

## HARÉN Y PODER

### Harem and power

José Antonio González Alcantud

Universidad de Granada (España)

El lugar común del harén concebido como encierro de mujeres al servicio del Uno, vigiladas por los eunucos, fue una figuración y una realidad de la época clásica del orientalismo, sobre todo entre los siglos XVII y XIX, adjudicado al mundo otomano, pero extensible a todo el universo islámico. El serrallo, sin embargo, también era un lugar de estrictas jerarquías, complicidades e intrigas que influían en la conformación del poder. En época colonial la imaginación orientalizante se satisfizo en los numerosos prostíbulos de las colonias. Su influencia en el entorno del poder llega hasta el día de hoy, cuando uno de los últimos serrallos, el de Hassan II en Marruecos, ha sido disuelto.

#### Palabras clave

Harén, sultanato, eunucos, orientalismo, viajeros

The common place of the harem conceived as a confinement of women in the service of the One, watched over by the eunuchs, was a figuration and a reality of the classical period of Orientalism, especially in the 17th to 19th centuries, attributed to the Ottoman world, but extended to the entire Islamic universe. The seraglio, however, was also a place of strict hierarchies, complicities and intrigues that influenced the shaping of power. In colonial times the orientalizing imagination was satisfied in the many brothels of the colonies. His influence in the environment of power reaches today, when one of the last seraglio, that of Hassan II in Morocco, has been dissolved.

#### Keywords

Harem sultanate, eunuchs, orientalism, travelers

Aunque el tema parece antiguo y más propio de épocas plagadas de romanticismo y orientalismo, no lo es. Hace pocos años nos enteramos de que el rey-sultán de Marruecos, Mohammed VI, al poco de subir al trono en 1999 había disuelto el harén de su padre, Hassan II, un gineceo, según los rumores, de trescientas mujeres, definitivamente cerrado en 2002. Se trataba de un secreto bien guardado en el *majzén*, estructura cortesana del poder que lo vertebraba desde hace siglos en Marruecos. Miraremos hacia el harén como una estructura de poder a través de varios viajeros, viajeros pintores y autoras que atraviesan los siglos modernos y contemporáneos, desde el medio galeno Cristóbal de Villalón en el siglo XVI o conocidos pintores orientalistas como Ingres, Gerôme o Delacroix, en el XIX, hasta escritoras o ensayistas como Lady Montagu, Amélie Léra, Germaine Tillion y Fatima Mernissi, en una Modernidad que arranca a finales del siglo XVII y llega hasta el presente poscolonial.

Desde antes mismo de la conquista de Constantinopla por los otomanos, en 1453, este pueblo de procedencia asiática estaba connotado a los ojos de los europeos de lubricidad desde el momento mismo en que se había asomado al Mediterráneo. El espía francés Bertrand de la Broquère, que penetró en la Turquía anterior a la conquista referida, entre 1432 y 1433, sostenía que, tras la bebida, el siguiente vicio de los otomanos era la afición sin freno a las mujeres, amén de a los jóvenes imberbes, con quienes practicaban la sodomía: «El más grande de los placeres son sus mujeres y muchachos sodomitas. [El Turco] tiene trescientas mujeres o más, y, de otra parte, veinticinco o treinta muchachos que están con más frecuencia que sus mujeres con él; cuando son adultos, les hace grandes regalos y les concede señoríos» (La Broquère, 2010, p. 163). La fama bien ganada de «bujarrones» y celosos guardadores del honor de sus mujeres quedó enraizada en las mentalidades para siempre.

El *Viaje a Turquía*, aunque anónimo, fue adjudicado a finales del siglo XIX por el catedrático zaragozano Manuel Serrano y Sanz al conocido literato Cristóbal de Villalón, al encontrar similitudes con su obra mayor, *El crotalón*. «Nada se opone a que este [...] escribiese el *Viaje de Turquía* en 1557», sostiene aún en 1942, en base a los avances de Serrano, su prologuista en la popular colección Austral (Villalón, 1965, pp. 10-11). Hoy día, sin embargo, se adjudica a otras autorías, como al médico llamado Bernardo de Quirós, que sufrió prisión en Constantinopla, que ejerció la medicina en su corte y que también llegó a ser protomédico de Felipe II (García, 2015). Sea quien fuere el autor, para nuestro fin, comprender el harén, el diálogo sobre las mujeres del *Viaje a Turquía* merece ser tenido en consideración como una fuente de primer orden.

Sea Villalón o sea Quirós el autor, este resulta ser un íntimo conocedor de la cotidianidad otomana. Comienza indicando, a través del diálogo entre el protagonista Pedro de Urdemalas, Mata y Juan, la poca consideración que tienen los turcos de las mujeres: «Que no estiman las mujeres ni hacen más caso dellas que de los asadores, cucharas y cazos que tienen colgados en la espetera; en ninguna cosa tienen voto, ni admiten consejo suyo» (Villalón, 1965, p. 232). Una vez descartada su participación directa en el poder, la única vía que les quedaría a las mujeres turcas para ejercer su influencia sería la seducción: «La soltana que yo curé, que esta tiene hechizado al Gran Turco y hace lo que le manda; pero las otras, aunque sean mujeres del Gran Turco, no tienen nada que rogar, pues no se tiene de hacer» (Villalón, 1965, p. 233). En otro momento Mata le pregunta a Pedro si son celosos los turcos, a lo que este contesta: «La más celosa gente de cuanta hay, y con gran razón, porque como la mayor parte todos son bujarrones, ellas buscan su remedio». Tras entretenerse en detalles de cómo son de «bujarrones» (homosexuales) los muchachos y lo poco que les atraen las mujeres, pasa a comentar cómo se las apañan estas sin el concurso masculino: «Los jueves, por ser víspera de la fiesta, van todas al baño, aunque sea invierno, y allí se bañan, y de camino hace una lo que quiere, pues no es conocida, buscando su aventura; en esto exceden los señores y muy ricos a los otros, que tienen dentro de casa sus baños, y no tienen a qué salir en todo el año» (Villalón, 1965, p. 234). Completa el cuadro diciendo que en uno de esta especie de «conventos» –así llama a los harenes– su amo Zinan Bajá «tenía sesenta y tres mujeres». E ironiza: «Mirad si hay monasterio con más monjas».

Como la palabra «harén» provendría etimológicamente de «haram», palabra árabe para designar prohibido, este por principio sería un espacio vetado a los extranjeros del género masculino, lo que unido a su secretismo acrecentaría todo tipo de fantasías varoniles sobre él. Lo cierto es que en el harén se desarrollaba una vida social controvertida que para unos sería serena, presidida por la complicidad entre mujeres, niños y eunucos, y para otros se presentaba tormentosa, presidida por la figura de poseedor masculino del harén, vigilante de un universo donde imperan los celos y en menor medida la honra femenina que hay que vigilar estrechamente.

