuerpo de la mujer oriental

En *Orientalismo* (2008) Edward Said analiza críticamente la construcción que Occidente hizo de Oriente. Si bien el libro se ocupa de literatura, la música, la ópera, lo hace para dar cuenta de cómo estas configuraciones culturales crean un sentido común que conforma la base para proyectos políticos, militares y

económicos. En otras palabras, a Said le interesa el plano de lo simbólico y sus efectos en los proyectos políticos y militares: las configuraciones de poder, el intercambio desigual y la distribución de una cierta conciencia geopolítica en textos sociológicos, históricos, estéticos. Le preocupa, no la correspondencia entre el orientalismo y Oriente, sino la coherencia interna del orientalismo y cómo esta tiene valor en tanto signo de poder de Occidente sobre Oriente. El orientalismo para este autor no tiene una sola definición ni es una sola entidad sino, más bien, una serie de elementos dependientes entre sí que dan cuenta de un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa, un estilo de pensamiento que se basa en la distinción entre Oriente y Occidente. Uno de los objetivos de su obra es revelar cómo la cultura europea adquirió fuerza e identidad al ensalzarse a sí misma en detrimento de Oriente –el Oriente creado por Europa– al que considera inferior y rechazable. Por eso, dice Said, la relación entre Oriente y Occidente es una relación de poder y de complicada dominación.

Para demostrar su tesis, utiliza un modelo que tiene en el centro al cuerpo de la mujer oriental: la relación entre Gustave Flaubert y la cortesana egipcia Kuchuk Hanem,

encuentro que debió de crear un modelo muy influyente sobre la mujer oriental; ella nunca hablaba de sí misma, nunca mostraba sus emociones, su condición presente o pasada. Él hablaba por ella y la representaba. Él era extranjero, relativamente rico y hombre, y esos eran unos factores históricos de dominación que le permitían, no solo poseer a Kuchuk Hanem físicamente, sino hablar por ella y decir a sus lectores en qué sentido ella era típicamente oriental (Said, 2008, p. 25).

La tesis de Said es que la situación de fuerza de Flaubert en relación con Kuchuk Hanem no era un hecho aislado, sino ejemplificador de un modelo de la relación de fuerzas entre Oriente y Occidente y el discurso acerca de Oriente que lo avalaba. Sin embargo, el autor no profundiza sobre esta cuestión y toma la

jerarquía de género como un subtema que no llega a desarrollar más allá de la relación dominador-dominado adoleciendo de ceguera de género.

Proponiendo una lectura feminista del libro, la socióloga Meyda Yeğenoğlu (1998) analiza la particular articulación de la diferencia sexual y cultural tal como se producen y significan en el discurso del orientalismo. Según la autora, una lectura más sexualizada revela que las representaciones de la diferencia sexual no pueden ser tratadas como un subcampo porque en ella radica una importancia fundamental para la formación de la posición del sujeto colonial. Al tomar en cuenta la cuestión de la diferencia sexual es cuando se evidencia el rol de la fantasía y el deseo como procesos inconscientes en la relación entre el colonizador y el colonizado.

Yeğenoğlu destaca la necesidad de deconstruir al “sujeto occidental”, despojarlo de su esencialismo y supuesta homogeneidad poniendo el foco más bien en la posicionalidad para dar cuenta del proceso por el cual el sujeto se vuelve occidental. Siguiendo este razonamiento, uno se “convierte” en occidental al transitar un proceso de occidentalización y al imaginarse a sí mismo en el marco de la fantasía de pertenecer a una cultura específica llamada “Occidente”. Esto le da cierto carácter ficticio, pero sin embargo no deja de ser real ya que produce efectos materiales sobre los cuerpos de los otros sujetos. Aquí juega un lugar fundamental otra vez la fantasía en la cual uno se imagina como occidental, inscribiéndose en determinada identidad caracterizada por su seguridad en sí misma, su autoridad y su valor.

