
EL ORIENTALISMO COMO DISPOSITIVO DE VIOLENCIA: REPRESENTACIÓN Y SUBORDINACIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD

Orientalism as a Device of Violence: Representation and Subordination in the Construction of Alterity

Martín Ricardo López Angelini

Universidad del Salvador (Argentina) / Rijksuniversitet Groningen (RUG, Países Bajos)
lopez.ricardo@usal.edu.ar / <https://orcid.org/0009-0001-2763-7488>

Recibido: 31 de diciembre de 2024

Aceptado: 26 de marzo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1466.y2025.004>

RESUMEN: En el presente artículo examinamos las interrelaciones entre orientalismo y violencia proponiendo una reconceptualización del primero como un “dispositivo”: por medio de una crítica y ampliación de las nociones saidianas del término, analizamos las múltiples facetas del orientalismo como dispositivo conceptual y epistémico propio de la experiencia humana, que establece y (re)configura tanto jerarquías como subordinaciones culturales. Argumentamos que el orientalismo implica una violencia conceptualizante que le es inherente y que se desarrolla en varias etapas, en donde aquella se manifiesta de diferentes modos. De tal forma, la reconceptualización propuesta permite visibilizar las dinámicas de poder subyacentes a la construcción discursiva de un horizonte de “Oriente(s)”, así como la instrumentalización de estas categorías en contextos históricos y políticos específicos. Finalmente, destacamos la utilidad de tal herramienta para develar y confrontar aquellas violencias que subyacen en las representaciones de la alteridad por medio de una economía de la violencia.

PALABRAS CLAVE: orientalismo; violencia; dispositivo; economía de la violencia, subordinación cultural, alteridad, otredad, neo-orientalismo.

ABSTRACT: In this article, we examine the interrelations between orientalism and violence, proposing a reconceptualization of the former as a “device”. Through a critique and expansion of Said’s notions of the term, we analyze the multiple facets of Orientalism as a conceptual and epistemic device intrinsic to the human experience that establishes and (re)configures both hierarchies and cultural subordinations. We argue that orientalism entails an inherent conceptual violence, unfolding in various stages where it manifests in

different forms. Thus, the proposed reconceptualization enables the visualization of the power dynamics underlying the discursive construction of a horizon of "Orient(s)" as well as the instrumentalization of these categories in specific historical and political contexts. Finally, we emphasize the utility of such tool in unveiling and confronting the underlying violences embedded in representations of alterity through an economy of violence.

KEYWORDS: orientalism, violence, device, economy of violence, cultural subordination, alterity, otherness, neo-orientalism.

1. INTRODUCCIÓN

El orientalismo como teoría ha y continúa permeando todos los campos disciplinares de las ciencias humanas y sociales desde que Edward W. Said publicó su libro homónimo en 1978. Incluso teniendo en cuenta las múltiples críticas que la obra ha recibido a lo largo de las décadas, los postulados planteados por el autor allí se han discutido, se han reformulado y en la actualidad disponemos de una gran gama de intelectuales que han utilizado dicha matriz como una herramienta para los más diversos fines y campos de estudio. En el presente artículo, pretendemos analizar las relaciones del orientalismo con la violencia; más específicamente, proponemos efectuar un abordaje de la susodicha teoría considerando la violencia que le es inherente en su proyección y aprehensión de lo otro, al que pretende fagocitar.

En efecto, creemos que las múltiples facetas del orientalismo, que no son sino modos de representar otredades valoradas bajo una artificial univocidad conceptual pretendida como absoluta, reproducen mecanismos específicos de violencia conceptual. Tales simulaciones evidencian los distintos modos que aquella asume contra una o varias otredades, factor derivado de su vinculación inherente al acto de "orientalizar". Sostenemos, pues, que la teoría orientalista puede ser entendida como un dispositivo(s), categoría que permite develar las aristas bajo las cuales la violencia contra la heterogeneidad de Orientes se camufla, se encubre o se esconde en nuestra actualidad y a lo largo de la historia.

Tal es así que el aspecto adoptado por un tipo particular de orientalismo generará violencias específicas, que no son sino el resultado de aquella otra primera que dicha praxis presenta *ab origine*; esto derivará en la constitución de distinciones jerárquicas esencialistas. De este modo, no es el mismo semblante el que se adopta en relación con cada uno de los representantes del abanico de Orientes, como veremos. Dicho proceder acabará, entonces, por establecer una gradación de los antedichos, constituida por una pluralidad,

un “horizonte de Orientes” entre los cuales habrá algunos que se impondrán sobre otros en base al carácter “positivo” o “negativo” de su estructuración. A evidenciar tal hecho dedicaremos el presente artículo.

Para llevar a cabo nuestro propósito, detallaremos, en primer lugar, la definición de “orientalismo” que juzgamos como la más idónea para nuestro proceder y que distará mucho de aquella propuesta por Said, si bien tal reformulación parte de aquella; en segundo lugar, examinaremos la relación inmanente con la violencia presente en todo acto orientalista al definir un “objeto” o “sujeto-otro”, para lo cual nos valdremos de una serie de ejemplos que evidencien tal procedimiento. Finalmente, abordaremos de forma somera cómo los modos de ser del orientalismo en tanto dispositivo(s) de violencia establecen jerarquías semánticas mediante una clara distinción de los Orientes entre sí. Una gradación semejante del horizonte de los Oriente(s) nos llevará a reflexionar sobre la posibilidad de poner en efecto una “economía” con el fin de enfrentar la nocividad de tales constructos.

2. HACIA UNA RECONCEPTUALIZACIÓN DEL ORIENTALISMO¹

En las primeras páginas de *Orientalismo*, Said ofrece una triple definición del término cuya interrelación resulta problemática *ab initio*, puesto que nunca se explicita cuál es la naturaleza de dicha interrelación (King, 2001, p. 83); incluso se ha dudado de si tal lazo existe, en tanto dichas facetas no se presentan como siempre compatibles entre sí (Clifford, 1988, p. 259). Procedamos entonces a considerar las tres aristas del orientalismo tal y como fueron definidas por el autor palestino-estadounidense.

