

ORIENTALISMO RELIGIOSO UNA REFLEXIÓN DESDE LA FILOLOGÍA

Jairo Adrián-Hernández*

ABSTRACT

This essay aims at expanding on the genesis of Orientalism as a religious construction, and whose practice has been exercised through philology. To that end, I have tailored the following approach as a chronological journey that starts in the Roman Empire, and culminates in the colonial episode. I initially draw a thin line on the crystallization of monotheistic religions as a resulting perversion of the term “religio,” to later add a discussion of the *Bible* as the first piece of Oriental material. I conclude by inspecting some of the contributions made by Orientalists, and their centripetal repercussion into the theological paradigm.

KEYWORDS: Colonialism, Christianity, Edward Said, Orientalism, religion.

RESUMEN

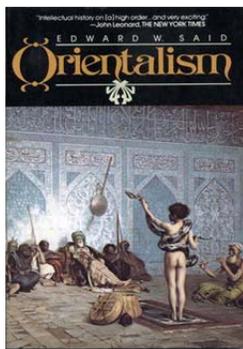
Este ensayo intenta expandir el debate sobre los orígenes del orientalismo como una construcción religiosa cuya práctica se ejecuta a través de la filología. Para este fin se ha estructurado el siguiente planteamiento como un esquema cronológico que empieza en el imperio romano y que culmina en el episodio colonial. Hay un interés inicial en la cementación de las religiones monoteístas como un resultado directo que sucede tras la pervisión del término “religio”, para después continuar presentando la *Biblia* como la primera obra con componentes orientalistas. Más adelante, se realiza una revisión a las contribuciones hechas por orientalistas y la repercusión centrípeta que han tenido estas al paradigma teológico.

PALABRAS CLAVE: colonialismo, cristianismo, Edward Said, orientalismo, religión.

Parece consuetudinario afirmar que la teoría poscolonial nace como crítica cultural, al menos institucional y académicamente, con la publicación de *Orientalismo* (1978), de la mano de Edward Said. Esto es obviamente un reduccionismo ya que estudios anteriores desde diferentes disciplinas confluyen en la cuestión de reconstruir al subalterno: Frantz Fanon y su otredad desde lo racial, Marx y su estratificación lumpemproletaria, los mitemas de Lévi-Strauss, o las articulaciones de poder y conocimiento de Foucault, entre otros. Es

* Jairo Adrián Hernández (jadrianh@ull.edu.es) es profesor del Departamento de Filología Inglesa y Alemana de la Universidad de La Laguna. Sus líneas de investigación comprenden: estudios culturales de la India, estudios “cultur”, y literatura de viajes anglocanaria.

por esto por lo que orientalismo—como fenómeno, no como manual de análisis literario—debe ser revisitado más allá de las inferencias teóricas y reflexivas de Said. Esta propuesta asoma sobre la superficie arrojando luz sobre la cuestión colonial, pero existe una tarea pendiente por parte de la escuela postmodernista y es la de excavar en busca del génesis del orientalismo. Es una tarea pendiente porque aquellos gremios dedicados a los estudios coloniales, que no post-, se instalan en un camerino poco iluminado en cuanto modelos de aplicación, que muchas veces deben trabajarse desde un amalgamamiento de disciplinas y teorías con el fin de convenir en una reflexión lo suficientemente justificada.



La propuesta de Said, que se presenta en un formato didáctico y pedagógico, fue bien recibida dentro de espacios académicos ávidos de nuevos enunciados con los que enmarcar la aventura colonial. Sin embargo, su aplicación postmodernista está especialmente ambientada en desvelar las ruinas del colonialismo una vez el territorio se ha emancipado. Sólo una vez se ha restablecido cierta autonomía, el subalterno encuentra un espacio de contestación para contraescribir (tomado prestado de *The Empire Writes Back* de Ashcroft et al.). Esto es especialmente problemático puesto que las filologías hegemónicas—aquellas vinculadas a lenguas imperialistas como el inglés, el español o el francés—se encuentran en la molesta posición de aplicar estos andamiajes retroactivamente. Es decir, la teoría postcolonial, con Said como padre fundador, se muestra insuficiente para el análisis de ciertos episodios del colonialismo que son, de facto, motivo de estudio de estas disciplinas. Robert J.C. Young, uno de los mayores exponentes de esta teoría, en su libro *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, admite que este modelo suele omitir el sujeto de la colonialidad anterior a cualquier forma relevante de contestación contra la autoridad, lo que se remonta al siglo XIX tardío, o incluso principios del XX (cf. 3).