Voy a exponer esta cuestión a partir de un ejemplo de la biografía de Said. En su artículo *Homenaje a una bailarina de danza del vientre* (1990) el autor ofrece una biografía parcial de la carrera de una bailarina oriental íntimamente ligada a su cuerpo. Entrelaza acontecimientos de la historia de Egipto y de la suya propia con diferentes momentos de la vida de la bailarina. Para redactar el texto, el autor viajó especialmente a El Cairo y se encontró con ella a través de una conocida en común. Siguiendo su propio razonamiento, que el Orientalismo

informa más sobre Occidente que sobre Oriente, podemos pensar que su descripción de la bailarina informa más sobre Said que sobre ella, teniendo en cuenta cómo la representa no sólo en ese texto sino también en su autobiografía, al recordar una anécdota de su adolescencia en El Cairo. El impacto que tuvo ella en su despertar sexual fue tal que en este último recuerda:

No había muchas válvulas de escape para mis apetitos reprimidos salvo el cine, el music-hall y los números de cabaret. Una noche bochornosa de primavera en 1950 Samir Yousef nos consiguió una mesa en el casino Badia [...] Allí fue donde vi con entusiasmo el espectáculo más inconfundiblemente erótico que he visto nunca: Tahia Carioca, la más grande bailarina de aquella época, actuaba con un cantante sentado, Abd al-Aziz Mahmud, arremolinándose a su alrededor, ondulando y girando con movimientos perfectos y controlados. Tenía unas caderas, unas piernas y unos pechos más elocuentes y sensualmente paradisíacos de lo que yo había soñado o imaginado nunca en mi tosca prosa erótica. En su cara vi una sonrisa que denotaba un placer fundamentalmente irreductible, con la boca entreabierta y una mirada de éxtasis matizado por la ironía y una contención casi recatada. Nos quedamos completamente transfigurados por aquella contradicción fascinante, con las piernas temblorosas por la pasión, las manos agarradas a las sillas y paralizadas por la tensión. Bailó durante unos cuarenta y cinco minutos, al son de una composición larga e ininterrumpida compuesta de giros y pasajes básicamente lentos, con la música subiendo y bajando homofónicamente e infundida no por las repeticiones y la letra banal del cantante, sino por la actuación resplandeciente e increíblemente sensual de ella (2001, pp. 252-253).

A través de esta descripción fetichista y sexualizada de Tahia Carioca, su cuerpo y sus movimientos, Said enlaza su propio placer sensual y sexual a la danza de ella, que lo lleva a un lugar desconocido, creando una “contradicción fascinante”. La paradoja era para él la inmediatez de su sensualidad y la imposibilidad de asirla. Así, identifica a la bailarina como “otro”, como un misterio que debe ser develado. En su despedida tras la muerte de ella en 1999 la describe como “intraducible” y agrega que “Cada cultura tiene zonas impenetrables, y a pesar de su muy difundida y poderosa imagen Tahia Carioca habitaba, e incluso era, una de ellas” (2001, p.231).

Said parece así orientalizar a la bailarina tomando el lugar de los viajeros europeos de los siglos XVIII y XIX como Flaubert. La elección de los términos “intraducible” e “impenetrable” parecen fusionarse en la sexualización que hace Said de la bailarina, convirtiéndola en otro, no sólo para quienes no somos orientales, sino incluso para él. Como no puede penetrarla, la hace representativa de una cultura “impenetrable”, replicando la narrativa colonial que su trabajo critica y enmarcándola de cierta manera ante el público occidental a través de su representación, escrita en inglés, en el *London Review of Books*.

Al ser las bailarinas una de las principales obsesiones de los orientalistas, escribir sobre ellas podría pensarse como una forma de reapropiación por parte de los hombres colonizados de un arte también colonizado como fue –y es– la danza oriental y los cuerpos de las mujeres (Bracco, 2017). Esto explicaría por qué no sólo Said, que escribió en tres ocasiones sobre la bailarina, sino también otros intelectuales (Suleiman al Hakim, 2010; Galal Amin 2007; al-Din al- ‘Ala, 2020), entre otros, han escrito y siguen escribiendo sobre el tema.