La primera definición provista enfatiza la praxis académica que constituye al orientalismo: “[a]lguien que enseñe, escriba o investigue sobre Oriente [...] tanto en sus aspectos específicos como generales, es un orientalista, y lo que él o ella hace es orientalismo” (Said, 2002, p. 20). La segunda delimitación del vocablo, como veremos, se presenta más problemática, en tanto que pone el énfasis en una propiedad gnoseológica; en una distinción desde la cual el orientalista parte al efectuar su actividad como tal: “[el orientalismo]

¹ Algunas de las ideas desarrolladas en el presente apartado fueron postuladas por primera vez en nuestra ponencia “Litteratorum secta: una lectura orientalista de la rujia” presentada durante el XI congreso nacional de ALADAA (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África) - Argentina.

[e]s un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y —la mayor parte de las veces— Occidente” (Said, 2002, p. 21). La última formulación desarrollada por el teórico (y a la que él mismo da mayor prioridad en su trabajo) es aquella que examina al orientalismo como una institución situada en la historia:

Si tomamos como punto de partida aproximado el final del siglo XVIII el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente (Said, 2002, p. 21).

Tales posicionamientos teóricos fueron reafirmados *a posteriori* en el artículo “*Orientalism Reconsidered*” (Said, 1985, p. 90) en el cual el autor vuelve a considerar su libro a la luz de las críticas y comentarios recibidos. En todo caso, para nuestra presente investigación abordaremos dos de los tres elementos antedichos, a saber: la segunda y la tercera definición; cuya reevaluación llevará a la reformulación del orientalismo como matriz teórica.

Al comenzar por la segunda definición, se debe remarcar que la susodicha, como anticipamos, posee un primer aspecto problemático: el hecho de que se parta de un “estilo de pensamiento”, esto es: algo propio de una operación mental. ¿Cuál es la problematicidad de semejante aspecto? El hecho de que tal operación no es cuantificable, incluso es improbable en tanto se produce en el interior de una subjetividad específica. En efecto, aquello que sí puede ser medido son los enunciados particulares, que pueden registrarse y servir como la base de un estudio de carácter académico. Este hecho ya fue vislumbrado por Clifford cuando enunció que la segunda definición se presenta “[...] como el constructo de una operación mental cuestionable” (1988, p. 260). De tal manera, para el presente caso, lo que resulta significativo a la hora de hablar de “orientalismo” es el discurso que deja entrever una distinción entre las categorías neblinosas de “Occidente(s)” y “Oriente(s)”, construcciones discursivas las cuales, a su vez, serán evaluadas como totalizantes o no dependiendo del corpus abordado.

En esta línea, un segundo aspecto problemático que se presenta es que la oposición binaria de los antedichos términos constituye una percepción engañosa cuya utilidad es suprimir las heterogeneidades, inconstancias y deslices específicos que pueden encontrarse en cada noción individual (Lowe, 1991, p. 7); Clarke también advirtió tal hecho al afirmar que ambas catego-

rías: “[...] se convierten en dispositivos para reducir infinitas complejidades y diversidades a unidades manejables y falsificadoras, un artificio semántico que nos ha animado a pensar en términos de contraste entre Oriente y Occidente en una eterna oposición trascendente” (1997, p. 10). He aquí, entonces, la violencia primigenia que se encuentra en todo enunciado orientalista que no es sino clasificatorio: atentar contra la heterogeneidad, en tanto que de una multiplicidad excesiva e inaprehensible se deriva una homogeneidad reduccionista pero aprehensible. En el epílogo escrito durante 1994 e incorporado a *Orientalismo* en 1995, Said se mostró “[...] radicalmente escéptico respecto a designaciones categóricas, tales como Oriente y Occidente” (Said, 2002, p. 435); por tal razón enunció que dichos vocablos no se correspondían con una realidad estable que exista como un hecho natural, sino que todas esas designaciones geográficas suponían una extraña mezcla de lo empírico y lo imaginativo (Said, 2002, p. 436). A pesar de tales afirmaciones, Lowe mostró que, en algunos de sus textos, el autor parecía considerar tales categorías como homogéneas y absolutas (1991, pp. 4-5).

La división binaria “Oriente” / “Occidente” instala, entonces, una noción absoluta y cerrada de la “realidad”, aparentemente definible por tales simplificaciones conceptuales. No obstante, no podemos desecharlas; en efecto, a pesar de sus evidentes peligros, dichos términos constituyen la base que nos permite problematizar ciertos procesos específicos del orientalismo y cuyo origen no se encuentra en Said, sino en una actitud humana ante la presencia de lo totalmente ajeno, distinto de lo propio “occidental”. En efecto, tal y como afirma Rodinson en respuesta a la tesis saidiana respecto de la asociación entre orientalismo e imperialismo: “[h]ubo un orientalismo antes de los imperios” (1988, p. 131). La comprensión de que el orientalismo no era sólo la institución propuesta por Said fue lo que llevó a Urs App a analizar en su libro *The Birth of Orientalism* (2010) lo que él denominó bajo el nombre de “orientalismo académico premoderno” no considerado por el primero en su análisis; en efecto, si bien se hace mención del orientalismo en autores como Esquilo y Dante, el interés del autor palestino-estadounidense radica en la institución gestada a fines del s. XVIII. Como puede vislumbrarse, todavía queda mucho por escribir y debatir en torno a semejante enfoque teórico que, como hemos adelantado, se presenta en nuestra perspectiva como algo propio de lo humano.

Habiendo considerado tales aspectos en lo que respecta a la segunda definición saidiana, entonces, podríamos considerarla no como “[...] un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y —la mayor parte de las veces— Occidente” (Said, 2002, p. 21); sino como la base epistémica y ontológica que refiere a una

división conceptual del mundo en las antedichas categorías. Tal clasificación puede hallarse en un constructo, enunciado o discurso potencialmente caracterizable como “orientalista”; y que encontramos en un dominio mucho más amplio que el ámbito de la labor académica (primera definición) o como parte de un conjunto de instituciones (tercera definición). De esta manera, la segunda definición de Said, así formulada, deviene en la condición de posibilidad para identificar un discurso orientalista; representa el sustrato de todo enunciado o proposición semejante. Como hemos observado, sin embargo, tal sustrato se presenta *ab initio* como un acto de violencia conceptual, un reduccionismo llevado a cabo por la misma operación de sistematización entre un “nosotros-occidental” y un “ellos-oriental”. Violencia, en suma, significativa; en consonancia con la utilización del lenguaje como vehículo conceptualizador.

Procedamos ahora a considerar la tercera definición saidiana:

[...] [E]l orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente (Said, 2002, p. 21).