En otras palabras, si bien la obra de Said provee de unas herramientas y regurgitaciones académicas para la aplicación de estructuras postcoloniales, también destapan la necesidad de desenterrar nuevas estrategias de estudio sobre capítulos anteriores a las jurisdicciones de la teoría postmoderna. De esta manera, el siguiente ensayo, que como el título sugiere es experimental, persigue dos objetivos: 1) expandir nuestro conocimiento sobre uno de los muchos fenómenos primigenios al orientalismo, en este caso existe un interés en lo teológico; y 2) aunque relacionado con el anterior, entender cómo el léxico religioso ayudó en la elaboración de unos glosarios que se presuponen contrarios a la experiencia oriental. Esta desavenencia procura de una serie de discursos e imaginarios que se recogerán más adelante en las producciones orientalistas desarrolladas por Edward Said y demás teóricos. Mi reflexión sugiere, aunque muy vagamente debido a la densidad de la discusión, cómo el lenguaje—especialmente la semántica detrás de lo sagrado—se presenta como una tensión que problematiza la interacción entre el colonizado y el colonizador.

En la línea de otros autores (Lukes; Gramsci; Foucault), esta propuesta parte desde la inseparabilidad crónica entre la regulación colonial del conocimiento y la producción ontológica y epistemológica occidental. Dentro de esta crisis, la filología se manifiesta como

una seña de superioridad, un “aura de poder” en palabras de Said (cf. 23). Mientras algunas lenguas suceden natural o irremediablemente para algunos, los europeos son lo suficientemente privilegiados como para dramatizar la condición humana a través de diferentes códigos exóticos. Es decir, no hablar sobre filología, sino hablar “filológicamente” (cf. Said 130-133). El lenguaje nunca es inocente y, en este caso, funciona como un lápiz afilado que rediseña al Otro en base a una suerte de expectativas y limitaciones. Más allá de la obiedad que la reescritura de Oriente no hubiese sucedido sin la intervención filológica, esta disertación apunta a que la descripción del espacio y el sujeto subalterno se enmarca en un supuesto diálogo viciado y pervertido por la institución eclesiástica.

En torno a esta ambigüedad, parece necesario recordar que, previo a ningún capítulo colonial, el término religión, tal y como lo conocemos hoy, es en sí mismo el producto de una perversión lingüística. “Religio”, afirma Richard King, difiere de su enunciado contemporáneo ya que este, en su sentido más primitivo, era sinónimo de “traditio”, ya que suponía rendir homenaje a dioses. Es decir, dioses en plural. Cicerón también apunta que el vocablo deriva de “relegere” (releer), ya que este conocimiento solo se alcanza tras examinar las reflexiones de nuestros ancestros. De nuevo ancestros en plural (cf. King 35-36). Pareciera normal que los romanos etiquetaran entonces a los cristianos como ateos, ya que su monoteísmo incumplía con las expectativas polifónicas del término. En su libro, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, Nongbri respalda los teoremas de King. Ambos autores concluyen que Lactancio, un escritor latino y apologista cristiano, perturbaría el ritmo natural del vocablo presentándolo de la siguiente manera: “‘religio’ es la adoración de la verdad, ‘superstición’ de la falsedad [...] Son supersticiosos aquellos que adoran a muchos y falsos dioses; pero nosotros, que suplicamos al único y verdadero Dios, somos religiosos” (King 36).¹ Esta vez, Dios sin singular. Esta diferenciación se tradujo en la discriminación sistemática de religiones politeístas (“religio deorum”) como falsas, en oposición a las religiones monoteístas (“religio dei”) como verdaderas (cf. Nongbri 30-32).