Entramos de mano de nuestros autores del XVI en el interior del harén, que responde perfectamente a toda la imaginación estereotípica que podemos imaginar y que asociamos al despotismo oriental, donde el Uno, el amo, se impone sobre la multiplicidad de mujeres y eunucos.

Habéis de saber que los señores ni reyes no se casan, porque no hay con quién, como no tengan linajes ni mayorazgos que se pierdan, sino compran alguna esclava que les parezca hermosa y duermen con ella, o si no alguna que les empresentan, y si tiene hijos, aquella queda por su mujer, y hace juntamente, cuando edifica casa para sí, otra apartada si tiene posibilidad para ello, y si no un cuarto en la suya, sin ventana ninguna a la calle, con muchas cámaras como celdas de monjas, donde las mete cuantas tenga, y aun si puede hacer una lengua de su cerraje el de las mujeres es cosa de más majestad. Puede tener, según su ley, cuatro legítimas, y esclavas compradas y empresentadas cuantas quisiere. (Villalón, 1965, p. 235).

El párrafo anterior sugiere una jerarquía interna en el interior del harén presidida por las mujeres que tienen hijos del amo y además son legítimas—hasta cuatro en la ley del Corán, como es sabido—. A partir de ahí, existe una jerarquía piramidal: «La mayor era la madre del hijo mayor, y todas estaban debajo desta, como abadesa». Las comparaciones con los conventos, y sus jerarquías internas, siguen para hacer comprender al lector una singularidad no exenta de familiaridad con el mundo cristiano.

Para vigilar este gineceo saca a relucir con detalle el papel de los eunucos, llamados *agas*, que, observando asimismo una estricta jerarquía entre ellos, serían los encargados de vigilar el serrallo. Todos los eunucos, fuesen negros o blancos, tendrían de «la tripa cortado miembro» viril. Nada de extrañar, ya que en el mundo cristiano eran frecuentes los capones o *castrati*, jóvenes reclutados y castrados para ejercer el canto sobre todo en el ámbito eclesial, entre otras cosas.

Como era médico o se hacía pasar por tal, Urdemalas relata cómo era introducido en el harén, superando todos los obstáculos aplicables al resto de los hombres, sobre todo cuando una pupila caía enferma. Privilegio que solo le estaba dado a él en calidad de galeno.

Habiendo yo de entrar en el cerraje de las mujeres a visitar, llamaba en la primera puerta de hierro como los encantamientos de Amadís, y salíame a responder el eunuco, y visto que yo era, mandábase esperar allí, y él iba a dar la nueva en la segunda puerta, que el médico estaba allí. El segundo portero iba al tercero, que era el mayoral; este tomaba luego un bastón en las manos y a todas las mujeres hacía retirar a sus aposentos y que se escondiesen. (Villalón, 1965, p. 235).

Puede observarse que Villalón reproduce todos los lugares comunes sobre el harén o serrallo, que quedarán establecidos durante siglos y que alimentará sobre todo el Harem-i-Hümayun del palacio de los sultanes de Estambul, el Topkapı. Desde

luego, en las varias veces que lo he visitado no he podido despegarme mentalmente de una imaginación estereotípica que une el encierro a una atmósfera entre lujuriosa y sombría, por no llamarla sórdida (véanse imágenes 1 y 2). Así pues, toda lectura psicoanalítica de las sombras que se proyectan en el espejo de «lo real» tiene como telón de fondo el serrallo del palacio Topkapı, harén de los harenes, alfa y omega de la idea del despotismo oriental, paradigma del triunfo del Uno masculinizado sobre la pluralidad de los sexos femeninos.



Imagen 1. Interior del harén del palacio Topkapı, en Estambul. (Foto: JAGA).



Imagen 2. Exterior del harén del palacio Topkapı, en Estambul. (Foto: JAGA).

No obstante, hoy se sabe que el autor del *Viaje a Turquía* omitió la presencia de mujeres en el poder. Es el caso de Roxalana o Hürrem, la favorita de Solimán, y posteriormente de la hija de esta Mihrimâh. Ambas convirtieron el harén en el centro de las intrigas por el poder, alimentando con ello las imaginaciones occidentales de sumisión, pero no las de presencia de la mujer en el centro del poder mismo (Sánchez, 2011).

El tema principal, el serrallo, será reiterativo en las *Lettres Persanes* de Montesquieu, donde el per-

sa Usbek, tras abandonar su serrallo en Isfahán con el fin de viajar a Europa, siente nacer en él los celos, acrecentados por la distancia. «Habiendo vivido en un vasto serrallo, siempre he ganado por la mano al amor, y le he destruido por sus propios deleites: pero esta misma frialdad engendra los celos que me consumen. Contemplo una caterva de mujeres abandonadas casi a sus propios antojos» (Montesquieu, 1985, p. 31). En su ausencia, el jefe de los eunucos del serrallo informa a Usbek, que está en París, del desorden reinante en aquel: «Tus mujeres se han figurado que con tu ausencia tenían facultad para todo, y están sucediendo cosas tan horrosas, que yo mismo tiemblo al contarte tan triste historia» (Montesquieu, 1985, p. 204). Y pasa a relatar que una se descubrió el velo en la mezquita, que otra fue sorprendida acostada con una esclava, que vieron a un joven en el jardín, etcétera. El jefe de los eunucos, suprema autoridad del harén en su ausencia, le pide a Usbek poder absoluto para restablecer el orden. Este le contesta otorgándole, pues no habría nada peor ni más catastrófico que el desorden y desenfreno.

Recibe con esta un poder absoluto en todo el serrallo; manda con las mismas facultades que yo propio; haz que te precedan el miedo y el terror; corre de aposento en aposento, imponiendo penas y castigos; infunde en todo ese recinto la consternación; anégalo en llantos; haz pesquisas en todo el serrallo; empiezas por los esclavos; no te detenga mi amor; comparezca todo ante tu tremendo tribunal; pon de manifiesto los más escondidos secretos; purifica ese lugar infame, y haz tornar a la vida la virtud desterrada. (Montesquieu, 1985, pp. 204-205).

Tras una serie de peripecias que no vamos a relatar, la primer mujer de Usbek le espeta agriamente antes de morir en medio de la horrorosa venganza desatada en el harén por el viajero persa: «Sí, te he engañado, he cohechado a tus eunucos, me ha burlado de tus celos, y tu horroroso serrallo lo he sabido convertir en una mansión de gustos y contentos [...]. ¿Cómo te presumías que fuese yo tan crédula que me creyese en el mundo solo para adorar tus antojos, y que pensara que mientras te entregabas tú a todos tus gustos, tenías facultad para frustrar todos mis deseos?» (Montesquieu, 1985, p. 212). Con ello se cierran las *Cartas persas* montesquianas. El relato epistolar de Montesquieu viene a confirmar que los «celos» estructuran las relaciones en el interior del serrallo. «El "espíritu del serrallo" comienza allá: consiste en una suerte de celos que sorprenden al sujeto masculino cuando una tercera persona se aproxima, toma contacto o agrede total o parcialmente a la llamada *ayla*»; así lo analiza Malek Chebel (Malek, 1995, p. 194).