Tal definición encuentra su problemática principal en que la concepción de “orientalismo” que se presenta aparece como monolítica y uniforme (Lowe, 1991, pp. IX, 4). Esto mismo señala Rocher cuando acusa a Said de edificar en relación con la academia orientalista aquello que el autor acusa a aquella de haber efectuado en relación con los países al este de Europa. De tal manera, se crea un discurso uniforme en el tiempo y el espacio como parte de la empresa imperialista a la cual Said asocia el orientalismo (Rocher, 1993, p. 215). También Paniker afirmó que el orientalismo es más contradictorio y heterogéneo de lo que un enfoque generalista como el de Said intentaba plasmar (Paniker, 2005, p. 24; vid. también p. 32). Por esto mismo, aquel no puede ser reducido a la definición del autor palestino-estadounidense.

La antedicha simplificación lleva, a su vez, a otra derivada de aquella: la implicancia de que el poder y el discurso colonial son poseídos en su totalidad por el colonizador. Tal simplificación histórica y teórica acaba por derivar en una unificación del sujeto de la enunciación colonial, que se ancla en la supuesta unidireccionalidad del poder colonial (Bhabha, 1983, p. 25; 1994, p. 103). Las consecuencias naturales de un reduccionismo semejante son

que el orientalismo (entendido en los términos antedichos por Said) acaba por erigirse como transhistórico: podría ser aplicado de forma homogénea a un gran acervo de eventos acaecidos a lo largo de la historia sin modificar sus premisas básicas; sin evaluar las características propias y específicas de los hechos o textos analizados.

La consecuencia de tales críticas acaba por mostrar de qué manera el edificio orientalista se tambalea en tanto que se imponen como regla el estatismo, la homogeneidad y el esencialismo en la medida que se aborda de forma reduccionista los fenómenos y discursos que pretendiera analizar. Es en tal proceder metodológico que Young afirma que en muchas ocasiones Said repite las mismas estructuras que censura (Young, 1990, p. 127). Tales críticas, sin embargo, exponen las debilidades de dicha teoría a fin de repensarla; creemos que aquí la clave se encuentra en Clarke quien recupera la base de raigambre saidiana en los siguientes términos:

Puede darse el caso de que el papel del discurso orientalista dentro del amplio espectro histórico de la hegemonía global occidental se encuentre, no en ningún apoyo directo a los objetivos del imperio, sino en un ámbito cultural más sutil, pero no por ello menos palpable, a saber, en el deseo de apropiarse y controlar las ideas orientales dentro de un marco conceptual occidental o, por decirlo de un modo más portentoso, dentro de la racionalidad ordenadora del mundo o del proyecto universalizador de la Ilustración europea. Desde este punto de vista, el orientalismo puede verse como una expresión de lo que Said ha descrito como “una especie de autoridad intelectual sobre Oriente dentro de la cultura occidental” (2002, p. 43), que funciona en relación con el discurso del poder europeo no como una forma de reforzar el ejercicio de un control literal sobre los pueblos sometidos, sino más bien de crear un régimen unificado de conocimiento sobre Oriente que permita subsumir intelectual y culturalmente a este último bajo los intereses occidentales. En otras palabras, puede tratarse de una forma de hegemonía cultural o intelectual, históricamente relacionada con los objetivos políticos y económicos globales de Occidente, que ha permitido a Occidente asimilar tradiciones culturales extranjeras dentro de sus propios parámetros intelectuales, pero que al mismo tiempo no puede identificarse ni comprenderse exclusivamente en relación con factores puramente políticos y económicos (Clarke, 1997, p. 206).

Si bien el autor señala como punto de origen el proyecto universalizador de la Ilustración europea, no debemos olvidar que tal proyecto halla su carta

fundacional —por supuesto construida a partir de una mirada retrospectiva— en la civilización griega (todavía denominada “la cuna de Occidente” en la *vox populi*), cuando Aristóteles enunció en *Política*, I, 1553 a, que: “[...] el hombre es el único animal que tiene *lógos*” (1991, pp. 43-44)²; y que ha sido vertida en la tradición europea como “[...] el hombre es el *animal rationale*” (Gadamer, 1992, p. 145) llegando finalmente al “[e]go cogito, ergo sum” (Descartes, 1650, p. 29) y de allí a la Ilustración europea.

El recorte de Clarke, por tanto, se ubica dentro de su propio marco de estudio. No debemos olvidar, tal y como afirma Rodinson, que hubo orientalismo antes de los imperios (1988, p. 131). Este imperio de la *ratio* europea es el que en última instancia funda lo que Paniker y Mignolo denominaron “occidentalismo”, la base conceptual necesaria para el surgimiento del orientalismo planteado por Said (Paniker, 2005, pp. 25-27; Mignolo, 2000, pp. x, 51, 55, 57, etc.). Dentro de semejante discurso en el cual el orientalismo halla su base, entonces, se yergue un dispositivo que busca clasificar la totalidad de discursos sobre los “Orientes”, esto es: de generar un régimen conceptual organizado respecto de aquellos que permita delimitarlos, catalogarlos y ordenarlos; en otras palabras: unificarlos discursivamente de forma tal que los susodichos respondan a los llamados “intereses occidentales”, sin importar la naturaleza de estos. Tal hecho, no obstante, no conlleva una univocidad de aquellos “intereses”; en efecto, estos pueden chocar entre sí o variar con el tiempo. Tal es la razón por la cual aquellos intereses pertenecen a una categorización general, que debe ser detallada en cada análisis efectuado. De esta forma, recuperamos parte de la tercera definición saidiana (teniendo en cuenta las críticas enumeradas): “[...] el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente” (Said, 2002, p. 21). Es así que concebimos al orientalismo como un dispositivo (o serie de dispositivos) que, desde distintos lugares, pretende configurar (o reconfigurar), estructurar (o reestructurar), significar (o resignificar) la heterogeneidad de “Orientes” que actualiza constantemente a través de sus enunciados discursivos con el fin de generar una autoridad cultural e intelectual sobre los susodichos, (re)creándolos a lo largo de este proceder signifiante. Es menester notar que la noción de “dispositivo” es considerada en nuestra definición bajo los postulados de Agamben (2011): “[...] llamo dispositivo a todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad

² En lugar de traducir “lógos” por “palabra” como hace el texto en castellano, hemos dejado el vocablo en griego para enfatizar que tal término no fue leído de dicha forma. Nótese sin embargo que, si bien aquí encontramos el origen de la “ratio europea”, Aristóteles asigna el *lógos* al hombre (*ánthropos*) en su conjunto, tal y como evidencia el texto griego: “lógon de mónon ánthropos ékhei tôn zôn”.

de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos" (p. 257). De este modo, cuando se analizan los puntos centrales de dicha noción en Foucault (1994), el filósofo italiano remarca tres aspectos centrales:

- 1) [S]e trata de un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cada cosa, sea discursiva o no: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas, proposiciones filosóficas. El dispositivo, tomado en sí mismo, es la red que se tiende entre estos elementos.
- 2) El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta, que está inscrita en una relación de poder.
- 3) Como tal, el dispositivo resulta del cruzamiento de relaciones de poder y de saber (2011, p. 250).