Más adelante, el primer encuentro entre estos dos objetos de estudio—orientalismo y teología— ocurre en Europa. No existe necesidad de viajar a tierras lejanas, los textos de Oriente Medio ya proveen de suficientes episodios exóticos. Así Said introduce, aunque muy tímidamente, la idea de un orientalismo temprano que, anterior a intereses coloniales, emerge gracias a la fascinación por las escrituras semíticas: “mi hipótesis supone que orientalismo deriva de un acercamiento entre Reino Unido, Francia y Oriente, que, hasta el siglo diecinueve, solo se experimentó a través de India y ‘otras tierras bíblicas’” [énfasis mío] (Said 4). En su libro *The Birth of Orientalism*, Urs App también concluye que los primeros estudios bíblicos catapultaron el entusiasmo de europeos hacia un “orientalismo premoderno” que se sucede tras el acercamiento a las diferentes regiones, lenguajes y tradiciones recogidas en los testamentos (xii). En este mismo sentido, Raymond Schwab—cuyas contribuciones han sido fundamentales en la construcción del orientalismo—mantiene una posición decisiva en este debate y afirma que la *Biblia* no es más que “el locus más

¹ Con el fin de facilitar su lectura, a lo largo del ensayo aparecen una serie de citas que han sido adaptadas al español, así que, de no indicarse lo contrario, las traducciones son propias del autor.

antiguo de investigación europea en la literatura exótica” (Patterson-Black y Reinking cit. Alun 177).

No obstante, no es ningún secreto que la *Biblia* que circuló alrededor de Europa en los mal llamados siglos del descubrimiento, difiere enormemente de la Vulgata original. Así, Tony Ballantyne afirma que, lejos de accidental, las editoriales se aseguraron de que la *Biblia* funcionase como un instrumento de la empresa colonial. El autor explica que, en la Inglaterra victoriana, la *Biblia* no sólo fue editada y confeccionada por diáconos protestantes, sino además segregada en imprimaciones con fines domésticos. Algunas cartillas estaban orientadas a la lectura femenina e infantil, mientras otras estaban reservadas para hombres. La diferencia yace, por supuesto, en lo patriarcal. Secciones del antiguo testamento, particularmente aquellas relacionadas con sexualidad y economía, intentaron disciplinar a hombres en un carácter que, en palabras de Ballantyne, fueron “centrales para la identidad imperial británica” (432-433).

Esta investigación va más allá y apunta a que la expansión, o Misión en mayúsculas, de la iglesia cristiana nace desde la empresa filológica. Los cristianos afirman tener acceso a un lenguaje omnipotente que sigue la senda de la verdad: “Toda palabra de Dios es digna de crédito” (Proverbios 30:5), condenando así aquellas lenguas fuera de la sombra cristiana al ostracismo. Este lenguaje no solo se sitúa en una posición vertical y condescendiente, sino que invita a su divulgación desde un espacio de violencia epistémica: “Toda la Escritura es inspirada por Dios y útil para “enseñar”, para “reprender”, para “corregir” y para “instruir” en la justicia, a fin de que el “siervo” de Dios esté enteramente capacitado para toda buena obra” (Timoteo 3:16-17) [énfasis mío]. Es decir, la *Biblia* y la institución eclesiástica se transforman en una herramienta temprana de instrucción imperial.

Ya una vez el europeo desembarca en tierras extranjeras es cuando toda tradición eclesiástica toma un sentido práctico. Jordan Paper afirma que el monoteísmo, precisamente tras la pervisión de Lactancio, terminó correspondiéndose con una larga tradición de etnocentrismo occidental, y así se implementaría, en el siglo XIX, la teoría “ur-monotheism” (ur-, original, temprano, primitivo) (cf. 27). Esta sugiere que todas las poblaciones politeístas han de evolucionar naturalmente a monoteístas y después al cristianismo. Edward Said

también discute estos mecanismos de acomodación teológica, aunque él lo llama “supernaturalismo cristiano” (122). El politeísmo, dice Said, fue considerado una preparación para, o una antesala de, el monoteísmo judeocristiano, y así, “Abraham fue prefigurado en Brahma” (150). La domesticación lingüística de “religión”, terminó describiendo al islam como una versión primitiva del cristianismo (cf. Said 59-72). La razón de estas



