



**Feminización del Oriente: orientalismo y producción
colonial de subjetividades**

**Feminization of the Orient: Orientalism and the Colonial
Production of Subjectivities**

Itxel Irais Fuentes Arzate

Universidad Nacional Autónoma de México

Correo electrónico: iraisfuentes@filos.unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4822-8058>

Resumen

Este artículo explora las formas en que el cuerpo de "las mujeres orientales" ha sido inscrito como territorio de producción simbólica, económica y política en los regímenes de saber y poder del orientalismo. A partir de un posicionamiento feminista, situado y anticolonial, se analiza cómo las representaciones orientalistas no solo nombran, sino que configuran cuerpos, subjetividades y economías afectivas en beneficio del poder global. El análisis se construye en diálogo con las aportaciones de Meyda Yeğenoğlu, Lila Abu-Lughod, Mino Moallem y Carolina Bracco, para repensar el orientalismo desde el género, el deseo, el mercado y la racialización.

76

Palabras Clave: orientalismo, género, cuerpo, deseo, subjetividades.



Abstract

This paper examines how the bodies of "Oriental women" have been inscribed as sites of symbolic, economic, and political production within the regimes of knowledge and power of Orientalism. Grounded in a feminist and anti-colonial critique, it analyzes how Orientalist representations operate as material and symbolic technologies that racialize, feminize, and commodify otherness. Engaging with the works of Meyda Yeğenoğlu, Lila Abu-Lughod, Mino Moallem, and Carolina Bracco, the paper offers a critical reading of Orientalism as a structure that produces governable and desirable subjectivities through gendered and affective economies of domination.

Keywords: Orientalism, gender, body, desire, subjectivities.

77

INTRODUCCIÓN

Hace tiempo que el orientalismo¹ me persigue, no solo como categoría analítica fundamental para pensar Medio Oriente, sino como una estructura que me atraviesa, que me constituye y que, a veces, me asfixia. No me acerco al orientalismo como un concepto ajeno o como un objeto de estudio distante, me acerco porque me interpela porque como mujer, como académica, como alguien

¹ En este texto utilizo la palabra *Orientalismo* (en cursivas y con mayúscula al inicio) para referirme a la obra de Edward Said (2008), mientras que orientalismo (en minúscula y sin cursivas) lo utilizo para referirme al proceso de dominación histórico-político de producción de Oriente-Occidente.



formada en la crítica feminista y anticolonial, no puedo eludir las violencias simbólicas y materiales que el orientalismo produce, ni las formas en que esas violencias producen cuerpos, narrativas, saberes y silencios.

El orientalismo no es solo una forma de nombrar al otro, es una forma de producir y ordenar el mundo. Reiterado en guerras, saqueos, genocidios y ocupaciones, pero también en las imágenes que lo legitiman: lo oriental como bárbaro, fundamentalista, incivilizado y, sobre todo, como esencialmente opresor de las mujeres. Esa insistencia en representar a las mujeres musulmanas o que tienen alguna relación con lo *oriental* como víctimas absolutas, como cuerpos silenciados, como sujetos sin agencia, es quizá una de las formas más eficaces que ha encontrado el poder para justificar su intervención. Es ahí donde comencé a preguntarme: ¿qué hace el orientalismo con los cuerpos? ¿Qué formas de subjetividad produce? ¿Y qué se gana con esa producción?

78

Esas preguntas no vienen solo de la teoría, surgen porque reconozco que esa mirada también ha sido la mía, una mirada dinámica que se transforma contextualmente. Porque incluso desde nuestros posicionamientos críticos, reproducimos la geografía política del saber que nos coloca como intérpretes, como traductoras, como observadoras, aun cuando creemos estar cuestionando el poder, muchas veces lo seguimos reiterando. Frente a eso, sin duda, las aportaciones de Edward Said siguen siendo fundamentales para construir la crítica, pero también su lectura nos convoca a expandir las preguntas. Su apuesta epistemológica sigue siendo imprescindible, pero como han señalado autoras feministas, su propuesta



pierde fuerza cuando el análisis se desplaza hacia el cuerpo, el deseo, la economía afectiva y las formas concretas en que el orientalismo produce y gobierna lo vivible.

Interrogar el orientalismo implica atender no solo a sus narrativas coloniales territoriales, sino también a sus operaciones más sofisticadas, aquellas que estetizan lo otro, que lo convierten en objeto de consumo, que mercantilizan la diferencia bajo formas supuestamente inofensivas. Las representaciones de las "mujeres de Oriente" no solo son construcciones discursivas, son tecnologías que movilizan afectos, deseos, políticas y ganancias. El orientalismo no habla solo de "las mujeres orientales", habla a través de ellas, las instrumentaliza, las estetiza, las vende, las usa como justificación moral, y en ese gesto, produce también la figura de "la mujer occidental" como su contraparte: "liberada", racional, visible, y siempre en contraste.

79

No obstante, uno de los desafíos más importantes al momento de abordar el orientalismo desde aproximaciones feministas es evitar caer en un doble gesto: por un lado, replicar la mirada salvacionista que ubica a las mujeres musulmanas como sujetas pasivas y carentes; por otro, caer en un relativismo cultural que, en nombre de la diferencia, renuncie a interrogar las estructuras concretas que producen sus vidas. La lectura que aquí propongo no busca ni corregir las representaciones ni otorgar voz a quienes el orientalismo ha silenciado, sino analizar cómo esas representaciones operan como dispositivos materiales y simbólicos que producen cuerpos, saberes, afectos y ganancias.



Siendo así, en este artículo nos preguntamos ¿de qué manera el cuerpo de "las mujeres orientales" ha sido inscrito como territorio de producción simbólica, económica y política en los regímenes de saber y poder del orientalismo? Para responder, se articula un diálogo con los aportes de Meyda Yeğenoğlu, Lila Abu-Lughod, Mino Moallem y Carolina Bracco, cuyas contribuciones permiten repensar el orientalismo más allá de sus formulaciones clásicas, desde una lectura situada, feminista y de género-raza-clase-sexualidad.