Teniendo dichas demarcaciones en cuenta, el orientalismo como dispositivo actúa como una red de significaciones (discursivas o no), que configura a una heterogeneidad de alteridades y sujetos, de máscaras impostadas dentro de la lógica del dispositivo orientalista considerado, siempre en una relación de poder que no es sino aquella que subordina un horizonte de Oriente(s) a Occidente(s), sea de forma general, sea de forma específica. Este proceso clasificatorio ordena la totalidad del "mundo" en una pluralidad identificable y asimila a una otredad determinada a categorías conocidas, seguras y manejables; útiles para los fines más diversos. Es por ello que Deleuze afirmó que tales dispositivos "[...] son máquinas para hacer ver y para hacer hablar" (1990, p. 155) que acaban por visibilizar ciertas aristas en detrimento de otras que son sepultadas en la penumbra (Moro Abadía, 2003, p. 38), debido al entrecruzamiento entre saber (categorizar) y poder (subordinar) —o lo que Deleuze llamó "líneas de fuerza" (1990, p. 156)— en el que siempre están imbricados. A lo largo y en parte como resultado de este proceso sumamente complejo se constituyen las "ficciones orientadoras" (Shumway, 1991) de "Occidente(s)" y "Oriente(s)".

El énfasis que hicimos *supra* en el prefijo "re" al definir "orientalismo" denota el hecho de que hay casos en que un determinado discurso orientalista efectúa la resignificación de un "Oriente" (o de un elemento vinculado a un Oriente específico) ya constituido con intenciones diversas. A modo de ejemplo: la primera caracterización que los jesuitas efectúan de los intelectuales confucianos como "filósofos" en los ss. XVI-XVIII y que fue heredada por el Iluminismo (Standaert, 1999, p. 127; Frainais-Maitre, 2013, p. 48; véase también Standaert, 2000, pp. 287-317 para un análisis detallado) se ve comprometida y abandonada en el siglo XIX con el avance del colonialismo

y el racismo científico europeo (Frainais-Maitre, 2013, p. 48); lo que llevará a que tales personajes pierdan dicho estatus honorario, el cual quedará relegado a los pensadores de Europa. Este tipo de prejuicio —que no es sino un constructo orientalista anclado en la convicción de la filosofía como algo propio de lo “europeo” y no de lo humano— se mantiene en la actualidad por lo que respecta, por ejemplo, a la inclusión de las llamadas “filosofías orientales” en los currículos académicos o incluso dentro de la filosofía como disciplina, que sigue haciendo eco de tal limitación: “La expresión ‘filosofía europea occidental’ [...] es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la ‘filosofía’ es griega en su esencia” (Heidegger, 2004, p. 19).

En estrecho vínculo con la concepción dominante reelaborada a partir de la tercera definición saidiana se presenta el sustrato identificatorio de un discurso o enunciado orientalista, que hemos obtenido a partir de la segunda definición. Tal resultado había sido expresado como: una base epistemológica y ontológica referente a la división del mundo en las categorías de “Oriente(s)” y “Occidente(s)” que, con ciertos matices (o subclasificaciones), pueden encontrarse en un discurso potencialmente caracterizable como “orientalista”. Esta segunda concepción se subordina a la tercera como la condición *sine qua non* que permite la constitución e identificación de un discurso orientalista; es, por tanto, el sustrato conceptual de toda proposición semejante, si bien puede ocurrir que tal factor no sea siempre evidente a primera vista.

3. LA VIOLENCIA ORIENTALISTA Y LA JERARQUIZACIÓN DEL HORIZONTE DE ORIENTES

En base a lo que hemos visto, el orientalismo como tal tiene su origen en un acto de violencia conceptual primigenia en donde la diferencia entre un “nosotros” y un “ellos” adquiere la connotación de un “Occidente” que conceptualiza para aprehender a un “Oriente”³. En dicho proceder, las pluralidades y heterogeneidades de los sujetos, costumbres o tradiciones es-

³ Por supuesto, tales categorías en sí son el producto de una valoración conceptual que se impuso en un momento dado en la lengua latina (derivadas ambas de la forma de participio presente activo en el caso ablativo singular “*occidens -tis*” y “*oriens -tis*”: “*occidente*” y “*oriente*”, respectivamente) y que referían a la zona en donde el sol se ponía (Occidente) y se alzaba (Oriente). Las lenguas romances heredaron tales vocablos que aquí utilizamos por conveniencia, dado su anquilosamiento en la tradición popular y académica.

pecíficas se ven reducidas a conceptos y estereotipos asimilables. Como se vislumbra, entonces, el instrumento gnoseológico mediante el cual el orientalismo ejerce su violencia es el lenguaje; pues el proceso descrito es propio de todo acto de conceptualización mediante dicho instrumento. La diferencia específica radica en que aquello que el acto orientalista busca develar es lo distinto de sí, lo extraño, lo foráneo. En la base de tal praxis, podríamos decir incluso en el momento fundacional de dicha acción, se generan las categorías de “Occidente(s)” y “Oriente(s)” como el soporte necesario para llevar a término tal accionar orientalista. De esta forma, el orientalismo nace bajo el signo del lenguaje, que no es sino el signo de la violencia.