Templo de Meenakshi Amman (Madurai)

deambulaciones es obvia, epitomizar las religiones extranjeras como una versión fraudulenta del cristianismo presupone que dichas filosofías han de moverse de lo mitológico a un estado de supuesto rigor teológico.

Es precisamente por esta “incongruencia evolutiva” que las religiones politeístas fueron descritas indebidamente por los cronistas occidentales. La polifonía y homogeneidad de muchas religiones coloniales inhabilita la instauración de un único ser omnipotente, omnipresente y omnisciente. No parece sorprendente el hecho de que el público occidental, que bebe de esta narrativa monoteísta, fuese reticente a aplaudir panteones tan multitudinarios, repletos de dioses, a veces incluso en fisionomía animal. Estos dioses fueron vistos como convicciones rudimentarias y arcaicas, no como religiones per se, sino como una serie de supersticiones basadas en el amalgamiento sincrético entre leyendas paganas y folclore. Dichas tradiciones fueron insertadas en una antesala primigenia a la espera que evolucionasen a una fase de empirismo teológico, reflejado en otras filosofías como el cristianismo o, en menor medida, el islam.

De esta investigación filológica, se han de señalar una serie de ambigüedades que nacen del dilema de formular un término tan abstracto como es religión bajo una luz académica. En *Orientalism*, Said señala a Sacy como uno de los mayores orientalistas de todos los tiempos, aunque es su trabajo como traductor lo interesante para este estudio. La traducción es un proceso que va más allá del diálogo entre dos partes en una charla extranjera; es un manifiesto. Incluso cuando la traducción de textos orientales requiere de un alto grado de especialización, esta formación es insuficiente. El mediador, dice Said, encuentra problemas al reproducir estas experiencias inusuales a sus compatriotas y, así, reinterpreta fragmentos, pero con un acento occidental y con anotaciones explicativas, dibujando similitudes con el patrimonio británico (cf. Said 128-29). Estas tecnologías de acomodación cultural sentaron las bases de lo que postestructuralistas acuñarían más tarde como la corrupción de material exótico.

Arvind Mandair, que ahonda en dichos andamiajes de acomodación traductológica, ofrece una hipótesis que parece pertinente para con este estudio. El autor bebe de Jacques Derrida para cuestionar la traducibilidad de la lexicografía oriental. Debemos entonces preguntarnos, dice el autor, ¿son dios, fe o incluso religión términos traducibles? Teniendo en cuenta lo que se ha venido debatiendo hasta el momento, y considerando que el concepto de Dios en mayúscula es abrahámico y, por lo tanto, monoteísta, la hipótesis central de este manuscrito parece encontrarse con la de Mandair. El autor continúa con esta cuestión y nos narra las consecuencias de limitar lenguas vernáculas, además de la imposición de una lengua extranjera.

El indígena es empujado hacia nuevas semánticas que complican su tesitura colonial. El diálogo entre ambas partes enuncia el poder del colonizador sobre el colonizado y obliga a este último a participar en la conversación, o lo que Mandair detalla como “sponsio”. El europeo interroga al Otro, y este ha de responder verbalizando expresiones igualmente descifrables (“re-sponsio”). En otras palabras, si mi religión se construye bajo ciertos enunciados, la tuya se presupone que también. Si “yo soy” cristiano, “tú debes ser” algo que es asimismo definible, aunque seguramente opuesto. Esto anula cualquier posibilidad de

intervención, y posiciona al colonizado no como un agente, sino como alguien atrapado en un diálogo que se ejecuta bajo unas instrucciones que desconoce (cf. 649-652).