El objetivo de este artículo es explorar las formas en que el cuerpo de "las mujeres orientales" ha sido inscrito como territorio de producción simbólica, económica y política en los regímenes de saber y poder del orientalismo, articulando las propuestas de autoras como Meyda Yeğenoğlu, Lila Abu-Lughod, Mino Moallem y Carolina Bracco.

80

El artículo se organiza en tres apartados, el primero recupera la propuesta de Said (2008) como una apuesta epistemológica imprescindible, pero también limitada, especialmente en lo que respecta a las formas de inscripción generizadas del poder colonial. El segundo desarrolla, a partir del concepto de fantasía colonial en Yeğenoğlu (1998), una lectura del orientalismo como economía libidinal que organiza la subjetivación tanto del sujeto europeo como del orientalizado, focalizando en el cuerpo velado como escenario estructurante de dominación. Finalmente, el tercer apartado examina cómo el orientalismo contemporáneo convierte esa feminización del Oriente en un régimen de consumo que produce mercancías, cuerpos deseables y subjetividades subordinadas bajo lógicas



neoliberales, mostrando que el deseo, el género y el mercado son inseparables en las nuevas formas de orientalismo global.

Las críticas y observaciones al trabajo de Said son tan diversas como las aportaciones que ha generado, sin embargo, en este trabajo me concentro en aquellas que hacen posible leer el orientalismo desde el cuerpo, el género y la intersección entre deseo, política y mercado. No es una lectura neutral. Es una apuesta comprometida con desmontar los dispositivos de representación que siguen operando sobre nosotras, y que no solo nos definen, sino que delimitan lo que podemos ser, decir y desear. Esta es una lectura escrita desde el lugar que también ha sido nombrado, desde el cuerpo que también ha sido codificado, desde una voz que no pretende hablar por otras, pero que tampoco acepta seguir siendo hablada por los otros.

1. *Orientalismo* de Edward Said

En 1978 Edward Said publicó su obra *Orientalismo* (2008), una propuesta teórica para aproximarnos a la región, en la que puso en tensión la idea y el espacio de "Oriente" no como ontológico, cartesiano y esencialista como ha sido concebido, sino como resultado de un largo proceso histórico de producción socioespacial de Europa y la identidad europea a partir de la representación de lo *Oriental* como lo otro.



El legado de Said hace parte de los estudios postcoloniales, una forma de contestación política contextual frente a la descolonización de Asia y África tras la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), el surgimiento de los nacionalismos del "Tercer Mundo" y su ambigua adscripción a las zonas de influencia definidas por la Guerra Fría, así como por el éxodo masivo de inmigrantes hacia los países industrializados, población de la que Said forma parte (Curiel, 2014). Las condiciones históricas generan las posibilidades para la producción de conocimiento, de modo que Edward Said está influenciado por la experiencia colonial y poscolonial, y su pensamiento está marcado duramente por una historia de ocupación, desplazamiento forzado y genocidio palestino, contexto que le lleva a formular el ejercicio del poder como estructurante en términos de colonizador-colonizado.

82

Con una formación e influencia visiblemente gramsciana y foucaultiana, Said plasmó la idea de que Oriente es una espacialidad, una praxis histórico-política, poniendo énfasis en el ámbito inmaterial sustentado en el binomio poder-saber, en discursos, representaciones y un lenguaje que sistemáticamente se hicieron parte de la hegemonía cultural. El conocimiento y la cultura fueron un elemento íntegro del imperialismo tanto como las materias primas y la fuerza militar; el conocimiento "estaba allí" para ser extraído, apropiado y distribuido mediante procesos sistematizados y a través del cual Oriente y "lo oriental" han sido representados como una categoría subhumana (Tuhiwai, 2016).



En términos concretos, para Said el orientalismo es una forma de pensamiento y práctica que se basa en la distinción ontológica y epistemológica entre Oriente/Occidente, es una institución colectiva que trata de hacer declaraciones sobre oriente, descubrirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; es una praxis política orientada a la dominación que pretende reestructurar y tener autoridad sobre oriente (Said, 2008).

Si bien el orientalismo es un proceso que se empieza a delinear desde el siglo XIV mediante dispositivos simbólicos y artefactos culturales, discursos e imágenes, la idea de oriente era sumamente ambivalente e inestable, pero a partir del siglo XIX este lenguaje cambió drásticamente con la campaña de Napoleón Bonaparte en Egipto (1798-1801). Dejó de ser meramente descriptivo para ser un medio de creación y de dominación simbólica y material: "oriente fue orientalizado no sólo porque se descubrió que era *oriental*, según los estereotipos europeos de la época, sino porque se le podía obligar a serlo" (Said, 2008, p. 25, énfasis en el original).

83

La tradición oriental persiste desde entonces y no se reduce a una serie de discursos falsos que se desvanecería si se dice la verdad sobre el orientalismo, tiene un sustento material en las instituciones socioeconómicas y políticas existentes y en su extraordinaria durabilidad, puesto que el orientalismo persiste a través de la producción de espacio en términos materiales e inmateriales. En palabras de Edward Said el orientalismo es:



[...] la distribución de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la elaboración de una distinción geográfica básica y de una serie completa de "intereses" que no solo crea el propio orientalismo, sino que también mantiene a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones geográficas y sociológicas [...] es un discurso que de ningún modo se puede hacer corresponder directamente con el poder político, pero que se produce y existe en virtud de un intercambio desigual con varios tipos de poder: se conforma a través de un intercambio con el poder político, con el poder intelectual, con el poder cultural, con el poder moral [...] mi tesis consiste en que el orientalismo es una dimensión considerable de la cultura, política e intelectual moderna, y tiene menos que ver con Oriente que con "nuestro" mundo (pp. 34-35).