Es así como el acto orientalista implica una violencia primigenia en tanto que pretende conceptualizar una otredad bajo categorías conocidas. Tal hecho es la condición *sine qua non* del orientalismo; el acto conceptualmente violento de reducir lo otro a lo propio. Por ello afirmamos que el orientalismo es algo propio de lo humano. La misma experiencia de conocer implica al orientalismo. Sin embargo, tal proceder genera violencias sucesivas en tanto que el carácter o modo que asuma dicha caracterización en el acto orientalista dará como resultado una violencia específica, que puede manifestarse en una idealización de la alteridad, como forma de reevaluar o criticar lo propio; o en un rechazo de aquella en pos de la reafirmación de lo mismo. Sin importar el modo que este asuma, la violencia será el resultado inherente en tanto que, por un lado, la idealización exalta al objeto de aprehensión *in extremis*, falseando su “realidad”. En este sentido, por ejemplo, podemos leer el elogio que los griegos efectuaron de la civilización egipcia⁴; o el motivo del “buen salvaje” que Cristóbal Colón inauguró en la modernidad con sus diarios. Profundicemos un poco en este último caso analizando su configuración específica de forma que podamos vislumbrar cómo se erige el dispositivo orientalista. La entrada del cuatro de noviembre de 1492 indica:

⁴ Véase, a modo de ejemplo, el “libro II” de la *Historia* de Heródoto: “Decían también que los egipcios fueron los primeros en adoptar advocaciones para doce dioses —costumbre que los griegos tomaron de ellos— y los primeros en dedicar altares, estatuas y templos a los dioses y en esculpir relieves en piedra” (1977, pp. 282-283) o “[c]omo [los egipcios] son extremadamente piadosos, mucho más que el resto de los humanos [...]” (1977, p. 320); también en el *Timeo* de Platón se evidencia tal configuración idealizada de Egipto: [...] un sacerdote muy anciano exclamó: “¡Ay!, Solón, Solón. ¡los griegos seréis siempre niños!, ¡no existe el griego viejo!” Al escuchar esto, Solón le preguntó: “¿Por qué lo dices?” “Todos”, replicó aquél, “tenéis almas de jóvenes sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecéis de conocimientos encanecidos por el tiempo” (1992, p. 163).

Dice más el Almirante: “Esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley. Estas tierras son muy fértiles: ellos las tienen llenas de mames, que son como zanahorias, que tienen sabor de castañas, y tienen faxones y habas muy diversas de las nuestras y mucho algodón, el cual no siembran, y nacen por los montes árboles grandes, y creo que en todo tiempo lo hay para coger, porque vi los cogujos abiertos y otros que se abrían y flores todo en un árbol, y otras mil maneras de frutas que me no es posible escribir; y todo debe ser cosa provechosa”. Todo esto dice el Almirante (Navarrete, 1922, pp. 57-58).

Nótese cómo la construcción del otro, estereotipado en su mansedad y desnudo, sin armas ni leyes, asimila a dicha figura a las de Adán y Eva en el momento previo a la caída desde el paraíso terrenal relatada en *Génesis III*; la descripción de estos sujetos, en contraste radical con el hombre caído español: “[...] como fuesen tan francos los indios y los españoles tan codiciosos y desmedidos [...]” (Navarrete, 1922, p. 119), acompaña la configuración del espacio que aquellos habitan y que termina, a partir de este proceder narrativo, por configurarse en el paraíso terrestre —hecho que ya se sugiere al afirmar que la tierra no requiere de trabajos, lo cual es, teológicamente, un resultado del pecado original: “[a]l hombre le dijo [Yahvé Dios]: ‘Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: sacarás de él el alimento con fatiga todos los días de tu vida’” (Ubieta López et al., 2009, p. 17).

Esta lectura se confirma *a posteriori* en la entrada del veintiuno de febrero de 1493, en donde la referencia al texto bíblico —en este caso a *Génesis II*: “[y] plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente” (Ubieta López et al., 2009, p. 15)— es explícita. Lo cual constituye una reconfiguración de las tierras americanas en una categoría aprehensible para Europa: “[c]oncluyendo, dice el Almirante que bien dijeron los sacros teólogos y los sabios filósofos que el Paraíso Terrenal está en el fin de Oriente, porque es lugar temperadísimo. Así que aquellas tierras que ahora él había descubierto es —dice él— el fin del Oriente” (Navarrete, 1922, p.177). Este hecho, el redescubrimiento del “paraíso terreno”, eleva la empresa de Colón en el plano discursivo; sus viajes, entonces, devienen en una misión teológica, que implica “recuperar” para Europa, para Occidente(s) aquello que se creía perdido *ab origine*. El tópico del “buen salvaje” se configura como parte de esta aprehensión, como su base justificadora. El “Oriente” que el almirante presenta ante Europa es, así, el paraíso perdido. Lo otro reducido al terreno de lo mismo, de la propia tradición cristiana.

Estos ejemplos textuales, de los cuales aquí citamos una pequeña parte, establecieron los límites de la construcción del “buen salvaje”, que Bartolomé de las Casas utilizó luego para montar, por medio de una retórica hiperbólica, una defensa de las poblaciones autóctonas americanas contra los abusos del poder colonial. De esta manera retoma el estereotipo orientalista, modificándolo en la persecución de sus propios fines, en el inicio de su *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* en los siguientes términos:

Todas estas universas e infinitas gentes, a *toto genere* crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos, a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complición, y que menos pueden sufrir trabajos, y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad; que ni hijos de príncipes y señores, entre nosotros, criados en regalos y delicada vida, no son más delicados que ellos, aunque sean de los que entre ellos son de linaje de labradores. Son también gentes paupérrimas, y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no codiciosas. Su comida es tal, que la de los Santos Padres en el desierto no parece haber sido más estrecha ni menos deleitosa ni pobre. Sus vestidos comúnmente son en cueros, cubiertas sus vergüenzas; y, cuando mucho, cúbrense con una manta de algodón, que será como vara y media o dos varas de lienzo en cuadra. Sus camas son encima de una estera, y cuando mucho, duermen en unas como redes colgadas, que en lengua de la isla Española llaman hama-cas (de las Casas, 2003, pp. 41-42).

Semejante constitución de la imagen del “buen salvaje” servirá, por medio del contraste con la figura del colonizador español, para establecer una narrativa de explotación y masacre unidireccional:

En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas, por su hacedor y criador así dotadas, entraron los españoles, desde luego que las conocieron, como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte hasta hoy, y hoy en este día no hacen, sino depedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por las extrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad: de las cuales algunas pocas abajo se dirán [...] (de las Casas, 2003, pp. 42-43).