Estos límites artificiales se corresponden con el pensamiento categórico occidental, que, a su vez, bebe de las escuelas filosóficas alemanas del siglo XVIII. El colonizador espera que los nativos expresen sus creencias a través de correlaciones directas con los principios del cristianismo. “Aman”—o la esencia de todo ser vivo en el hinduismo—por ejemplo, fue necesariamente traducido como “alma” cuando la realidad es que ambos términos no son, por definición, consecuentes. Si transportamos este absolutismo lingüístico a un contexto políglota como puede ser África o India, esto resulta en un guirigay traductológico. El lenguaje nunca es inocente, y estas licencias lingüísticas autorizaron al imperio a corromper determinados códigos etnográficos, por no hablar de que estas regulaciones catapultaron la producción de expresiones literarias y culturales de Oriente, o lo que Said más tarde llamaría el fetichismo oriental.

Este episodio es tan grave que, tras la elaboración de nuevas taxonomías, algunas comunidades fueron indiscriminadamente reagrupadas, creando nuevas dinámicas de pertenencia. La literatura científica sugiere que identidades religiosas que gozaron alguna vez de fluidez teológica—musulmana, hinduista o sikh—son ahora consideradas como entidades herméticas (cf. Kaviraj 327). Sudipta Kaviraj continúa y señala que, antes de cualquier intervención europea, no existía restricción textual entre estas tres filosofías, y esto se tradujo en una cierta fluidez comunitaria (cf. 330). Es decir, los hindúes solían inspirarse en la literatura sij, y viceversa. Mandair concluye su análisis levantando una polémica que subcribe la discusión de Kaviraj. El autor dice que lo que entendemos hoy en día como religiones en Oriente, no son más que reinterpretaciones coloniales de las mismas (cf. 649). Kaviraj va más allá y expande su análisis para decir que el vocablo “hinduismo” es, de hecho, una elaboración británica que emerge en el siglo XVIII y que funcionó como una etiqueta étnica o demográfica para servir las intenciones censales del imperio. Para atestiguar lo anterior, Mandair nos ofrece una investigación filológica cuyos resultados sugieren que versiones primigenias del término se refieren al hinduismo como “la fe de los Banias” (Mandair 111).²

Como ya se ha sugerido, la traducción religiosa no puede ser asumida sin entrar en controversias. Es precisamente por estas reticencias lingüísticas y vacíos literarios que algunos escritores vieron la oportunidad para viciar material oriental. Considerando el interés académico de este manuscrito, parece irremediable invocar a William Jones, considerado por muchos en padre del orientalismo filológico. Si bien sus aportaciones al campo de la indología son incuestionables, habría que rescatar también sus intenciones evangelizadoras. En “Sobre los Dioses de Grecia, Italia e India,” el filólogo afirma que estas tradiciones no son más que supersticiones que derivan del racionalismo del cristianismo o “del único y verdadero Dios” (cit. Sugirtharajah 93). Curiosamente, la hipótesis de Jones difiere de la teoría “ur-monotheism.” Esta vez las religiones politeístas no han de evolucionar al

² Los Banians (también Baniyas, o Vanias), son una comunidad Vaishya (casta de agricultores y mercaderes) que habitan en el norte y centro de la península india.

cristianismo, sino que son unas desviaciones irracionales de esta escuela. Desde esta premisa, el británico entra a detallar una serie de glosarios orientalistas alrededor de dichas bifurcaciones.

No podemos confirmar, o al menos a través de argumentos o hechos, que aquellas “comunidades idólatras” hayan tomado prestado sus deidades, ritos, y principios de otra religión. Es que, además, dioses en todo tipo de formas y dimensiones parecen haber sido diseñados desde de la “imaginación”, las “necesidades” y los “delirios” de pueblos que nunca se han encontrado. Sin embargo, encontramos algunas conexiones muy acertadas como para ser meramente un accidente. Encontramos en estas poblaciones una similitud politeísta, con más o menos interés en colorear o antropomorfizar a sus imágenes. Parece sensato creer que existan conexiones inmemorables entre estas naciones, que han prestado las unas de las otras. Mi hipótesis en este ensayo es señalar las similitudes teológicas entre griegos, italianos e hindúes. Además de la obvia familiaridad con otras “religiones extrañas” como aquellas de Egipto, China o Persia. Si nuestro estudio resulta satisfactorio, podríamos inferir una unión o afinidad entre los habitantes del “mundo primitivo”, especialmente en el punto en el que se desviaron de la “adoración racional del único y verdadero Dios.” (Cit, Sugirtharajah 2) [énfasis mío]