84

Personalmente, lo aprehendo como una autoridad instrumental y persuasiva, un proceso de pérdida de significados viejos por una apropiación constante, acumulación y contractualidad de significados nuevos en aras de reinventarse y mantener su durabilidad. El orientalismo se transforma para adaptarse a los cuerpos y espacios que construye, es decir, no sólo produce corporalidades y espacialidades, también se adecúa a lo existente y a la agencia de las y los sujetos a fin de mantenerlos bajo su propia sombra. Nunca puede ser un concepto fijo porque está supeditado a la redefinición, apropiación y adaptación



según el espacio-tiempo a la luz de nuevos acontecimientos. En tanto praxis política orientada a la dominación, se trata de un proceso abierto, dinámico, cambiante, con espesores, movimiento, ritmo y densidad materializados según las categorías que le son co-constitutivas de raza- género-clase-religión-nacionalidad-sexualidad, entre otras. Su persistencia no se debe a la repetición mecánica de estereotipos, sino a la plasticidad con que reconfigura los regímenes de verdad que sustentan su hegemonía.

Esta cualidad maleable del orientalismo, que le permite sostenerse en el tiempo sin necesidad de anclarse a formas invariables, es precisamente lo que le otorga un poder estructurante sobre las formas de nombrar, representar y gestionar la otredad. Entonces, no se trata únicamente de un conjunto de ideas impuestas desde el exterior y desde arriba, sino de un régimen epistémico, material que organiza la experiencia sensible del mundo, codifica lo visible y legitima prácticas concretas de intervención. Esta capacidad para producir el sentido del otro se expresa con particular fuerza en la manera en que espacializa la diferencia, no sólo al inscribir jerarquías entre culturas, sino al consolidar una cartografía del poder donde ciertos espacios, cuerpos y modos de vida son sistemáticamente desposeídos de historicidad, agencia y complejidad. En esta dimensión la obra de Edward Said (2008) se torna crucial, al dismantelar los procesos mediante los cuales el orientalismo configura a Oriente como una espacialidad pasiva, congelada en el tiempo, estratégica para reafirmar la identidad de Occidente como superior.



Orientalismo (2008) es una crítica contundente al esencialismo y al determinismo geográfico que naturalizan la otredad, las fronteras y el espacio; interpreto esta obra como un ejercicio de espacialización de las relaciones de poder que concretizan una región geográfica, una cultura, un estilo de pensamiento racializante, feminizante y jerárquico que sustenta la hegemonía occidental. Frente a la naturalización de las relaciones de poder oculta tras el fetiche del espacio² que se presenta como neutro, Oriente es concebido como escenario de relaciones sociales, independiente y ajeno a Occidente, con dinámicas propias que responden a lógicas premodernas.

Pensar el orientalismo únicamente como un fenómeno que concierne a los sujetos catalogados como "orientales" —musulmanes, árabes, hindúes— es una lectura reduccionista que desconoce su funcionamiento estructural como matriz constitutiva de lo social. Lejos de tratarse de un proceso externo o ajeno, el orientalismo atraviesa y configura a Occidente en tanto que produce sus referentes identitarios por oposición. La categoría misma de "Oriente" no existe por sí sola, sino como resultado de una operación relacional que le permite a Europa pensarse, nombrarse y situarse como superior, racional y civilizada.

En esta clave, Josep Fontana (2000) sostiene que la identidad europea no surge de una esencia civilizatoria autónoma, sino de una larga historia de diferenciación violenta y relacional que se articula en la producción reiterada de

² En el sentido marxista del término, con "fetiche del espacio" me refiero a la representación deformada, ilusoria del espacio que dan la impresión de que es esencial, natural, independiente de lo social y del poder, por lo que invisibiliza la carga política que le atraviesa y reproduce constantemente.



otredades. Desde las cruzadas en el siglo XI, donde se consolidó la figura del enemigo religioso a través de la construcción del islam como amenaza moral y espiritual, pasando por la colonización de América en el siglo XVI, que instituyó la figura del "indio" como un ser inferior, pagano y domesticable, hasta llegar a las campañas imperiales en Asia y África del siglo XIX, donde el "oriental" y el "negro" fueron configurados como sujetos racializados carentes de razón, derechos y humanidad, el proyecto europeo ha necesitado permanentemente de figuras subordinadas sobre las cuales erigir su pretendida superioridad moral, política y epistémica.

A ello se suma la caza de brujas entre los siglos XV y XVII, donde cientos de miles de mujeres europeas —pobres, ancianas, sabias, disidentes— fueron perseguidas y asesinadas bajo la acusación de brujería, como parte de un proceso interno de disciplinamiento que consolidó el orden patriarcal moderno. Todas estas figuras —el bárbaro, el hereje, el musulmán, la bruja, el indígena, el esclavizado africano, el oriental— no deben entenderse como construcciones separadas, sino como condensaciones históricas de una misma lógica de poder que, al exteriorizar la barbarie en el otro, permitieron a Europa definirse como centro, medida y modelo de lo humano.

Estos procesos conforman una arquitectura histórica del poder en la que el saber, la violencia y la representación se conjugan para producir una narrativa totalizante sobre la civilización. Europa no se constituye únicamente por contraposición al otro, sino por la legitimación de un orden global que convierte



esa otredad en condición para el ejercicio de la autoridad política, económica y epistémica. Así, la figura del "otro" no sólo ha sido útil para afirmar superioridad, sino también para justificar invasiones, ordenar el mundo en escalas jerárquicas y regular la vida, el movimiento y los recursos. El orientalismo, en esta perspectiva, debe ser leído como una maquinaria semiótica y material que no sólo ha moldeado el imaginario colectivo, sino que ha tenido efectos concretos en el ejercicio de la violencia, en la administración de los cuerpos, y en la legitimación de una geopolítica global asentada en la desigualdad como principio organizador.

La política de la representación es otro tema central en la obra en cuestión. Los artefactos culturales suplantán y a veces suprimen el ser, reemplazándolo con intereses hegemónicos, motivaciones políticas que definen lo otro y lo construyen a su propia imagen según las pretensiones del colono. El orientalismo respondió más a la cultura que lo produjo que a su supuesto objetivo —producir Oriente— que también estaba formulado por Occidente; de esta forma, su historia presenta una gran coherencia interna y un conjunto muy articulado de relaciones con la cultura dominante que lo envuelve (Said, 2008).