Como puede vislumbrarse, en uno y otro caso los fines que guían tales construcciones discursivas son diversos; y la figura orientalista es resignificada en pos de los intereses particulares de cada narrativa específica. Tales estereotipos, entonces, contribuyen en la creación discursiva de un horizonte de Orientes; en los casos mencionados aquí: el “Oriente americano” como paraíso terrenal. Por tal razón, los Orientes dentro de esta perspectiva idealizante constituyen un constructo occidental, la proyección de la perfección puesta en un supuesto “afuera”; incorporada al imperio conceptual de lo conocido. Sin embargo, no hay que perder de vista que, por más que aquella “figura-otra” sea elogiada o enaltecida, seguimos estando ante una situación de violencia; no sólo en tanto que el lenguaje constituye el medio por el cual aquella otredad es construida, sino también en tanto que aquella establece un sujeto silente, sin derecho a la voz a no ser por medio de la construcción orientalista: una violencia de carácter estructural. Es importante, entonces, remarcar este hecho: la orientalización idealizante no establece un sujeto menos subalterno que la variante despreciativa, aún no desarrollada. En ambos casos, el discurso orientalista subordina un Oriente(s) a la uniformidad de lo conocido. En este proceso significativo, el sujeto aprehendido no tiene ni puede tener voz alguna. Se vacía a la alteridad de su bagaje y se la fagocita como una expresión de los intereses de Occidente(s). De lo otro ya no queda nada más que un “otro-nosotros” representado por la narrativa occidentalizante. Una distorsión que anula cualquier posibilidad de expresión al subalterno.

Retomando lo antedicho, el modo de la violencia propio del orientalismo puede, por otro lado, manifestarse también mediante el rechazo a la otredad en pos de la reafirmación del imperio de lo mismo. Tal es el caso que se da en las representaciones del mundo islámico asociado al estereotipo de “terrorista”; usual en el cine hollywoodense y que luego del atentado del nueve de septiembre de 2001 sirvió para moldear “[...] una percepción del Islam como incompatible con, y sobre todo, una amenaza para la seguridad de las normas culturales occidentales” (Wahid, 2003, p. 9)⁵. El resultado

⁵ Tal reduccionismo, por supuesto, es absurdo como notó el mismo Said en su refutación a la tesis de Huntington en *Clash of Civilizations* (1996): “[...] en la Europa y los Estados Unidos de hoy, lo que se describe como Islam, por ejemplo, porque ahí es donde recae, creo, el peso de la tesis de *Choque de Civilizaciones*, pertenece al discurso del orientalismo: una construcción fabricada para suscitar sentimientos de hostilidad y antipatía hacia una parte del mundo que resulta ser de importancia estratégica por su petróleo, su proximidad amenazante al cristianismo y su formidable historia de competencia con Occidente. Sin embargo, esto es algo muy diferente de lo que el Islam representa realmente para los musulmanes que viven dentro de su dominio. Existe un abismo entre el Islam en

simbólico de dicho atentado se condensa en “[...] la aparición de una academia neo-orientalista en la que el mundo árabe se convierte en el centro, mientras que componentes clásicos importantes, como India, Irán y Turquía, quedan excluidos del mapa neo-orientalista” (Altwaiji, 2014, p. 314)⁶. El llamado “neo-orientalismo”, entonces, reduce su objeto de configuración al Islam (Junuzi, 2019, 128); lo cual no es algo nuevo, en tanto establece una continuidad en lo que se refiere al tratamiento del mundo islámico por parte del orientalismo (Tuastad, 2003, p. 594). Tal construcción discursiva se presenta, así, como una faceta predominante en la actualidad, como evidencia Barbero (2016) en las políticas de inmigración y obtención de ciudadanía en España; o incluso en las implicancias de los discursos de refugiados y políticas de asilo (Akram, 2000), por mencionar algunos casos. Esta nueva faceta exacerbada, sin embargo, constituye tan sólo una cara de la configuración despreciativa típica del orientalismo y que podemos encontrar incluso en la China durante el periodo de las Guerras del Opio:

La prostitución, al igual que la adicción al opio, fue “orientalizada” y representada como una “costumbre” o vicio esencialmente “chino”, en lugar de un subproducto del comercio británico o del encuentro y asentamiento colonial. La legislación y clasificación de las prostitutas chinas como “enfermas” constituyó una producción de conocimiento colonial; más que una conquista de territorio físico, se configuró a través de la vigilancia médica para recopilar información sobre los cuerpos de los colonizados, contribuyendo así a la epistemología colonial sobre los chinos. Es decir, la “sexualidad china” y el “carácter chino” formaban parte de una epistemología orientalista que fetichizaba el vendado de pies, la servidumbre por contrato y las *mui tsai* (niñas ligadas a la servidumbre doméstica) como figuras de una “costumbre nativa inescrutable”. Estas producciones imperiales de conocimiento sobre la “depravación oriental” también funcionaron como una tecnología para disciplinar a la población colonizada. [...] [L]as ordenanzas sobre enfermedades contagiosas en Hong Kong demostraban el poder colonial tanto como un poder “negativo” para disciplinar y castigar, como un biopoder “productivo” que dirigía cuerpos recién clasificados hacia el empleo y el servicio a la sociedad colonial (Lowe, 2015, p. 127).

Indonesia y el Islam en Egipto” (Said, 1998, p. 9). Por esto mismo resulta problemática la conceptualización del “Islam” como un todo homogéneo tal y como se ha constituido en el discurso orientalista durante las últimas décadas.

⁶ Para un posible análisis de las causas que motivaron este giro hacia el neo-orientalismo: Cf. Samiei, 2010, pp. 1149-1155.

Como puede verse, la descalificación del otro en la construcción orientalista no es algo exclusivo de la (re)configuración occidental del mundo islámico, sino que es otra variante significativa del orientalismo, que aquí ya acarrea la justificación de cierto proceder colonial y la promulgación de leyes y normas basados en las categorías esencialistas que la significatividad orientalista establece como “naturales”.

En las dos facetas analizadas, como hemos visto, el acto orientalista “falsea” a su objeto con diversos fines en mente, siempre pensados en relación a Occidente(s). Este segundo nivel en el que la violencia conceptual crea y fosiliza estereotipos es el que habilita el camino hacia un abanico de actitudes posibles dependiendo del Oriente(s) particular al que los sujetos se enfrenten. Tal y como el establecimiento de cadenas significativas que lleven a prejuicios contra ciertas minorías, campañas de odio, la legitimación de ciertos discursos xenófobos o exclusionistas como los mencionados; incluso la promulgación de normas y leyes específicas es un resultado posible. La violencia, entonces, permea todos los niveles aunque de formas diversas: primero, como la *conditio sine qua non* del acto orientalista, aquella que se haya en su origen; segundo, en la conformación de categorías o estereotipos particulares que servirán como sustento para la elucubración de discursos específicos contra la otredad, sea de un modo idealizante o despreciativo; tercero, por medio de la imposición de medidas contra el horizonte de Oriente(s), que encuentran su legitimación en los dispositivos y figuras construidos en las etapas anteriores.