Ahora bien, el tema del harén puede ser contemplado solo como un exotismo poblado por las figuras fantasmáticas del deseo sexual: el Uno masculinizado, la pluralidad de los sexos, la amenaza de la castración, la crueldad en estado puro, etcétera. En realidad «el serrallo—como sostiene Grosrichard—no es la representación de un régimen político, sino una estructura de poder» amenazado permanentemente por un desorden que no es otro que la corrupción. Ese sistema político no es otro que el despotismo oriental, organizado y estructurado en torno al deseo (Grosrichard, 1979, p. 40), enfrentado al despotismo ilustrado occidental, sujeto en apariencia a una lógica racional.

Estructurado el serrallo sobre el principio de los celos, será precisamente contrapesado por un mundo, el del siglo XVIII, donde los salones de mujeres galantes, que alimentaban tertulias filosóficas, literarias y musicales, disponiendo libremente de sus cuerpos y deseos, se imponían. La obra de Denis Diderot *Les bijoux indiscrets* (1748), donde se produce literalmente un diálogo de los sexos femeninos, que se confiesan sus aventuras, es indicativa de la libertad de la que hacen gala las mujeres del siglo de los salones ilustrados. Y este diálogo lo ubica Diderot justo en medio del serrallo (Diderot, 2001). En el interior del harén se produce, pues, una lucha entre la libertad y la esclavitud de los cuerpos y los deseos.

Las óperas de W. A. Mozart son otro territorio, entre otros muchos, en el cual se presenta el serrallo con todos sus lugares comunes concitados, pero con un toque de humor teatral y musical innegable que lo desdramatiza. Mozart tuvo un primer intento de ópera, que no llegó a terminar, cuya trama, bajo el nombre de *Zaide*, transcurre en el serrallo otomano. Su asunto había sido tratado previamente por Voltaire en su obra teatral *Zayde*. La trama es sencilla: la joven europea Zaide se encuentra prisionera en el harén y se ha enamorado de un joven cristiano igualmente prisionero del sultán Solimán. Un renegado al servicio de este protege su amor, pero el guardián del harén los sorprende y captura, si bien «Solimán concede entonces su gracia a todos» (Stricker, 1991, p. 128). Más adelante, en *El rapto del serrallo* (1782), Mozart vuelve a poner en acción toda una trama burlesca y novelesca que transcurre en el harén, que «es una auténtica prisión que encierra seres libres en otros tiempos y donde el Basá es un auténtico amo» (Stricker, 1991, p. 207). Un cristiano, Belmonte, tiene a su novia, Konstanze, prisionera en el serrallo de Basá Selim. El criado del cristiano y la doncella de la cristiana también están presos y hacen el contrapunto grotesco de sus dueños, como hoy día en las populares fiestas de moros y cristianos. El harén es vigilado por el guardián todopoderoso y feroz, como le



corresponde a un jefe de eunucos. Al final, Selim, como Solimán en *Zaide*, los libera a todos en «una inesperada lección de magnanimidad». La historia en general puede ser conceptualizada de esta manera: «Mezcla lo novelesco con el exotismo de biombo: dos rasgos corrientes en la época», si bien de esta manera «la aventura sentimental permite un elogio de la tolerancia» (Stricker, 1991, p. 205). En fin, los dos despotismos, el oriental y el ilustrado, encarnando a Oriente y Occidente, se hermanan a través de infinidad de obras como las de Mozart en torno a una mujer que es sobre todo la encarnación de la fidelidad, frente a la violencia y arbitrariedad despótica que encarna el serrallo. En todo ello la comicidad es fundamental como expresión del contrapoder.

Pocas, pero significativas, mujeres europeas, capaces de describirlo, penetraron en el harén. Es el caso de Lady Mary Wortley Montagu, quien, en 1717, en paralelo con la aparición de la traducción de *Las mil y una noches* por Antoine Galland, en 1704, va a la búsqueda de un Oriente que identifica con su propia libertad. Siguió habiéndolas, aunque con cuentagotas, como Isabelle Eberhardt (1877-1904), ya en pleno colonialismo norteafricano. Volviendo a la pionera Montagu, esta encontrará incluso una cierta seducción en el harén, que transmitirá en sus cartas desde Turquía (Montagu, 2017). Para Montagu, a contracorriente de lo que normalmente se solía pensar en las mentalidades orientalistas, en el serrallo las mujeres podían aspirar a un cierto grado de libertad, a poder gestionar sus propias vidas (Hodgson, 2005, p. 112). Como telón de fondo, una de las figuras más emblemáticas de la estructura del harén sería precisamente Scherezade, quien encarna en *Las mil y una noches* la figura de la mujer que seduce a través de la palabra inteligente, elevada poéticamente. Cuando Antoine Galland tradujo e introdujo el relato en Francia, su público, nos cuenta Fatima Mernissi, «eran las damas de Versalles», por lo que «antes de publicar su traducción [en 1704] pidió consejo y orientación a duquesas y marquesas, lo que probablemente explica que se sintiera obligado a expurgar del texto todo episodio que pudiera contrariarlas» (Mernissi, 2016, p. 77). Solo muy recientemente se ha restituido todo su explícito erotismo y sexualidad a las *Mil y una noches* (anónimo, 2018). En este ambiente cortesano, que se prolongó a lo largo de todo el siglo XVIII, la mujer, asemejada a Scherezade, se convirtió en una heroína que alimentaba la libertad y seducción como en los salones auspiciados por mujeres distinguidas e influyentes.

El harén mezclado con la atracción erótica orientalista tuvo un espacio propio que se encarnó sobre todo plásticamente. Cuadros como *La grande odalisque* (1814) o *Le bain turc* (1862) de Jean-Au-

guste-Dominique Ingres tuvieron un gran éxito de público y denotan un acercamiento a través de la ventana que constituía la pintura de caballete al deseo casi pornográfico. A ellos hay que añadir destacadamente los interiores de los numerosos baños pintados –por ejemplo, *Les baigneuses du harem* (1889)– por Jean-Léon Gérôme, que en realidad solo servían de excusa para tratar con voluptuosidad el desnudo femenino (Thorton, 1993, pp. 64-85; Ackerman, 1997, pp. 132-140). Algo de voyeurismo envolvía estos cuadros, ya que a través de la ventana pictórica el espectador podía asistir a una escena labrada en el misterio y vetada para él en la vida cotidiana. La escuela orientalista alcanzó su máximo con Eugène Delacroix y su cuadro *Femmes d'Alger dans leur appartement* (1834). Este pintor, en los escasos días que pasó en Argel en 1832, habría tenido la fortuna de ser introducido por un funcionario francés en un harén local. El tema le es grato a Delacroix, que vuelve a pintar una segunda versión quince años después con el título de *Femmes d'Alger*. Hoy se sabe, sin embargo, que muchos de estos supuestos harenes de los viajeros no eran otra cosa que lupanares en barrios reservados, de cuyas pupilas, que solían ser de muy diversas nacionalidades, ya había dado cuenta el autor del *Viaje a Turquía* en el siglo XVI. En común tienen estas mujeres que, sea en harenes reales o en prostíbulos, se presentan marcadas por la sumisión.