En la escritura de estos hombres, representantes de las masculinidades colonizadas, el cuerpo de la bailarina oriental se convierte en un territorio de apropiación, reapropiación y disputa constante, encarnando las tensiones y contradicciones entre el colonizador y el colonizado, y explorando la fijación de los roles de género y la noción de feminidad oriental. La reapropiación de los intelectuales locales de la danza y de esa geografía imaginaria que se trazaba en los cuerpos de las mujeres formaba parte de la construcción de esa comunidad imaginada (Anderson, 1993) que se estaba conformando en torno a la identidad nacional egipcia, necesariamente pensada como opuesta a la europea. Sin embargo, esta relación no era de constante oposición sino más bien de “complicada dominación”.

El cuerpo-límite entre el espacio público y privado

Tras el fin de la Primera Guerra Mundial, en los antiguos territorios otomanos aglutinados bajo el nombre de Oriente sólo se creó un solo Estado independiente: Turquía. Allí, Mustafa Kemal inició un proceso de desarrollo que separó a la nueva república del mundo árabe y lo acercó a Europa. Las reformas kemalistas se extendieron más allá de la modernización del Estado y la transición de un Imperio multiétnico a una república secular, penetrando en la vida cotidiana de las personas, la forma de comportarse en público, los roles de género, el cuidado del cuerpo, así como su autopercepción e identificación como turcos. En este contexto, la construcción de nuevas masculinidades y feminidades jugaron un rol preponderante donde “la nueva mujer de la era kemalista se convirtió en un símbolo explícito de un quiebre con el pasado, simbolismo que Mustafa Kemal mismo promovió mucho” (Kandiyoti, 1991, p.41)

Las reformas kemalistas impulsaron la visibilidad de las mujeres y la mezcla de sexos en el espacio público, lo que supuso un cambio radical en las conformaciones de los espacios público y privado, así como en los valores asignados por la moral islámica al rol de la mujer ligados a las nociones del recato y la invisibilidad. Ello se implementó a partir de políticas como el abandono del uso del velo, la educación mixta, el derecho al sufragio, la abolición de la sharía³ y la adopción del Código Civil Suizo. Esta nueva percepción ligada a valores estéticos y de comportamiento implicaban nuevas representaciones y percepciones del cuerpo femenino que tuvieron una gran repercusión en los países musulmanes que habían formado parte del Imperio Otomano como Egipto.

En comparación con otros países de la región, la experiencia egipcia fue excepcional en muchos aspectos. Uno de los más importantes es que si bien al momento de la colonización inglesa (1882-1952) se estaba constituyendo una identidad nacional, este país del norte de África era el único que detentaba una

³ Literalmente “camino hacia el agua”. Suele traducirse como “ley islámica” pero más bien se trata de una serie de normativas que luego fueron codificadas. Así, la ley islámica es parte del intento humano de entender y expresar la sharía.

unidad geográfica con límites definidos previa a su experiencia colonial. Ello le daba una autonomía diferenciada y un estatus particular relativo a la antigüedad de su patrimonio histórico y cultural. En este último aspecto la campaña de Napoleón de 1789 fue un parteaguas en la manera en la que los habitantes del país se relacionaban con los extranjeros y se percibían a sí mismos. A nivel local, la población egipcia se extrañó ante esta comitiva conformada por toda clase de expertos que documentaban todo lo que encontraban. A los egipcios les sorprendía la costumbre francesa de quedarse contemplando, algo que les llamaba la atención. Este hábito llevaba la marca de un modo de mirar que fue plasmado en mapas, dibujos y escritos, iniciando la era del orientalismo moderno donde la “representación que hicieron de Egipto reemplazó a Egipto” (Mitchell, 1991).

La invasión napoleónica llevó a Egipto la prensa y la noción que ligaba a la lengua con la necesidad de un Estado-nación y el paradigma del nacionalismo. Tras el comienzo de la ocupación británica y el surgimiento de nuevas necesidades comerciales de las élites locales y sus ambiciones políticas surgieron también nuevos estilos de vida; casas con ventanas que habilitaban el acceso entre el espacio privado y público, nuevas formas de vestir y modas masculinas como el uso del bigote y el fez para los varones. Estas, y otras manifestaciones, daban cuenta de los cambios que estaban desarrollándose en el país. Las élites locales, fuertemente influenciadas por la experiencia kemalista, las ideas europeas y el paradigma del nacionalismo como nuevo tipo de identidad, comenzaron a identificar la necesidad de modernizar a las mujeres como condición necesaria para modernizar a la nación.