La propuesta de Said conserva su pertinencia para aproximarnos a la región, especialmente porque insta a la autocrítica permanente y a formular nuevas metodologías y estrategias que contribuyan con un pensamiento crítico y transgresor del orden hegemónico. La apuesta de Said me conduce a la reflexión continua de que la inestabilidad y la crisis persistente en Medio Oriente ha sido socialmente producida, y no es que el espacio "contenga" la violencia como se



concibe ordinariamente (Fuentes, 2025). Así, para que exista "Occidente" consolidado como bloque aparentemente estable, es necesario que el conflicto, parte constitutiva del modo de producción capitalista-patriarcal, estalle a manera de crisis en espacios "fuera" de Occidente; por ejemplo, en una parte se da la acumulación, Occidente, y en otra el despojo, pero son mutuamente dependientes. En otras palabras, Oriente es el sustento material de la superioridad (económica y militar) occidental, pero también de su identidad política y de los sujetos que le constituyen.

A pesar de su contundencia crítica, Orientalismo de Said (2008) arrastra limitaciones que derivan no solo de lo que omite, sino también de las coordenadas teóricas desde las que fue escrito. La centralidad del sujeto masculino como figura privilegiada de análisis —tanto en su versión imperial como en su contraparte colonizada— configura una lectura binaria del poder que invisibiliza la heterogeneidad de las experiencias subalternas. Esta universalización del sujeto masculino responde en parte a la influencia foucaultiana que atraviesa la obra, donde el poder es leído como una racionalidad productiva que opera sobre cuerpos y poblaciones, pero que deja al margen la complejidad de las jerarquías intracategoriales.

Así, el análisis se despliega a través de grandes formaciones discursivas, pero permanece distante de las corporalidades concretas, de las mediaciones de género, raza, clase y sexualidad que configuran las maneras específicas en que se experimenta la dominación. El sujeto colonizado en Orientalismo es, por



momentos, una figura abstracta, sin historia singular ni capacidad de agencia, atrapado en una posición pasiva desde la cual solo puede ser hablado, representado o interpretado. Este sesgo implica que las formas en que las mujeres, las disidencias sexuales, las comunidades racializadas o las clases subalternas habitan y resisten el poder quedan fuera del campo analítico.

Diversas autoras han señalado que esta ausencia no es fortuita, sino estructural. Leela Gandhi (1998), por ejemplo, cuestiona que Orientalismo ignore los afectos, los deseos y las contradicciones que atraviesan a los sujetos colonizados, y que opte por una representación totalizante de la resistencia como si ésta solo pudiera ocurrir a través de la escritura o el pensamiento ilustrado. Chandra Talpade Mohanty (2003) ha advertido que los marcos postcoloniales que no incorporan el género terminan por replicar las jerarquías que critican, al construir categorías opacas como "el oriental" o "el subalterno", sin dar cuenta de su diferenciación interna. Desde otro ángulo, Reina Lewis (1996) ha problematizado cómo Orientalismo silencia el papel que las mujeres europeas han tenido en la producción del discurso orientalista, cuestionando así la idea de que la dominación es solo una operación masculina. Estas críticas, aunque diversas, coinciden en señalar que el enfoque de Said (2008) borra la posibilidad de pensar cómo el poder se distribuye diferencialmente, y cómo los cuerpos colonizados también actúan, negocian, disienten o reconfiguran su lugar en la matriz colonial.

Estas lagunas no deslegitiman la propuesta de Said (2008), pero exigen ampliarla. Su lectura, aún imprescindible, requiere ser trabajada desde las fisuras



que la recorren, desde aquello que deja fuera o que asume como dado. Es precisamente en ese intersticio que se sitúan las intervenciones feministas, no para negar la crítica al orientalismo, sino para complejizarla, hacerlo más aguda, encarnada, atenta a las formas en que el género, la clase, la raza y sexualidad configuran las estructuras de poder global. Es así como es indispensable recuperar las aportaciones que diversas pensadoras de la región han planteado con respecto al orientalismo en clave de género o, incluso, en claves feministas.

2. Orientalismo como estructura generizada y sexualizada

El trabajo de Meyda Yeğenoğlu (1998) ha sido fundamental para tensionar el campo de análisis abierto por Edward Said como una profundización que permite visibilizar las condiciones discursivas, libidinales, epistémicas y materiales mediante las cuales se constituye tanto el sujeto colonizado como el sujeto colonial. Yeğenoğlu (1998) problematiza la insuficiencia de una crítica que incorpore el género como una "variable adicional" al orientalismo, su propuesta no es inclusiva ni reparadora, sino deconstructiva, pues insiste en que el orientalismo opera como una economía libidinal en la que el deseo, la fantasía y la diferencia se entrelazan para producir simultáneamente al sujeto europeo y a su otro racializado, sexualizado y feminizado. Desde esta perspectiva, la figura del "otro" no solo se produce como exterior a Occidente, sino que es el punto de condensación de sus ansiedades, el pliegue desde el cual Occidente se representa a sí mismo como completo, racional, moderno y masculino.



Yeğenoğlu (1998) formula una pregunta decisiva que reorganiza las coordenadas del análisis: ¿qué ocurre si, en lugar de concebir el orientalismo exclusivamente como una formación epistemológica, lo entendemos como una economía del deseo que participa activamente en la producción de subjetividades? Esta interrogante no solo cuestiona el lugar de enunciación del saber orientalista, sino que permite un giro analítico fundamental, el paso de la preocupación por cómo se representa al Oriente, hacia la indagación de cómo, en ese mismo gesto, se constituye el sujeto occidental como coherente, legítimo y soberano. Para ello, formula el concepto de *fantasía colonial*, y aunque su análisis se inscribe en el campo de lo discursivo, su propuesta no se agota en la producción lingüística ni en la circulación de imágenes, lo que está en juego es la configuración de un orden estructurante que organiza prácticas concretas, relaciones de poder encarnadas, regímenes visuales, subjetividades y modos de existencia. La fantasía colonial no es una deformación o ilusión que oculta una realidad previa, es la matriz desde la cual se produce lo visible, lo pensable y lo vivible.