Asimismo, sus figuras se funden, sobre todo conforme avanzamos hacia el final de siglo, con el de la *femme fatale*, una figuración propia del decadentismo que es un contrapunto altivamente rebelde de la mujer enfrentada a la sumisión de la esclava. Lily Litvak observa este movimiento en relación tanto con el Oriente doméstico (al Ándalus) como con el territorio imaginario más genérico de lo oriental. Zoraya, esclava cristiana devenida mujer del sultán nazarí Muley-Hazén, podría encarnar la primera, el Oriente doméstico, y Salomé, extraída del relato veterotestamentario, la esencia arquetípica de la mujer fatal, por cuyo despechado deseo muere decapitado el Bautista, que se ha resistido a sus seducciones. Este último tema sería tratado de una manera obsesiva por el pintor simbolista finisecular Gustave Moreau. Sintetizando esta atmósfera, Litvak nos señala que «expresaba a la vez nostalgia y deseo, atracción y terror, la belleza de las seducciones misteriosas pero temibles y crueles» (Litvak, 1985, p. 136).

A ello hay que añadir que, con el paso del tiempo, algunos informes etnográficos menos fantasiosos, y muy señaladamente el de Leila Hanoum, hija del antiguo médico del sultán Abdul-Mecit, en época del viaje del sultán Abdelaziz a la Exposición Universal de 1867 de París, contradicen claramente las informaciones previas que habían nutrido el

## En el harén se desarrollaba una vida social controvertida que para unos sería serena, presidida por la complicidad entre mujeres, niños y eunucos, y para otros se presentaba tormentosa, presidida por la figura de poseedor masculino del harén

imaginario. En las mentalidades que flotan en torno al harén, lugar común del deseo y sus fantasmas, los celos serían ese episodio fundamental, al cual ya hemos hecho mención, que la virilidad extrema intentaría evitar mediante una estructuración jerárquica del universo del serrallo. Enfrentadas a ese orden imaginario, las prácticas cotidianas tendrían algo más de horizontal, donde la homosexualidad, la androginia o la obscenidad se colarían por los poros del harén, contraviniendo el orden imaginario estatuido (Chebel, 1995, pp. 229-256; Boone, 1995). Hanoum cuestiona así, en este orden, la supuesta ferocidad de los eunucos, fundamento esencial del despotismo oriental. Escribe: «Los extranjeros –e igualmente los turcos– imaginan que los eunucos son unos seres feroces, animados de odio y de desprecio hacia los hombres, violentos con todo el mundo. Las ideas que se hacen a este propósito son erróneas». Subraya que vivirían en buena armonía con las mujeres del serrallo y que solo se volverían feroces ante los posibles donjuanes que intentasen propasarse con ellas (Hanoum, 2000, pp. 118-119). Complicidad, por consiguiente, entre mujeres y eunucos.

Secularmente, dentro del harén imperial otomano habría una estricta jerarquización, como señalamos, que se correspondía, como su doble, con las propias jerarquías del palacio. Las mujeres pertenecientes a él serían reclutadas por los gobernadores provinciales. Aunque no había distinciones étnicas en el reclutamiento de las mujeres, el tipo circasiano, tártaro y georgiano, por su piel blanca y belleza mítica, sería el más demandado (Coco, 1997, p. 63). Si no eran musulmanas, debían profesar la fe del islam y pasar una suerte de noviciado. La reina-madre o sultana gobernaría este imperio, donde las posibilidades de ascenso social eran factibles –lo que incrementaba la intriga– y donde la ceremonialidad –freno a los deseos– heredada de

los bizantinos era parte importantísima. El servicio de las mujeres del harén, además, no era indefinido, sino que duraba nueve años, al término de los cuales podían ser libres, abandonar el harén y casarse, aunque también podían devenir prostitutas de alta alcurnia (Coco, 1997, p. 73).

En *Aziyadé* (1879), novela-diario ficcional de Pierre Loti (alias literario de Julian Viaud), que obtuvo un gran éxito literario en el momento de su publicación en 1880, la descripción que se hace de los harenes turcos está en consonancia con los tópicos más corrientes del orientalismo. Veamos lo que dice Loti:

Las mujeres turcas, las grandes señoras, sobre todo, hacen muy buena rebaja de la fidelidad que ellas deben a sus esposos. Las feroces vigilancias de ciertos hombres, y el terror del castigo son indispensables para retenerlas. Siempre ociosas, devoradas por el aburrimiento, físicamente obsesionadas por la soledad de los harenes, son capaces de entregarse a cualquier recién llegado [...]. Todas son bastante curiosas de los jóvenes europeos [...]. Mi posición en Estambul, mi conocimiento de la lengua y de los usos turcos –mi puerta aislada girando sin ruido sobre viejos goznes– eran cosas bastante propicias a esta suerte de aventuras; y mi casa podría convertirse sin duda, si lo hubiese deseado, en el lugar de citas de las bellas descubiertas en los harenes. (Loti, 1987, p. 138).

Loti, fascinado, vive la experiencia adolescente a lo largo de toda su existencia, de modo que «esta perpetua nostalgia de los orígenes le conduce a hacer idas y vueltas entre presente y pasado» (Thierry, 2006, p. 19). La única conclusión que afecta a nuestra argumentación es que Loti consiguió, con su historia crepuscular de amor correspondido, situar otra vez el trasunto de los harenes en primera fila de las preocupaciones de su tiempo precisamente cuando uno de sus principales sostenes, el Imperio turco, entraba en colapso. A la vista de su argumento, algo obsceno a los ojos turcos, *Aziyadé* había sido prohibida en Turquía por orden del sultán. A ello lo acompañó el que los harenes, que chocaban con la voluntad modernizadora de Turquía, fueron suprimidos en 1909.