En su estudio sobre la representación de Egipto como mujer, Beth Baron (2005) señala la relación inversa entre la prominencia de figuras femeninas y el acceso a la vida política de las mujeres. Un ejemplo que evidencia esta aparente paradoja es la presentación en 1928 de la escultura *El renacimiento de Egipto* de Mahmoud Mokhtar, realizada por encargo del gobierno local. En la imagen, este

renacimiento es representado con la figura de una campesina egipcia que, con una mano se está quitando el velo, y con la otra se apoya en una esfinge. Se presentan así dos elementos que se erigían como símbolos de la identidad egipcia: la campesina y la esfinge, ensalzando el patrimonio histórico y cultural propiamente egipcio –no árabe y/o musulmán– a la vez que se representaba el ingreso a la modernidad con el gesto del levantamiento del velo.

En las primeras décadas del siglo XX las feministas de la región como la egipcia Huda Shaarawi promovieron las políticas kemalistas en sus países e hicieron de esta práctica una bandera que simbolizaba su derecho a participar de la vida pública. Esta participación fue delimitada dentro de los cánones estipulados por los proyectos de la modernidad y el nacionalismo. Dentro de estas limitaciones, que mantuvieron a las mujeres alejadas de los espacios de poder y decisión política, el movimiento de mujeres egipcias tuvo la posibilidad de manejar una agenda propia y se hizo expansivo a otros países de la región, conformando un movimiento que rápidamente se constituyó como regional. Así, en la década del 30 se organizaron los primeros congresos feministas orientales y árabes, que buscaban dar cuenta y buscar soluciones para las dificultades que atravesaban las mujeres de la región. En las agendas de dichos encuentros, se encontraban cuestiones relativas a los derechos de divorcio o tenencia de los hijos junto con preocupaciones tales como la inmigración ilegal y colonización que se estaba llevando a cabo en Palestina.

En este contexto cargado de tensiones y contradicciones, el cuerpo de la mujer se presentaba como un límite entre el espacio público y el privado, comenzando un debate que continúa hasta nuestros días en Egipto y otros países de la región.

El cuerpo como territorio de disputa

En la Argelia colonial, la reforma secular kemalista no tuvo el mismo impacto aunque sí se debatió el lugar de la mujer en el marco del impulso modernizador

que trajo el siglo XX. Allí, como en la mayoría de los países de la región –que, a diferencia de la Turquía independiente se encontraban bajo el dominio europeo– a esta intención se oponía la postura religiosa, que veía en la modernización una amenaza al islam y las costumbres locales. Esta tensión tuvo un carácter particular en el marco de la guerra de la liberación nacional argelina (1956-1962) donde el cuerpo de la mujer como territorio de disputa ocupó un lugar central para colonos y colonizados. En este contexto, el tradicional velo utilizado por las mujeres, el *haik*, se erigió como el epicentro de las disputas en tanto símbolo de la cultura local ligada al islam y su función de ocultar el cuerpo femenino.

Argelia había sido conquistada por Francia en 1830 pero a diferencia del resto de sus colonias, fue considerada como parte del territorio metropolitano estableciéndose allí un asentamiento de población blanca. La administración colonial tuvo, como en el resto de sus colonias de Asia y África, una política asimilacionista como base de su “misión civilizadora”, lo que provocó una identificación mayor de la población local con la religión como identidad y forma de resistencia al colonialismo. La amenaza a las costumbres e instituciones islámicas formó parte de un proceso de aculturación de la población local. Entre ellas, el *haik* ocupaba un lugar especial en las ansias de los colonizadores. Allí confluían las obsesiones francesas de ver a las argelinas y aniquilar la identidad del pueblo colonizado. La conquista de las mujeres, lograr que se quiten el velo, era la llave para destruir el tejido social argelino, quebrar su capacidad de resistencia (Fanon, 1965).