Como puede verse, el orientalismo se encuentra indisolublemente ligado a la violencia, lo cual es propio de su carácter como dispositivo(s), en donde las interrelaciones de significación con su objeto llevan necesariamente y, en una etapa inicial, a la configuración de cadenas conceptuales violentas inscritas dentro de un entramado de relaciones de poder y, *a posteriori*, a la elucubración de aparatos significativos y coaccionantes más complejos. Teniendo en cuenta los distintos niveles analizados en la configuración de la maquinaria orientalista podemos distinguir y caracterizar enunciados, discursos, etc. bajo la denominación “orientalista”; hecho que nos presenta una herramienta útil a la hora de analizar las tensiones y dinámicas de poder que se producen en la actualidad en torno a tantos y tan variados Orientes.

La jerarquización a la cual nos referimos en el principio del presente trabajo, no es, entonces, sino el resultado del establecimiento de cadenas significantes que pueden variar con los años tal y como ha sido en el caso de Japón, que por medio del orientalismo fue configurado como el país de los samurái,

el zen y las geishas⁷; *a posteriori* sin embargo, devino en una amenaza para Occidente(s) tras la victoria sobre la Rusia zarista en 1905; y, de forma más radical durante la Segunda Guerra Mundial, específicamente después de la ofensiva en Pearl Harbor. Actualmente, debido a otras dinámicas propias del *soft power* y de una apropiación del discurso orientalista occidental, Japón se presenta como un Oriente “positivo”, en contraposición al Oriente “negativo” propio del Islam. Es en este sentido que la categorización del orientalismo lleva al establecimiento de una jerarquía de Orientes; tal construcción, por supuesto, está al servicio de razones variables que pueden ir desde la apropiación de recursos clave hasta la proliferación del turismo en un destino caracterizado como “exótico”. Parte del valor, en todo caso, de la teoría orientalista recae sobre tales aspectos discursivos: en la medida en que estos son analizables podemos descubrir las formas en las que la violencia es ejercida (sea en uno u otro nivel), lo cual nos permite actuar contra ella.

4. CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos vislumbrado a lo largo del presente trabajo, el orientalismo en tanto marco teórico y dispositivo conceptualizador se revela profundamente entrelazado con la violencia estructural e inherente a los procesos de representación y configuración de las otredades. De tal manera, las categorías construidas dentro de un discurso semejante operan no solo como herramientas epistémicas, sino como mecanismos que perpetúan jerarquías y subordinaciones culturales en torno a Occidente(s). Desde su misma génesis, el orientalismo no es sino un acto de conceptualización reductiva que genera un *continuum* de violencias: desde el esencialismo inicial que homogeniza las heterogeneidades en la construcción de lo diferente hasta las

⁷ Muchas veces gracias al trabajo de los propios japoneses, como lo evidencia el caso de la publicación en 1899 de *Bushido: the Soul of Japan* por Inazo Nitobe que idealiza tanto al supuesto código ético samurái como a Japón en pos de una favorable recepción occidental (Navarro, 2008, pp. 5-6) y que no es sino un constructo orientalista popularizado en la era Meiji (Friday, 1994). Dicho libro gozó de gran popularidad y éxito en Occidente (Minear, 1980, p. 515) al punto de que muchas de sus imágenes se perpetúan en la actualidad en *films* como *The Last Samurai* (2003) y *47 Ronin* (2013) por citar dos de los innumerables ejemplos. Para un estudio detallado sobre las consideraciones del constructo “*bushido*” en el Japón moderno y su utilización: vid. *Inventing the Way of the Samurai* (2014). Citamos este caso para evidenciar que muchas veces los mismos países orientalizados se apropian de los discursos orientalistas proyectado sobre ellos; estrategia común para promover el turismo, por ejemplo.

dinámicas contemporáneas de neo-orientalismo, caracterizadas por narrativas polarizadoras y utilitarias. En todo momento el orientalismo aparece como signado por lo violento. Entender al orientalismo como dispositivo, tal y como se hizo a lo largo de estas páginas, enfatiza el hecho de que tal constructo teórico no constituye un fenómeno estático y homogéneo, sino un proceso en constante resignificación, en tanto que es adaptado a los intereses políticos, económicos y culturales de cada época. Por ende, es fundamental abordar sus manifestaciones desde una perspectiva crítica y contextual, reconociendo tanto sus limitaciones como su capacidad para develar las dinámicas de poder subyacentes en las que siempre se ve inscripto.

Es, en esta línea, que el presente análisis nos permite comprender de qué manera tales discursos configuran imaginarios colectivos y, posteriormente, políticas concretas mediante la jerarquización del horizonte de Oriente(s) en función de intereses estratégicos. Asimismo, nos invita a reflexionar sobre la necesidad de desafiar estas narrativas mediante enfoques que valoren la pluralidad y complejidad de las culturas representadas, promoviendo un diálogo más equitativo y menos violento con la alteridad. Aquí, sin embargo, debemos enfatizar que, siendo el orientalismo un dispositivo propio de lo humano, es imposible desprenderse de él o eliminarlo. La clave se encuentra en las categorías propuestas, que nos permiten, por medio del examen de las violencias entrelazadas en un constructo orientalista determinado, verlas en acción, develar su actuar en la construcción de enunciados, estereotipos o discursos específicos. Dicho conocimiento será el que nos permita enfrentar a la violencia que arremete oculta. El método: lo que Derrida llamó una "economía de la violencia":

[...] [E]l lenguaje no puede jamás sino tender indefinidamente hacia la justicia reconociendo y practicando la guerra en sí mismo. Violencia contra la violencia. Economía de violencia. [...] Si la luz es el elemento de la violencia, hay que batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y la de la noche que precede o reprime el discurso (Derrida, 1989, p. 157).