Tras el éxito de *Aziyadé* y a pesar de su prohibición en Turquía, Loti visita otra vez Estambul en 1887 como oficial de un barco militar francés fondeado en el Cuerno de Oro. La sociedad local femenina lo tratará como soltero de oro. Pierre Loti, en cuanto que marino extranjero, se beneficia de su estatuto para poder moverse libremente por la ciudad, aunque siempre bajo la vigilancia sutil, por razones «morales» y «políticas», de la policía del sultán Abu-Hamid, quien estaba obsesionado con los complots. En una ciudad claustrofómicamente vigilada por la policía imperial, Loti indaga en sus

discretos paseos, en principio infructuosamente, el destino de su real *Aziyadé*. El sentimiento de culpa se apodera de Loti, que no tenía noticias de la joven desde hacía siete años, en que había tenido su aventura consumada en Salónica. Sabe, por informaciones que le llegan, que debe estar en Estambul, donde la busca insistentemente. Por puro azar, alguien le informa de que ha muerto, lo que le hace entrar en desesperación. Tras muchas pesquisas, encuentra su enterramiento en uno de los más conocidos cementerios extramuros de Estambul, Eyoub, situado en una colina al fondo del Cuerno de Oro. Un amigo de Loti, que dudaba incluso de la existencia real de *Aziyadé*, lo acompaña a visitarla. Parte de su tumba –la estela funeraria– se la acabará llevando a su casa de Rocheford sur Mer, en Francia, donde continúa.

Cada uno de sus retornos a Estambul estará marcado por el recuerdo y en buena medida por el sentimiento de culpa por el abandono de la misteriosa *Aziyadé*, que le había otorgado fama literaria. Sus propios lectores y lectoras lo señalan como culpable de ingratitud. En una suerte de ironía, Estambul se abre al mundo gracias al ascenso del voyerismo romántico que arrastran consigo turistas a la búsqueda de lo exótico. El mundo cerrado sobre sí mismo del sultanato otomano, una de las manifestaciones más acabadas de lo oriental para los europeos, se encuentra en trance de desaparecer con el Imperio, lo que da un aire de «amargura» –según Orhan Pamuk– al final del sultanato y a la república nacionalista subsiguiente.

En su cuarto viaje a Estambul, en 1903, siendo comandante del navío de guerra *Vautour*, su presencia vuelve a dar lugar a un cierto revuelo en los medios femeninos, como señala F. Ersök: «La noticia de su llegada fue suficiente para emocionar a todos los harenes de Constantinopla». Arribaba ahora con cincuenta y tres años, y todos los atractivos del hombre pleno de aventuras y éxitos sociales y literarios. Tras mantener durante los meses de su estancia una intensa vida social en la capital otomana, un buen día, en la primavera de 1904, recibió carta de una joven turca. Se hacía llamar Nour-el-Nissa y deseaba fervientemente conocer al popular autor de *Aziyadé*. En realidad, no era una sola mujer la que escribía, sino que eran tres las que complotaban tras aquella misiva inesperada: una francesa y dos turcas de origen francés. Otro de sus nombres supuestos, empleado por Nour-el-Nissa como escritora, sería el alias masculinizado Marc Hélys. En realidad, tras ellos se escondía una viajera francesa llamada Marie-Amélie Léra (1864-1957). Marie-Amélie había sido invitada por una familia turca amiga a pasar un tiempo en Estambul a principios de siglo. En su imaginación latía la fiebre exótico-orientalista, excitada por la lectura del drama semiautobiográfico *Aziyadé* de Pierre Loti.

La verdadera seducción del Oriente –escribirá Léra– está en la intimidad de la vida musulmana. Yo he respirado deliciosamente el aire templado y los perfumes de este jardín cerrado. He probado las armonías y más aún los fuertes y sabrosos contrastes. Ni los esplendores del verano en el Bósforo, ni los cipreses de Eyoub, nada vale a mis ojos tanto como una tarde pasada, en un viejo *conak*, entre damas de otros tiempos y jóvenes de hoy día. ¿Qué son las ruinas de la ciudad otomana al lado de aquellas que se entrevén en las almas? (Hélys, 2011, p. 11).

Léra, bajo el nombre de Nour el-Nissa, se hacía acompañar de dos jóvenes turcas llamadas Zen-nour y Nouryé, que eran nietas de un noble francés, el conde de Châteauneuf, que se había establecido en Turquía tras haber profesado la fe islámica. El padre de ellas, Noury Bey, era un alto funcionario de la Sublime Puerta. Las dos hermanas, turcas pero con mucho de francesas, habían sido educadas a la occidental. Incitadas por Marie-Amélie, decidieron correr la aventura de seducir con una historieta orientalista al enamorado e influenciado Loti (Ersök, 2011, pp. 64-65).

La señora Léra antepone el apasionamiento por delante de cualquier otra averiguación sobre la figura Loti, a quien considera un experimentado cazador de historias. Escribe:

Es el genio de Loti, su gran amor por el Oriente lo que le ha inspirado sus más bellas páginas. Pero para poder escribir este libro en el que los musulmanes de Turquía ponen su esperanza, es necesario que Pierre Loti estuviese documentado. Y para él no era suficiente estar documentado; necesitaba que estuviese emocionado. Para escribir la novela de las mujeres turcas necesitaba haberlo vivido. (Hélys, 2004, p. 25).

En aquella primavera de 1904, en la que se van a producir los acontecimientos novelescos que relatará Léra-Hélys, los círculos femeninos de Estambul están revueltos, como decíamos, por la presencia del célebre escritor-galán en la ciudad, al cual sigue fama bien ganada de seductor. Él, no obstante, se deja ver poco y permanece rodeado de misterio e inaccesibilidad. Marc Hélys nos señala: «Se diría que aproximarse a él es más difícil que al sultán», por lo que la «curiosidad de los harenes estaba más excitada»: «Algunas damas lo hacían espiar. Casi todas se informaban de sus hechos y sus gestos a través de videntes o de la brujería doméstica» (Hélys, 2004, p. 33). La historia ulterior estaba a punto en esta atmósfera.

En este momento de excitación colectiva femenina es cuando intervienen en complicidad las tres amigas, en cuyo nombre Nour el-Nissa (Marc Hélys o Amélie Léra) envía la enigmática carta al escritor solicitándole una entrevista con el fin de relatarle

una historia que le avanza que puede ser de gran interés novelesco para él. Le proponen las tres relatarle sus propias vidas en cuanto que supervivientes de los últimos harenes de Estambul. Loti, no sabemos hasta qué punto inocentemente o bien solo para hacer correr la historia, se deja caer en la celada. Tiene una cita con las tres amigas a las orillas del Bósforo. Estas se dejan ver en la cita veladas de negro, ocultando sus rostros para dar un punto de misterio aún mayor al encuentro.

Pierre Loti estaba entre nosotras tres. Su mirada se dirigía de una a otra, de estos fantasmas negros sin rostro, casi sin formas. Yo he constatado por mí misma esta impresión turbadora de hablar a seres sin figura, sin mirada, sin gestos. Nosotras sentíamos que se enervaba. Cambiaba de color, y sus ojos se llenaban de terror, de una suerte de angustia. (Hélys, 2004, p. 44).