La mujer musulmana despojada del velo se presentaba como trofeo y refugio del colono; una mujer despojada de su velo era una mujer disponible. La mujer velada producía frustración al colono porque, contrariamente a las bailarinas egipcias, podía ver sin ser vista y allí “no hay reciprocidad; [la mujer] no se brinda, no se da, no se ofrece” (Fanon, 1965, p.44). Esta frustración se transformaba en violencia, en deseos de posesión desenfrenada, que llevaron incluso a transformar la quita del velo como un espectáculo público. El 13 de

mayo de 1958 la gobernación de Argel, apoyada por asociaciones de mujeres de origen europeo, organizó una concentración frente al palacio del gobierno. La atracción principal era la exposición de un grupo de argelinas que eran desveladas en público, como una demostración del triunfo del colono por sobre la cultura local.

Cada velo que caía, cada cuerpo que se liberaba del abrazo tradicional del *haik*, cada rostro que se ofrecía a la mirada atrevida e impaciente del ocupante, era una señal negativa del hecho de que Argelia estaba empezando a negarse a sí misma y estaba aceptando la violación del colonizador (Fanon, 1965, p. 42).

El deseo de violación era perversamente ocultado bajo la retórica salvacionista, y presentaba a las mujeres como víctimas pasivas de una sociedad retrógrada y misógina de la que deben ser rescatadas en el marco de la “misión civilizadora” (Abu-Lughod, 2002). Así, quitarle el velo suponía darle a la mujer libertad y autonomía, marcar un triunfo por sobre la identidad local que se potenció como reacción a la ofensiva colonialista.

Sin embargo, durante la guerra, el velo tomó nuevas y contingentes formas de resistencia. Si bien en un principio se mostró útil para ocultar y transportar armas, cuando esta estrategia se vio obsoleta, se optó por el abandono del uso del *haik* y la adopción de la vestimenta europea se planteó como nuevo método para ingresar a la parte francesa de la ciudad. Al transformar su aspecto, las argelinas pasaban inadvertidas los controles y no eran requisadas, lo que les permitía transportar armas, explosivos y otros materiales.⁴ Así, la mujer argelina transgredía la imagen de mujer pasiva y encerrada creada para ella por el colonizador. Se quitaba el velo, pero para combatirlo.

La lucha por el cuerpo de las mujeres argelinas, donde el velo se convirtió en un símbolo de la disputa entre el colonialismo francés y el patriarcado local

⁴Como se puede observar en la película *La batalla de Argel* de Gilo Pontecorvo (1966).

trazaba así una geografía imaginaria delimitada a partir de técnicas de representación, maneras de otorgar a espacios y lugares a través del uso de imágenes, códigos y convenciones específicos que reflejaban y habilitan relaciones de poder. La lucha contra la asimilación de las argelinas a la cultura francesa hacía del cuerpo de la argelina una trinchera. Eran a la vez “símbolos vivientes de la resistencia colonial y de su vulnerabilidad para ser penetrada” (Woodhull, 1991, p. 119).

Comentarios finales

Objeto de deseo y rechazo, contradicción fascinante, moneda de cambio, territorio de conquista, símbolo de tradición y modernidad, el cuerpo de la mujer oriental se abre como una geografía imaginaria que, como un caleidoscopio, juega con espejos ofreciendo diferentes imágenes dependiendo de quién, y cómo, se la mire.

Así, la disputa en torno a la narrativa en torno al cuerpo de la bailarina oriental se presentaba como la lucha por la potestad de hablar por ella, describiendo “cómo era típicamente oriental”, para utilizar las palabras de Said. Luego, mientras que el abandono del velo de las mujeres turcas simbolizaba el alejamiento de la nueva república del islam y el ingreso a una nueva era de progreso, el empeño de las argelinas por su uso era una respuesta a la obstinación francesa de despojarlas de su cultura e identidad.

En los tres casos se trataba de un condicionamiento impuesto por la narrativa orientalista, hegemónica, centralizada en el cuerpo de las mujeres. De allí que el cuerpo de la mujer oriental se revele como un lienzo sobre el que se escribe la razón imperial, pero también en territorio de disputa y apropiación del patriarcado local. Como explica Gayatri Spivak:

Entre patriarcado e imperialismo, constitución del sujeto y formación del objeto, desaparece la figura de la mujer, no dentro de una nada prístina, sino dentro de un violento ir y venir que es la figuración desplazada de la “mujer del tercer mundo” atrapada entre la tradición y la modernización (2003, p.358).