92

A partir de una lectura crítica del psicoanálisis lacaniano, Yeğenoğlu (2008) plantea que esta operación de subjetivación está sostenida por una falta que requiere constantemente del otro para mantenerse. En Lacan, el deseo no está dirigido hacia un objeto preexistente, sino que se produce a partir de una carencia estructural, así que el objeto deseado —lo que Lacan denomina *objeto a*— no es una cosa, sino el signo desplazado de una falta imposible de colmar. La



fantasía, en este marco, funciona como el montaje simbólico que permite al sujeto sostener su consistencia imaginaria frente a esa ausencia originaria (Lacan, 1978). Siendo así, Yeğenoğlu (1998) traslada esta estructura al ámbito colonial como una lógica material que configura la relación entre el sujeto europeo moderno y Oriente como su otro constitutivo, entonces, el sujeto colonial no preexiste a la fantasía, se produce en ella y a través de ella.

De esta forma, la fantasía colonial es una estructura simbólica y libidinal que organiza la relación entre el sujeto occidental y el otro colonizado, no como un objeto empírico, sino como soporte del deseo que sostiene la coherencia imaginaria del yo europeo. Esta fantasía no busca acceder al otro, sino mantener su inaccesibilidad como condición de posibilidad del poder colonial por lo que no se trata de una ilusión corregible, sino de una forma histórica y material de producción de sujetos, cuerpos y saberes.

93

La figura de "la mujer musulmana velada" constituye el emblema de esta operación. En lugar de ser representada como una interlocutora, se convierte en superficie de inscripción para una serie de ansiedades estructurales: el deseo de penetración, la amenaza de lo opaco, el exceso de lo no dicho. De modo que el velo no oculta un contenido, más bien vela la imposibilidad del sujeto europeo de acceder a un sentido pleno, y es precisamente esa imposibilidad lo que sostiene el deseo, lo que mantiene viva la fantasía de saber, de dominar, de desvelar, pues "el velo no oculta a las mujeres musulmanas, vela el deseo del sujeto occidental" (Yeğenoğlu, 1998, p. 106).



Este montaje libidinal no es abstracto ni metafórico. Yeğenoğlu (1998) sitúa históricamente esta escena en los contextos coloniales, particularmente en el caso argelino, retomando el análisis de Franz Fanon en *Los condenados de la tierra* (2009). Durante la ocupación francesa, el velo de las mujeres argelinas fue convertido en el terreno de disputa simbólica por excelencia. La administración colonial impulsó campañas sistemáticas de desvelamiento —como en las ceremonias públicas de “liberación” promovidas por el gobierno francés— para escenificar la derrota del enemigo, fracturar la sociedad desde sus símbolos más profundos y reconfigurar la visibilidad como territorio del poder. El velo no era visto como una prenda, sino como una trinchera epistemológica que debía ser desmantelada para que el régimen colonial pudiera ejercer control total. En esta práctica, el cuerpo de las mujeres no es sólo el objetivo, sino la condición de posibilidad de la afirmación colonial (Yeğenoğlu, 1998, p. 119).

94

Otro caso que ejemplifica esta estructura es el archivo fotográfico producido por el psiquiatra francés Gaëtan de Clérambault³, quien dedicó buena

³ Gaëtan de Clérambault (1872–1934) fue un psiquiatra y fotógrafo francés que desempeñó un papel central en la construcción de un archivo visual colonial sobre las mujeres del norte de África, particularmente a través de su obsesiva documentación del haik, prenda tradicional femenina. Su trabajo, enmarcado en las misiones etnográficas coloniales, ilustra la intersección entre ciencia, deseo y poder, al convertir la indumentaria femenina en objeto de clasificación, fetichización y archivo.



parte de su vida a documentar los pliegues del *haik*⁴ de las mujeres magrebíes. Su cámara buscaba capturar las caídas y pliegues de tela bajo una lógica que fetichiza la imposibilidad de poseer el cuerpo, bajo la necesidad de objetivar a las mujeres como instrumento y no como sujetas productoras de conocimiento, con agencia, con intereses propios. La fotografía se convierte en una tecnología libidinal de clasificación, en la que la opacidad misma se convierte en objeto de saber, pues Clérambault no observa mujeres, más bien observa su ocultamiento, y es en esa distancia donde reafirma su autoridad como sujeto moderno, científico, blanco, varón con la capacidad de producir conocimiento, cultura, ejercer el poder (Yeğenoğlu, 1998, pp. 108– 111).

⁴ El *haik* es una prenda tradicional utilizada por mujeres en el Magreb, compuesta por una larga pieza de tela blanca que cubre el cuerpo y la cabeza, dejando visible una parte del rostro o solo los ojos. Durante la colonización francesa de Argelia, el *haik* se convirtió en un símbolo central de la resistencia cultural y fue objeto de una intensa obsesión colonial como elemento que desafiaba el régimen de transparencia epistémica y control sexual que el poder colonial pretendía instaurar. Un sujeto que parece anterior al discurso, pero que en realidad emerge del borramiento sistemático de las condiciones históricas y simbólicas que le dan forma.

Esto permite advertir con claridad que el orientalismo no puede sostenerse sin las estructuras de género, sexualidad, racialidad que opera como base sistémica de su articulación, su eficacia misma reside en la fabricación de sujetos sexuados, cuerpos regulados y marcaciones diferenciales que estabilizan una economía de poder y deseo. Sin estas operaciones de inscripción, el orientalismo no podría operar como tecnología de constitución subjetiva.