Marie-Amélie Léra expresa con emoción desbordante lo que buscaban ella y sus amigas:

Esta era nuestra ambición: hacerle vivir una aventura verdadera. Todo era verdadero en esta historia excepto que yo no era turca. Pero puede ser que, a causa de ello, yo he podido hablar de musulmanes a un europeo, tal como necesitaba hacer para que su alma se emocionase. Luego, en los primeros tiempos de nuestro romance, que duró casi dos años, no teníamos otro deseo que procurar a Pierre Loti una emoción que fuese la emoción de su última estancia de Constantinopla. No soñábamos aún en hacerle escribir un libro sobre la mujer turca, y menos aún en ser las heroínas o sus inspiradoras directas. En verdad, no teníamos ningún plan. No sabíamos dónde íbamos ni qué haría Loti con las emociones que le proporcionábamos. (Hélys, 2004, pp. 86-87).

Dos años después, en 1906, Loti sacará a la luz la obra *Les désenchantées*, subtitulada *Roman des harems turcs contemporains*, que pretendía reflejar el resultado de esos encuentros y confesiones. Aunque Loti procura distanciarse de la realidad al afirmar en el propio subtítulo que se trata de una «novela», aunque en las primeras líneas señala al lector que «esta es una historia enteramente imaginada» y que «se perdería el tiempo queriendo dar a Déjanne, a Zeyneb, a Mélek o a André nombres verdaderos, porque ellos no han existido nunca», da toda verosimilitud a la existencia misma de los harenes: «No hay de verdadero más que la alta cultura intelectual extendida hoy día por los harenes de Turquía, y el sufrimiento que resulta» (Loti, 1906).

La experiencia ayudó a Loti a imaginar la noción de «fantasma del Oriente» a través de esas mujeres supuestamente emergidas de las sombras del encierro del harén. De hecho, en la tardía fecha de

1910, a punto de concluir su vida de viajero, cuando acaba de cumplir los sesenta años, acude de nuevo al encuentro con los fantasmas del Oriente en las orillas del Bósforo.

Un fantasma de seda negra –escribe de otro encuentro fantasmagórico, en agosto de 1910–, que está acostado detrás, en una pose de laxitud supremamente elegante; la pequeña mano enguantada de la dama sostiene una sombrilla; otros dos fantasmas acurrucados a sus pies guardan silencio. (Loti, 1991, p. 1371).

Es evidente que Loti no puede liberarse de la imagen de las mujeres del harén, aún años después de ocurrido el episodio de *Les désenchantées* (González Alcantud, 2014).

En paralelo a esta crítica deconstructiva, el aristócrata turco-sirio Emir Emin Arslan, gran propagandista y líder político-cultural del panarabismo tanto en el mundo islámico como en América Latina, dará otra imagen de aquella tortuosa aventura lotiana. Arslan se asentó en Argentina, donde llevó a cabo una importante tarea cultural, sobre todo animando revistas culturales. En esta línea culturalista, publicará en 1916 el libro *La verdad sobre el harén* y en 1935 *Verdadera historia de «Las desencantadas»*, que complementa al primero. Según Axel Gasquet, en el primer caso mantiene un espíritu tibiamente justificatorio de la existencia del harén y en el segundo se beneficia de algunas informaciones que le llegaron directamente a través de las protagonistas, que conocía directamente (Gasquet, 2015, pp. 291-299). En todo caso, la confesión que hace en las primeras líneas del volumen de 1916 subraya la obsesión universal por los harenes que lo persigue en tanto que «turco» trasplantado a América Latina.

Desde aquel entonces, en que abandoné mi país de Oriente, la cuestión del harem se ha convertido en mí en una verdadera obsesión, hasta transformarse a veces en pesadilla. No podía presentarme en sociedad, ya fuese en reuniones o comidas, sin que me formularan la siguiente pregunta: ¿Y el harem? ¿A cuántas mujeres tienen derecho? Etcétera. (Arslan, 1916, p. 5).

Arslan, líder de la internacional panislamista de la época, afirma que *Les désenchantées*, de Loti, responde en buena medida a la realidad y que al final las protagonistas reales huyeron en verdad a Europa.

A la vista de estas informaciones, podemos concluir que Loti no es un exotista externo a Turquía, ya que fue querido y homenajado por los turcos. Incluso, dado el éxito de su fórmula crepuscular, tuvo imitadores autóctonos, lo que nos lleva a pensar que el orientalismo no es cosa de uno, de quien



**Estructurado el serrallo sobre el principio de los celos, será precisamente contrapesado por un mundo, el del siglo XVIII, donde los salones de mujeres galantes, que alimentaban tertulias filosóficas, literarias y musicales, disponiendo libremente de sus cuerpos y deseos, se imponían**

llega de fuera y violenta la mirada del otro, sino que se adapta a la perfección al gusto local. Entre estos imitadores destacan Nahit Sirri Örik (1894-1960) y Abdülhak Sinasi Hisar (1883-1963). Örik estaría vinculado a una familia ligada al serrallo del Topkapi y su primera obra es *Kirmizi ve Siyad* (1929); le influyó la lectura de *Las mil y una noches*, que él mismo tradujo del francés al turco. Hisar, por su parte, escritor de *Zeyned la courtisane* (1927), tras una defensa del orientalismo, buscaría el reconocimiento literario francés cultivando un intencional pasadismo exotizante (Muhidine, 2002, pp. 69-71). En la misma medida, también colaboraron viajeras del género femenino ayudando a extender el estereotipo del harén pleno de intrigas y secretos. Es el caso de Madame A. R. de Lenz, en plena época protectoral en Marruecos, que hace un prontuario de recetas bruñidas de belleza y en general de salud, más o menos eficaces o supersticiosas, existentes en el mundo femenino marroquí, que identifica arbitrariamente con los «harenes» (Lenz, 1925). El orientalismo no respetaba ni a hombre ni a mujer, a extranjero o a autóctono, en su capacidad para hacer fantasear (González Alcantud, 2021).

Las críticas a la visión orientalista de la falta de derechos de la mujer «oriental» frente a la «occidental» fueron prontamente abordadas. A finales del siglo XIX Émile Julliard así lo hace constar, haciendo patente, sobre todo, la falta de libertades de la mujer europea, al menos en la misma medida que las musulmanas, epítome de lo oriental subyugado (Julliard, 1896).

De otra parte, las críticas contemporáneas al sistema del harén, en la perspectiva distorsionada por el orientalismo exotizante de los visitantes europeos, no se ha hecho esperar en la crítica posco-

lonial. Assia Djébar hace notar el impacto actual de esos cuadros orientales que reflejan los harenes: «En estas mujeres de Argel –las que permanecen inmóviles desde 1832 en el cuadro de Delacroix [*Femmes d'Alger*]– si era posible encontrar en su fijeza la expresión nostálgica del bienestar o la del dulzor de la sumisión, hoy día, sin embargo, nos llama la atención sensiblemente su amargura desesperada» (Djébar, 2002, p. 248). De ahí que Picasso pintase, en época de una guerra de Argelia, una réplica antiorientalista titulada igualmente *Femmes d'Alger*, que es el contrapunto antiorientalista del cuadro del mismo título de Delacroix, con unas mujeres que ahora se presentan «empoderadas» frente al dolor de la guerra de liberación. El escritor tangerino Tahar Ben Jelloun, por su parte, sostiene en una carta imaginaria a Henri Matisse que la pequeña Zohra que este pintó en Tánger, y que es un ejemplo de su recurrente pintura de odaliscas y harenes, por la cual fue señalado como un colonizador, en realidad debía formar parte de una casa de prostitución justo porque la pecera con peces rojos pintada como por azar a la izquierda de Zohra así lo denota (Ben Jelloun, 2013, pp. 11-39).