Las mujeres de la denominada región “oriental” han presentado a lo largo de los años múltiples estrategias de resistencia desafiando la visión que las presenta como víctimas pasivas de sus sociedades. Por otro lado, y como línea introductoria a un debate posterior, no debe perderse de vista que la imagen de la mujer oriental como poco más que una esclava ha contribuido históricamente a la construcción de la libertad imaginaria de la mujer occidental. Ya desde las narraciones orientalistas del siglo XIX, los poderes imperiales buscaron desacreditar a las sociedades orientales y minar el poder de sus hombres a partir del cuestionamiento del estatus de sus mujeres. Se sostenía entonces un argumento presente hasta nuestros días: que estas sociedades son atrasadas porque sus mujeres están atrasadas.

Las imágenes de las mujeres veladas y recluidas en harenes –un lujo de las clases altas– jugaron un rol importante en la construcción del imaginario en torno a las libertades de las mujeres occidentales. De esta manera, no parece casual que el consentimiento haya surgido como una diferencia crucial entre las mujeres orientales “oprimidas” y las occidentales “libres” en el siglo XIX, cuando la industrialización estaba transformando a las mujeres adultas de miembros productivos de la familia a dependientes económicamente de sus maridos asalariados. La ilusión de una identidad diferenciada y opuesta reforzó así la percepción de la libertad imaginaria de la mujer occidental, que en su mayoría replica la narrativa del cuerpo de la mujer oriental como geografía imaginaria donde reside su antagónico inscribiéndose en la identidad occidental, caracterizada por su seguridad en sí misma, su autoridad y su valor.

Bibliografía

- Abu Lughod, Lila (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist* 104 (3), pp. 783-790.
- Ahmed, Leila (1992). *Women and Gender in Islam*. Yale University Press.
- Amin, Galal (2007). Tahia Carioca aw thamanun sana min hayat el misriyin (Tahia Carioca u ochenta años de la vida de los egipcios) en Amin, Galal. *Shakhseyat liha tarith (Personalidades con historia)*, pp. 205-218, Dar al Shoruq.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE.
- Baron, Beth (2005). *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender, and Politics*. AUC Press.
- Bracco, Carolina (2017). La invención de las bailarinas orientales. Un artefacto colonial. *Journal of Feminist, Gender and Women Studies* 6, pp. 45-54.
- al-Din al- 'Ala (2020). al-muthaqafin w al-raqs al-sharqi (Los intelectuales y la danza oriental), *Al-Jumhuriya*. <https://www.aljumhuriya.net/ar/content/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AB%D9%82%D9%81%D9%88%D9%86-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%82%D8%B5-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D9%82%D9%8A> (Último acceso: 11/4/2022)
- Fahmy, Khaled (1998). "Women, Medicine and Power in Nineteenth-Century Egypt", en: Abu Lughod, Lila (Ed.) *Remaking Women. Feminism, Modernity in the Middle East*. Princeton University Press, pp.35-72.
- Fanon, Frantz (1965). *A Dying Colonialism*. Grove Press.
- Hakim, Suleiman (2000). *Tahia Carioca, bayn al raqs w al-siesa (Tahia Carioca, entre la danza y la política)*. Dar al Khilal.
- Kandiyoti, Deniz (1991). End of Empire: Islam, Nationalism, and Women in Turkey. En: Kandiyoti, Deniz (ed.). *Women, Islam and the State*. Temple University Press.
- Mitchel, Timothy (1991). *Colonising Egypt*. University of California Press.
- Said, Edward (1990). Homage to a belly-dancer. *London Review of Books*, 13 de septiembre, pp. 7-9.
- Said, Edward (2001). Fairwell to Tahia. En: Sherifa Zuhur (ed.). *Colors of enchantment*. AUC Press, pp. 228-232.
- Said, Edward (2001). *Fuera de lugar*. Penguin Random House.
- Said, Edward (2008). *Orientalismo*. Cultura Libre, 2008.
- Spivak, Gayatri (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, enero-diciembre, pp. 297-364.
- Woodhull, Winifred. Unveiling Algeria. *Genders*, 10, pp. 112-131.
- Yeğenoğlu, Meyda (1998). *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge University Press.