Como podemos ver, el problema del orientalismo es el problema del lenguaje, bajo cuyo signo aquel nace. Por ello, no podremos jamás librarnos de este ni de sus violencias inmanentes; el hombre es un animal con *lógos*, entendido esta vez como "lenguaje" o "palabra". No podemos escapar de la violencia conceptual propia del orientalismo que se presenta, en última instancia, como inevitable. Sin embargo, podemos luchar contra ella con la misma palabra; luz contra luz, en los términos de Derrida, a fin de evitar la consolidación de la peor violencia. Para tal propósito, entonces, con tal de

dilucidar cuáles son las violencias orientalizantes y cómo combatirlas, abordar dicho fenómeno como un dispositivo de la violencia que permita descifrarlas y desenmascararlas deviene en un imperativo.

Referencias

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica* 26(73), 249-264.
- Akram, S. M. (2000). Orientalism Revisited in Asylum and Refugee Claims. *International Journal of Refugee Law* 12(7, 1), 7-40. <https://doi.org/10.1093/ijrl/12.1.7>
- Altwaijji, M. (2014). Neo-Orientalism and the Neo-Imperialism Thesis: Post-9/11 US and Arab World Relationship. *Arab Studies Quarterly* 36(4), 313-323. <https://doi.org/10.13169/arabstudquar.36.4.0313>
- App, U. (2010). *The Birth of Orientalism*. University of Pennsylvania Press.
- Aristóteles. (1991). *Política*. Alianza.
- Barbero, I. (2016). Citizenship, identity and otherness: the orientalisation of immigrants in the contemporary Spanish legal regime. *International Journal of Law in Context* 12(3), 361-376. <https://doi.org/10.1017/S1744552316000252>
- Benesch, O. (2014). *Inventing the Way of the Samurai. Nationalism, Internationalism, and Bushido in Modern Japan*. Oxford University Press.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.
- Bhabha, H. K. (1983). The Other Question: the Stereotype and Colonialist Discourse. *Screen* 24(6), 18-36. <https://doi.org/10.1093/screen/24.6.18>
- Clarke, J. J. (1997). *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. Routledge.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press.
- De las Casas, B. (2003). *Brevísima Relación de las Destrucción de las Indias*. Anauco.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En E. Balbier, G. Deleuze, H. L. Dreyfus, et al., *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-163). Gedisa.
- Derrida, J. (1989). Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas. En *La escritura y la diferencia*. Anthropos.
- Descartes, R. (1650). *Specimina philosophiae: seu dissertatio de methodo recte regendae rationis, & veritatis in scientiis investigandae. Dioptrice, et Meteora Ex Gallico translata, & ab auctore perfecta, variique in locis emendata*. Ludovicum Elzevirium.
- Foucault, M. (1994). *Dits et Écrits III: 1976-1979*. Gallimard.

- Frainais-Maitre, M. J. (2013). The Edifying and Curious Letters: Jesuit China and French Philosophy. En Yangweng Zheng (ed.), *The Chinese Chameleon Revisited: From the Jesuits to Zhang Yimou* (pp. 34-60). Cambridge Scholars Publishing.
- Friday, K. F. (1994). Bushidō or Bull? A Medieval Historian's Perspective on the Imperial Army and the Japanese Warrior Tradition. *The History Teacher* 27(3), 339-349. <https://doi.org/10.2307/494774>
- Gadamer, H. G. (1992). Hombre y lenguaje. En *Verdad y Método II*. Sígueme.
- Heidegger, Martin (2004). *¿Qué es la filosofía?* Herder.
- Heródoto (1977). *Historia. Libro II Euterpe*. Gredos.
- Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster.
- Junuzi, V. (2019). Refugee Crisis or Identity Crisis: Deconstructing the European Refugee Narrative. *Journal of Identity and Migration Studies* 13(2), 117-147.
- King, R. (2001). *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the 'Mystic East'*. Routledge.
- Lowe, L. (1991). *Critical Terrains: French and British Orientalism*. Cornell University Press.
- Lowe, L. (2015). *The Intimacies of Four Continents*. Duke University Press.
- Mignolo, W. D. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press.
- Minear, R. H. (1980). Orientalism and the Study of Japan. *The Journal of Asian Studies*, 39(3), 507-517. <https://doi.org/10.2307/2054678>
- Moro Abadía, O. (2003). ¿Qué es un dispositivo?. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 6, 29-46. <https://doi.org/10.5944/empiria.6.2003.933>
- Navarrete, M. F., (ed.). (1922). *Viajes de Cristóbal Colón con una carta*. Calpe.
- Navarro, T. R. (2008). El discurso orientalista en la traducción francesa (1927) del Bushido de Nitobe. *Inter Asia Papers*, 5, 1-26.
- Nitobe, I. (1969). *Bushido. The Soul of Japan*. Tuttle Publishing.
- Paniker, A. (2005). *Índika: Una descolonización intelectual. Reflexiones sobre la historia, la etnología, la política y la religión en el Sur de Asia*. Kairós.
- Platón (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Gredos.
- Rocher, R. (1993). British Orientalism in the Eighteenth Century: The Dialectics of Knowledge and Government. En C. A. Breckenridge y P. Van der Veer (Eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives On South Asia New Cultural Studies* (pp. 215-249). University of Pennsylvania Press.
- Rodinson, M. (1988). *Europe and the Mystique of Islam*. Tauris.
- Said, E. W. (2002). *Orientalismo*. Penguin Random House.
- Said, E. W. (1998). *The Myth of the Clash of Civilizations*. Media Education Foundation.

- Said, E. W. (1985). Orientalism Reconsidered. *Cultural Critique*, 1, 89-107. <https://doi.org/10.2307/1354282>
- Saimiei, M. (2010) Neo-Orientalism? The relationship between the West and Islam in our globalised world. *Third World Quarterly*, 31(7), 1145-1160. <https://doi.org/10.1080/01436597.2010.518749>
- Shumway, N. (1991). *The Invention of Argentina*. University of California Press.
- Standaert, N. (1999). The Jesuits Did NOT Manufacture 'Confucianism'. *East Asian Science, Technology, and Medicine*, 16, 115-132. <https://doi.org/10.1163/26669323-01601007>
- Standaert, N. (2000). The Classification of Sciences and the Jesuit Mission in Late Ming China. En Jan de Meyer y Engelfriet (Eds.), *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper* (pp. 287-317). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004488939_013
- Ubieta López, J. A., Asensio, V. M. y García Rodríguez, S. (2009). *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer.
- Wahid, M. A. (2023). From Orientalism to neo-Orientalism: medial representations of Islam and the Muslim world. *Textual Practice*, 39(2), 162-181. <https://doi.org/10.1080/0950236X.2023.2288112>
- Young, R. (1990). *White Mythologies: Writing History and the West*. Routledge.