La interpretación del harén, una vez irrumpiese la antropología como método observacional, se dirige, entonces, hacia las estructuras parentales más que a los lugares comunes del orientalismo. Para la antropóloga Germaine Tillion, con el pensamiento en Argelia, el harén transportado a la vida urbana no es más que un sucedáneo de la república de los primos, de una sociedad previa al orientalismo estético regida por el parentesco y la endogamia. Nos dice: «El “beduino aburguesado”, privado de la protección de los grandes desiertos vacíos y del apoyo incondicional de sus primos-hermanos, se lanza sobre todos los sucedáneos de protección que le ofrecen sus medios y su imaginación: rejas en las ventanas, complicadas cerraduras, perros ladradores, eunucos... y velos» (Tillion, 1967, p. 159). Completa su argumentación señalando que «el velo y el harén de las ciudades, lejos de constituir modelos en los que el campesino se inspira ambiciosamente, parecen ser al contrario sucedáneos, endulzados, imitaciones embadurnadas de esnobismo, con las que el ciudadano burgués intenta reconstruirse una noble soledad, mundo imaginario en el que se vive entre parientes» (Tillion, *ibídem*).

El caso más cercano, al cual hicimos alusión al inicio del texto, de persistencia del harén vinculado al poder sultanesco que todavía podemos ver es el del harén del *majzén* marroquí, suerte de complejo político y social formado por varios miles de cortesanos que gira en torno al rey-sultán, que a la vez es comendador de los creyentes (González Alcantud, 2019). El harén formaría parte del *majzén* más íntimo, del círculo del sultán. El harén estaba

compuesto por las mujeres legítimas y las concubinas del nuevo sultán, a las que había que añadir las del anterior sultán. Los *msakhrin* sería un cuerpo de concepción turca parecido al de los eunucos del Topkapi (Aubin, 2002, pp. 208-210). Se sabe poco del estatuto de las esclavas, muchas de ellas *négresses*, aunque las preferidas, como en Estambul, serían las circasianas, por su singular belleza caucásica y porque podrían engendrar herederos de blanda inmaculada. También ocurría en los harenes de los grandes cadíes del sur de Marruecos, subrayándose que tendrían una función reproductora innegable que M. Ennaji llamó «interés sórdido e infame» (Ennaji, 1994, p. 77). El orden sucesorio y los criterios de herencia solo ahora comienzan a ser estudiados. Empero intuimos que estos harenes eran un complejo sistema jerárquico y de intrigas. Lo cual llevó, por ejemplo, a Muley Abdelaziz, en 1894, a convertirse en sultán gracias a las artes de su madre, precisamente una esclava circasiana, con la complicidad del secretario particular o *háyd* de su padre (Harris, 1929, pp. 1-33). O a Hassan II, hijo de una esclava negra, regalo, según los rumores, de El Glaoui, pachá de Marrakech, a su padre Mohammed V, a ponerse por delante en la herencia de su hermano primogénito. Recientemente, se está procediendo a revisar estos mecanismos de herencia, bajo el punto de vista de los diferentes caminos que el parentesco biológico y el jurídico tienen con la presencia de la esclavitud (Mateo, 2020).

Persiste, no obstante, como en el serrallo turco, una contrarrelato –al estilo del establecido por Edward Said en su libro de éxito *Orientalismo*– que quiere hacer ver que el serrallo es en buena medida producto de las imaginaciones occidentales. Sin embargo, desmintiendo esta primera lectura, podemos esgrimir que Gabriel Veyre, representante de los hermanos Lumière y de los intereses de Francia en la primera década del siglo XX, por ejemplo, sostenía que la mayor parte de los informes «íntimos» del harén marroquí jerifiano solo se conocían de segunda mano (Veyre, 2010). Aunque, acto seguido, Veyre distrae la atención hacia las diversiones modernizantes del sultán, a las que él contribuye, y hacia las cantantes que acuden a las fiestas de los fasis<sup>1</sup>. De estas nos dieron cumplida cuenta los literatos exotistas franceses Jean y Jérôme Tharaud, como imagen de lo que podían ser harenes particulares de la burguesía comerciante (Tharaud, 1930). La realidad colonial, más allá de todo orientalismo, era la prostitución y la esclavitud.

Al final este Oriente seductor, en virtud del contacto diario, se fue convirtiendo en algo más prosai-

co, que fue la prostitución. El «barrio reservado» de Bousbir, en Casablanca, en época del Protectorado (1912-1956), en el que coincidían miles de prostitutas y sus familias y del cual solo podían salir ocasionalmente, ha sido llamado «harén público». Una suerte de universo concentracionario que fue construido por las autoridades coloniales para el «comercio de la carne», alejado de la ciudad y siguiendo criterios propios del higienizar, vigilar y castigar (Tharaud, 2003, p. 102). Tal fue su éxito, como medida de higiene pública, que su ejemplo fue estudiado para ser exportado a otros lugares del norte de África, como Túnez. Otras descripciones vinculan la relación entre las casas de prostitución en época colonial con el poder militar directamente. Uno de estos relatos lo realiza Arturo Barea en *La forja de un rebelde*. Describe, en la segunda parte de su monumental obra, una casa de prostitución en la capital del Protectorado, Tetuán, donde la dueña mantiene relaciones e información privilegiada con los clientes militares de más alta graduación (Barea, 1959).

Cabe concluir, a tenor de lo expuesto, que el harén en su concepción clásica encierra un sistema de poder extremadamente jerarquizado, donde las mujeres crearon un mundo propio. Ese era el temor siempre presente en el Uno, el señor del harén. Los intentos occidentales por penetrar en sus secretos quedaron en la superficie del deseo, expresado a través del arte pictórico y del cuadro de caballete en particular, como una suerte de voyerismo. Para satisfacer a la población europea, en época propia-mente colonial las imágenes perdurables del harén provocaron la extensión, ya sin glamour orientalista, del «harén público», es decir, de la prostitución. Sobre su realidad o no, cabe concluir que el harén parece dibujarse como oxímoron: existe y no existe, es un producto de las mentalidades occidentales y también orientales, pero igualmente forma parte real de la estructuración del poder y de sus posibilidades de reproducción. Por eso la ensoñación oriental del harén no ha acabado de desaparecer siquiera en la poscolonialidad. Persiste arrastrando los fantasmas de otros tiempos.