En esta configuración, el sujeto europeo, en tanto efecto de esta estructura, necesita al otro para existir, pero lo necesita como enigma, como amenaza, como exceso, pues no busca comprenderlo, sino repetirlo, inscribirlo, sostenerlo como signo de su propia completud imaginaria. La subjetivación orientalista, entonces, no solo produce la figura del otro como objeto, produce al sujeto europeo como efecto de una maquinaria de poder que borra su propia inscripción en la escena de la dominación. Yeğenoğlu (1998) demuestra que el orientalismo, al feminizar el Oriente, lo sexualiza y lo racializa al mismo tiempo, y lo hace mediante una puesta en escena reiterativa en la que el sujeto occidental no puede ver su propia mirada. La escena orientalista no es transparente, sino que está estructurada como un teatro, un performance donde el yo se borra en el acto de nombrar al otro. Esta operación produce la representación reiterada de las mujeres orientales como figuras inaccesibles habilita una lectura moralizadora del espacio que habitan, dado que dicha inaccesibilidad es construida como prueba de una supuesta violencia inherente al islam, a los hombres orientales y al Oriente en su conjunto, naturalizando la idea de que esas mujeres existen bajo una forma de opresión absoluta. En esta lógica, la inaccesibilidad aparece como emblema de una civilización fallida que debe ser intervenida, por tanto, es el argumento que autoriza una política de salvación, una narrativa redentora desde la cual Occidente se posiciona como garante legítimo de libertad, agencia, la humanidad e incluso el feminismo.



Al mismo tiempo la representación de las mujeres orientales como cuerpos exóticos, ocultos y deseables simultáneamente produce las coordenadas normativas de lo que debe ser una "mujer occidental". La fantasía colonial, al condensar el Oriente en la figura de lo femenino enigmático, delimita dialécticamente la figura de la mujer visible, civilizada, moderna, sin velo. Así, mientras se fabrica una feminidad oriental como exceso —seductora, reprimida, sexualizada, cautiva—, se instituye también una feminidad occidental como medida de normalidad, de transparencia, de emancipación disciplinada. "La mujer occidental", en ese marco, no es un sujeto autónomo, sino una figura funcional al proceso colonial, colocada como su contraparte ilustrada y, aparentemente, liberada, para reforzar el relato de superioridad cultural. Lejos de ser una observadora externa, se vuelve también objeto de regulación, medida de contraste y soporte simbólico de la supremacía epistémica que el colonialismo requiere para legitimarse.

97

Si el análisis de Meyda Yeğenoğlu permite comprender que el orientalismo se sostiene sobre una economía del deseo que feminiza, racializa y sexualiza al Oriente para consolidar la subjetividad occidental como racional, completa y soberana, es preciso ahora extender esta mirada hacia las formas contemporáneas en que dicha estructura se actualiza bajo las lógicas neoliberales del mercado global. La fantasía colonial no solo produce cuerpos y sujetos, sino que organiza circuitos de valor donde lo femenino-oriental se convierte en mercancía, signo de autenticidad, estética vendible y emblema de exotismo domesticado. En este escenario, el deseo colonial se entrelaza con prácticas de consumo que transforman



los cuerpos, los saberes y los objetos marcados como orientales en vectores de ganancia y pertenencia cosmopolita. La feminización del Oriente, lejos de agotarse en la representación, configura una infraestructura material que reordena las relaciones entre cultura, economía y poder. Es en este desplazamiento —del deseo a la mercancía, de la mirada a la circulación, del sujeto al objeto comercializable— donde se inscribe el régimen contemporáneo de consumo orientalista.

3. Feminización del oriente y régimen de consumo del orientalismo contemporáneo

En la continuidad de las reflexiones feministas críticas al orientalismo, Carolina Bracco (2023) propone concebir los cuerpos de "las mujeres orientales" como una geografía imaginaria donde se trazan las fronteras materiales y simbólicas del Estado, el mercado, la nación y la cultura. Este abordaje es profundamente sugerente dado que nos permite entender el cuerpo como territorio activo de inscripción y disputa, donde se condensan los regímenes de sexo-género, las lógicas coloniales, los deseos nacionalistas y las economías globales de consumo. En esta perspectiva, la corporalidad feminizada deja de ser una superficie de exotización para devenir en soporte estratégico de los proyectos de dominación, modernización y estetización que han atravesado la historia del orientalismo desde dentro y fuera de las sociedades colonizadas.



Bracco (2023), retomando a Rita Segato, señala que el cuerpo de las mujeres ha sido desplazado de la esfera íntima al espacio público mediante una operación que transforma lo privado en espectáculo. La danza oriental — particularmente en su versión occidentalizada y performativa — constituye un ejemplo elocuente de esta operación, lo que en su contexto tradicional funcionaba como forma ritual o expresión local, fue apropiado por el “ojo pornográfico” del colonizador y convertido en artefacto colonial. Esta mirada que sexualiza lo femenino reordena el cuerpo en función de lógicas de circulación, estetización y consumo propias del capitalismo global.

La figura de la bailarina, por ejemplo, sintetiza esta operación, pues está situada entre lo tradicional y lo moderno, entre lo nacional y lo extranjero, su cuerpo se convierte en vitrina del proyecto civilizatorio, pero también en frontera móvil de la cultura. Lo feminizado aparece, así como espacio codificado para la circulación estética, pero también como marcador simbólico de la diferencia, el lugar desde donde se narra la otredad y se produce valor simbólico, político y económico.

Estas representaciones orientalistas muchas veces son reapropiadas por las élites políticas para arraigar proyectos de dominación oriundos, con lo cual se establece o se cierra un pacto entre clases dirigentes a pesar de sus divergencias, pues les es altamente redituable el orientalismo para legitimar y ejercer el poder. Las reformas nacionalistas en países como Turquía, Egipto o Irán, en lugar de desmontar el dispositivo orientalista que instrumentaliza la figura de “las mujeres



orientales", lo adaptaron a sus propios proyectos de Estado (Bracco, 2023). El cuerpo de las mujeres se convirtió entonces en una topografía de transición en tanto signo de progreso, medida de civilización, frontera del Islam. Como en el análisis de Abu- Lughod (2013), donde el cuerpo velado es instrumentalizado para justificar guerras, el cuerpo exhibido opera como tecnología de gubernamentalidad, un modo de hacer visible, deseable y gobernable la diferencia.

El orientalismo reconfigura las formas de ser mujer, de ser cuerpo y de ser territorio, pues el cuerpo feminizado orientalizado se convierte así en interfaz entre el deseo colonial y la racionalidad estatal, entre el fetichismo estético y el cálculo político, entre la frontera imperial y la domesticación nacional. Y es precisamente en ese entrecruce donde se materializa la violencia que el orientalismo ha ejercido históricamente como régimen persistente de administración de la vida.