#### Fuentes y bibliografía

- Ackerman, Gerald M. (1997): *Jean-Léon Gérôme. Sa vie, son oeuvre*. París: ACR.
- Anónimo (2018): *Mil y una noches*, traducción y edición de Salvador Peña Martín. Madrid: Editorial Verbum.
- Arslan, Emir Emin (1916): *La verdad sobre el harén*. Buenos Aires: Imprenta Otero.
- Arslan, Emir Emin (1935): *Verdadera historia de «Las desencantadas»*. Buenos Aires: Librería La Facultad.
- Aubin, Eugène (2002): *Le Maroc dans la tourmente, 1902-1903*, introducción de Jean-François Duran. París: Eddif.

<sup>1</sup>Por fasis se entiende la élite aristocrática de Fez, a diferencia de los fesíes, que serían los ciudadanos en general de esta villa.

- Barea, Arturo (1959): *La forja de un rebelde*. México: Eds. Montjuic.
- Ben Jelloun, Tahar (2013): *Lettre à Matisse, et autres écrits sur l'art*. París: Gallimard.
- Boone, Joseph A. (1995): «Vacation Cruises: Or, Homoerotics of Orientalism», en *PMLA*, 110, núm. 1, pp. 89-107.
- Chebel, Malek (1995): *L'esprit de sérail. Mythes et pratiques sexuels au Maghreb*. París: Payot.
- Coco, Carla (1997): *Harem. L'Orient amoureux*. París: Mengés.
- Diderot, Denis (2001 [1748]): *Los dijes indiscretos*. Madrid: Barataria.
- Djebar, Assia (2002): *Femmes d'Alger dans leur appartement*. París: Albin Michel.
- Ennaji, Mohammed (1994): *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX siècle*. Casablanca: Eddif.
- Ersök, Fruk (2011): *À Stamboul avec Pierre Loti*. Estambul: Amphora.
- García Jiménez, Antonio (2015): «Bernardo de Quirós, médico de Felipe II, autor del *Viaje de Turquía*», en *eHumanista*, 31, pp. 703-710.
- Gasquet, Axel (2015): *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*. Buenos Aires: Eudeba.
- González Alcantud, José Antonio (2014): «Sensaciones exóticas de erotismo. Pierre Loti y Enrique Gómez Carrillo ante el exotismo femenino», en *Journal of Hispanic Modernism*, núm. 4, pp. 77-88.
- González Alcantud, José Antonio (2019): *Historia colonial de Marruecos, 1894-1961*. Córdoba: Almuzara.
- González Alcantud, José Antonio (2021): *Qué es el orientalismo. El Oriente imaginado en la cultura global*. Córdoba: Almuzara.
- Grosrichard, Alain (1979): *Structure du Sérail*. París: Seuil. (Edición española: *Estructura del harén. La ficción del despotismo asiático en el Occidente clásico*. Barcelona: Petrel, 1979).
- Hanoum, Leïla (2000, [1879]): *Le Harem impérial au XIXe siècle*, prefacio de Sophie Bosch. Bruselas: Éds. Complexe.
- Harris, Water (1929): *Le Maroc disparu. Anecdotes sur le vie intime de Moulay Hafid, de Moulay Abd el-Aziz et de Raïssouli*. París: Plon.
- Hély, Marc (2004): *L'envers d'un roman. Le secret des Désenchantées révélé par celle qui fut Djenane*. Houilles: Éds. Manueius.
- Hély, Marc (2011 [1908]): *Le jardin fermé. Scènes de la vie féminine en Turquie*, Gièle Durero-Köseoglu (ed.). Estambul: Éds. Gita.
- Hodgson, Barbara (2005): *Rêve d'Orient. Les Occidentales et les voyages en Orient, XVIIIe début du XXe siècle*. París: Seuil.
- Julliard, Émile (1896): *Femmes d'Orient et femmes européennes*. París-Ginebra: Durr & Fischbacher.
- La Broquère, Bertrand de (2010, [1432-1433]): *Le Voyage d'Orient. Espion en Turquie*, Hélène Basso y Jacques Paviot (eds.). Toulouse: Anarchasis.
- Lenz, Madame A. R. de (1925): *Pratiques des Harems Marocains: sorcellerie, médecine, beauté*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Litvak, Liy (1985): *El jardín de Aláh. Temas del exotismo musulmán en España, 1880-1913*. Granada: Editorial Don Quijote.
- Loti, Pierre (1906): *Les désenchantées. Roman des harems turcs contemporains*. París: Calmann-Lévy.
- Loti, Pierre (1987 [1880]): *Aziyadé*. París: Calmann-Lévy.
- Loti, Pierre (1991): «Suprêmes visions d'Orient», en *Voyages (1872-1913)*, pp. 1353-1460. París: Robert Laffont.
- Mateo Dieste, Josep Lluís (2020): «Slave Woman and Theirs Descendants among the Upper Classes in Tetouan Morocco (1859-1956) between recognition and conflict», en *Journal of Family History*, XX (X), pp. 1-23.
- Mernissi, Fatima (2016): *El harén de Occidente*. Madrid: Espasa.
- Montagu, Mary Worstely (2017): *Cartas desde Estambul*, Víctor Pallejà (ed.). Madrid: La Línea del Horizonte Eds.
- Montesquieu (1985, [1721]). *Cartas persas*, traducción de José Marchena (1818). Barcelona: Orbis.
- Muhidine, Timour (2002): «Épigones ou doubles turcs de Loti», en *Les Cahiers de l'Exotisme*, 3: *Lectures de Loti*, pp. 69-71. París: Éds. Kailas.
- Sánchez García, Encarnación (2011): «El mundo femenino turco en la literatura castellana del siglo XVI», en J. A. González Alcantud y André Stoll (eds.): *El Mediterráneo plural en la Edad Moderna. Sujeto histórico y diversidad cultural*, pp. 132-170. Barcelona: Anthropos.
- Stricker, Rémy (1991): *Realidad y ficción en las óperas de Mozart*. Madrid: Aguilar.
- Taraud, Christelle (2003): *La prostitution coloniale. Algérie, Tunis, Maroc (1830-1962)*. París: Payot.
- Tharaud, Jérôme y Jean (1930): *Fez ou les bourgeois de l'islam*. París: Plon.
- Thierry, Solange (2016): «À l'écoute du souvenir», en VV. AA.: *Pierre Loti. Fantômes d'Orient*, pp. 19-26. París: Association Paris-Musées, 2006.
- Thorton, Lynne (1993): *La femme dans la peinture orientaliste*. París: ACR.
- Tillion, Germaine (1967): *La condición de la mujer en el área mediterránea*. Barcelona: Península. (Orig. francés: *Le harem et les cousins*, 1966).
- Veyre, Gabriel (2010): *Dans l'intimité du sultan. Au Maroc (1901-1905)*. Casablanca: Afrique Orient.
- Villalón, Cristóbal de (1965 [1557]): *Viaje a Turquía*, Antonio G. Solalinde (ed.). Madrid: Espasa-Calpe.