100

Por su parte, Mino Moallem (2018) permite complejizar de forma decisiva el análisis del orientalismo al visibilizarlo como una economía política de la mercancía que convierte los signos culturales, los objetos materiales y los cuerpos feminizados en soportes de valor dentro de un mercado global orientalizado. A través del caso de la alfombra persa, la autora demuestra que el orientalismo opera como un dispositivo de producción estética, económica y afectiva que articula deseo, nación, género y capital. La alfombra no es solo un objeto decorativo, ni únicamente una representación de la identidad nacional, sino un artefacto intensamente codificado por relaciones coloniales, patriarcales y transnacionales que la posicionan como mercancía global y cuyo "valor" está construido mediante



una serie de operaciones coloniales que la enmarcan como exótica, femenina, ancestral y artesanal, al tiempo que borran los cuerpos y condiciones de explotación que la hacen posible.

El caso de las alfombras persas evidencia un patrón más amplio de mercantilización del Oriente, donde lo cultural —tejidos, cerámicas, perfumes, danza, velos, arquitectura, colores, música, caligrafía, géneros narrativos, cuerpos, comida— se transforma en capital simbólico y económico en manos de un mercado global que reconfigura la diferencia en términos de consumo para reafirmar la identidad occidental, de Oriente como lo otro. Este proceso no solo estetiza la desigualdad tras el fetiche de la mercancía, sino que reproduce activamente al Oriente como mercancía, como espacio siempre disponible para ser comprado, domesticado o almacenado bajo la lógica de la blanquitud que la hace inteligible. Es decir, el orientalismo ya no necesita invadir, solo necesita diseñar productos que simulen Oriente y que puedan ser adquiridos sin riesgo, en una aparente ausencia de conflicto y sin memoria.

101

En este marco, el cuerpo de "las mujeres orientales" también es soporte del fetiche cultural, pues son sus prácticas, sus silencios, sus saberes manuales y su supuesta cercanía a la tradición los que son incorporados a objetos que luego se venden como "auténticos" o "ancestrales". El trabajo de las tejedoras de alfombras —mujeres en su mayoría pobres, racializadas, sin derechos laborales— es la base sobre la que se construye el aura del producto, pero su existencia es sistemáticamente borrada del relato mercantil. En este sentido, Moallem (2018)



revela que el orientalismo también organiza cadenas globales de producción y distribución de valor, en las que el género, la raza y la cultura son ejes estructurantes. La orientalización de la mercancía es inseparable de la feminización del trabajo y de la estetización de la subordinación.

Moallem (2018) nombra esta lógica como una forma de ciudadanía neoliberal de la cultura, en la que la participación en el consumo de Oriente se convierte en una forma de pertenencia cosmopolita, sofisticada, despolitizada, pues lo que se compra no es solo un objeto, sino una narrativa de sensibilidad, diversidad y experiencia estética. De este modo, el orientalismo se traduce en formas concretas de ganancia, pues se capitaliza lo otro bajo formas aparentemente inofensivas como el diseño, la decoración o el turismo cultural. Consumir Oriente, en este esquema, es una forma de despojarlo sin declararle la guerra.

102

Por su parte, Lila Abu-Lughod (2013) evidencia que el orientalismo opera también como infraestructura geopolítica, pues su poder no reside únicamente en lo que dice sobre el otro, sino en lo que permite hacerle. Se trata de un orden estructurante que traduce representaciones en acción, imaginarios en guerra, y discursos en despojo. La violencia no es posterior a la representación, sino que está inscrita en ella desde el origen. En este sentido, las imágenes de mujeres musulmanas necesitadas de rescate borran las condiciones históricas de vulnerabilidad —neoliberalismo, guerras, autoritarismo estatal, expulsión económica— y reducen su sufrimiento a una narrativa culturalista, donde la causa del malestar se ubica exclusivamente en la religión o en la tradición.



Lila Abu-Lughod (2001) advierte que el problema del orientalismo no se resuelve simplemente corrigiendo las imágenes distorsionadas de las mujeres musulmanas. Más allá de desmontar estereotipos, lo que está en juego es la forma en que se configura el propio régimen de verdad que los produce y los pone a circular. La autora insiste en que el poder del orientalismo reside no solo en representar, sino en construir el objeto del que habla, consolidando una autoridad epistémica desde la cual se organizan tanto el conocimiento como la intervención. La insistencia académica en mostrar que las mujeres orientales también son agentes, también resisten o también luchan, corre el riesgo de reforzar la matriz que busca desmentir. El acto mismo de "explicar" a las mujeres musulmanas para públicos occidentales contribuye a mantener la geografía política del saber intacta, ubicando a Occidente como centro de interpretación y a Oriente como objeto de observación. Esta paradoja, para Abu-Lughod (2001), constituye uno de los dilemas centrales de los estudios feministas sobre Medio Oriente.

103

Abu-Lughod (2001) propone un viraje metodológico que se aleje de las narrativas de salvación o validación y que se comprometa con una escucha situada, capaz de problematizar las condiciones de producción del conocimiento. El objetivo no es redimir al otro, sino desestabilizar la estructura desde la cual se habla sobre él. En este sentido, Abu-Lughod no solo cuestiona la legitimidad de las narrativas moralistas que afirman intervenir en nombre de los derechos o la libertad, sino que también tensiona las prácticas feministas cuando son cooptadas por las lógicas de excepcionalismo occidental. No se trata de "dar voz", sino de



interrogar cómo, dónde, para quién y desde qué lugar se produce esa voz. Así, el orientalismo sería una máquina de producción de mundo que distribuye inteligibilidad, agencia, valor y humanidad de forma desigual.

En conjunto, las autoras analizadas permiten comprender que el orientalismo no debe ser reducido a un archivo de imágenes ni a una ideología anacrónica, sino que debe ser leído como una tecnología global de ordenamiento que atraviesa los cuerpos, las mercancías, las economías afectivas, las epistemologías y las políticas internacionales. Lo que está en juego no es solo la forma en que se representa a las mujeres musulmanas u orientales, sino la manera en que estas representaciones sostienen regímenes de explotación, disciplinamiento y despojo que se rearticulan en clave neoliberal, estética y securitaria. Desde la fabricación de subjetividades feminizadas para el consumo global hasta la producción de legitimidad para las guerras humanitarias, el orientalismo aparece como una matriz que organiza la distribución de valor, visibilidad y humanidad. Intervenir críticamente en esta estructura implica no únicamente denunciar su carácter sexista, racista o colonial, sino dismantelar sus formas materiales de reproducción, incluidas aquellas que operan desde los feminismos institucionales, las políticas culturales o los mercados globales del deseo. Se trata, como proponen estas autoras, de fracturar las geografías políticas del saber y la mercancía, y de producir otras cartografías éticas, situadas, insurgentes, que hagan ilegible el mandato de inteligibilidad del poder.



Reflexiones finales

El objetivo de este trabajo fue explorar las formas en que el cuerpo de "las mujeres orientales" ha sido inscrito como territorio de producción simbólica, económica y política en los regímenes de saber y poder del orientalismo, articulando las propuestas de autoras como Meyda Yeğenoğlu, Lila Abu-Lughod, Minoo Moallem y Carolina Bracco. A lo largo del recorrido, quedó en evidencia que el orientalismo no debe ser entendido únicamente como un archivo de representaciones anacrónicas, sino como una estructura persistente de inteligibilidad, apropiación y administración de la diferencia. Su potencia radica no tanto en lo que dice sobre Oriente, sino en lo que le permite hacer a Occidente: construir su identidad, justificar sus violencias, estetizar sus privilegios y capitalizar su superioridad.

105

Este ensayo mostró que las imágenes de las mujeres orientales como cuerpos ocultos, exóticos o vulnerables no son un residuo ideológico del pasado colonial, sino un engranaje activo en la maquinaria contemporánea de producción de valor, deseo y legitimidad. Desde el archivo fotográfico de Clérambault hasta las estrategias neoliberales de diseño, turismo y mercancía cultural, el cuerpo feminizadamente orientalizado aparece como zona de inscripción de múltiples violencias, pero también como eje de articulación entre racionalidades de consumo, proyectos estatales y economías globales. No es solo una figura representada, sino una plataforma sobre la cual se sedimentan lógicas coloniales que se actualizan sin cesar.



Al poner en diálogo las categorías de género, deseo, mercancía y geopolítica, fue posible trazar un mapa más complejo del orientalismo, uno que desborda el análisis de los textos e imágenes para centrarse en las formas concretas en que se gobierna la vida a través de la estetización y la moralización de los cuerpos otros. La inscripción de "la mujer oriental" como víctima a salvar, como productora artesanal, como objeto de deseo o como cuerpo opaco, no son narrativas aisladas, sino mecanismos convergentes de una economía libidinal y política que legitima intervenciones, jerarquiza saberes y ordena los afectos. Desde la fantasía colonial que describe Yeğenoğlu (1998) hasta las infraestructuras culturales y materiales que analiza Moallem (2018), se ha hecho visible que el orientalismo no solo produce un otro, sino que estructura las condiciones mismas de posibilidad para hablar de humanidad, de civilización y de diferencia.

106

Si bien el trabajo se centró en mujeres orientales como figura central del discurso y dispositivo orientalista, las implicaciones de este análisis no son exclusivas ni estáticas. El orientalismo genera una matriz de inteligibilidad que también delimita lo visible y lo pensable en torno a los feminismos, la crítica académica y las metodologías de investigación. Así, los estudios sobre Oriente deben ser repensados no desde la distancia objetiva, sino desde una geografía ética del saber que reconozca su implicación en las estructuras que busca analizar. La pregunta no es sólo qué dice el orientalismo sobre las mujeres musulmanas, sino qué hacemos nosotras al hablar de ellas, desde dónde lo hacemos, para quién y con qué efectos.



En ese sentido, este artículo no buscó ofrecer una lectura concluyente ni una salida metodológica definitiva, sino señalar que el cuerpo —leído como territorio político, como superficie de inscripción, como mercancía cultural y como agente de interpelación— es el lugar desde donde el orientalismo se actualiza, pero también desde donde puede comenzar a fracturarse. Asumir esta fractura como tarea política y epistémica implica desestabilizar el lugar del saber, abrir otras formas de escucha, y producir intervenciones que no repitan los mandatos de inteligibilidad del poder. El desafío es pensar un feminismo que no consuma la diferencia, sino que la acompañe críticamente, que no busque redimir, sino interrumpir las gramáticas del privilegio que nos constituyen.

Bibliografía

Abu-Lughod, L. (2001). *Orientalism and Middle East feminist studies*. *Feminist Studies*, 27(1), 101–113. <https://doi.org/10.2307/3178451>

Abu-Lughod, L. (2013). *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bracco, C. (2017). La invención de las bailarinas orientales. Un artefacto colonial. *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, (6), 55–64. <https://doi.org/10.15366/jfgws2017.6.005>



Bracco, C. (2023). El cuerpo de la mujer oriental como geografía imaginaria. *Anacronismo e Irrupción*, 13(24), 42–57. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8116101>

Curiel, O. (2014). La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Fanon, F. (2009). Los condenados de la tierra (trad. A. Ramírez). México: Fondo de Cultura Económica).

Fuentes Arzate, I. (2025). Producción de la conflictividad en Medio Oriente para la geopolítica global. *Análisis Plural*, (9), 1–26. <https://doi.org/10.31391/adphsa02>

108

Lacan, J. (1978). *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lewis, R. (1996). *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*. Nueva York: Routledge.

Moallem, M. (2018). Persian carpets and the politics of representation: The nation as a transnational commodity. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 38(3), 525–543. <https://doi.org/10.1215/1089201x-6951201>

Mohanty, C. T. (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.



Said, E. W. (2008). *Orientalismo* (trad. M. Vázquez). Barcelona: Debolsillo. (Obra original publicada en 1978)

Segato, R. L. (2003). Las estructuras elementales de la violencia. *Revista Brasileira de Ciências Criminales*, 11(44), 205–230.

Yeğenoğlu, M. (1998). *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.