El filólogo, siguiendo las instrucciones de sus antecesores, no solo le niega al Otro cualquier tipo de entidad o acción, también tabula religiones en dos departamentos: el cristianismo—que es racional, empírico, moral, virtuoso—y, por otro lado, las religiones politeístas—fruto de la imaginación primitiva del pagano. Religiones, apunta el filólogo, con tan poca sustancia experimental que incluso teólogos experimentados son incapaces de trazar sus orígenes. Estas supersticiones son leídas como un pastiche de folclore idólatra a falta de una interpretación más empírica por parte de los nativos, que son incapaces de rastrear la verdad. Este tipo de conjeturas tempranas resultarían en la elaboración de glosarios orientalistas, que serán más tarde imitados por otros cronistas afines a la empresa colonial. Geoffrey Oddie ahonda en esta idea y argumenta que la propaganda de algunos misioneros del siglo XIX se centraba en presentar rituales y prácticas “que ‘solo pueden ser descritas’ como estúpidas o irracionales—en oposición al comportamiento racional y civilizado de los humanos (europeos)” (38) [énfasis mío]. Este tipo de exposiciones literarias presentan al Otro “no solo como diferentes, sino sujeto a episodios de irracionalidad que sirvieron para enfatizar la necesidad de rescatar y proteger a los indios de sí mismos” (Oddie 39).

Podría argumentarse entonces que la institucionalización de la lexicografía orientalista catapultó la elaboración de glosarios cuyo fin fue el pervertir y evangelizar las filosofías indígenas. Algunos de los términos más comunes a dicha literatura ya han aparecido irremediabilmente en esta discusión, vocablos como superstición, pagano, folclore, primitivo, salvaje, pero el campo semántico endémico al “orientalismo religioso” es vasto. Para ejemplificar dicha línea de actuación, se introducen aquí los siguiente tres

términos a consciencia de que no son más que una pequeña muestra, aunque sí son representativos.

En primer lugar, el “misticismo” se transformó en una locución común para describir a religiones nativas. Es un término fenomenológicamente medieval, dotándose así de un aura primitiva e irracional. Se asocia con el conocimiento adquirido a través de la experiencia sobrenatural o la revelación de lo divino; casi una epifanía. King, a quien se menciona anteriormente, apunta que, en la Ilustración, los científicos intentaron profesionalizar el cristianismo a través de las ciencias sociales y la arqueología, reduciendo al misticismo a lo secreto y lo oculto (73-74), siendo entonces desmejorado como algo peyorativo. Con la llegada de la psicología experimental en el siglo XIX, los científicos europeos condujeron experimentos en lo místico y concluyeron que solo afecta a “consciencias alteradas”, es decir mentes delirantes. Así, encontraron en algunas prácticas politeístas, como el yoga o los mantras, el perfecto paradigma para la consumación de esta teoría (cf. King 73-78). Robert Charles Zaehner también explica que el uso de misticismo en la literatura orientalista deriva de una estrategia cristiana que intenta desacreditar otras religiones como faltas de un fundamento moral (cit. King 77).

“Deidad” es otra expresión común a la literatura orientalista. Si bien es cierto que, en ocasiones, Dios(es) y deidad(es) son utilizados indiscriminadamente, el primero es utilizado mayormente en textos monoteístas, mientras el segundo aplicado a panteones politeístas. En este contexto, el término es tremendamente problemático ya que existe una discrepancia significativa. Mientras tradiciones monoteístas conceptualizan a su Dios como omnipotente, eterno y masculino, en las religiones politeístas, estos componentes son omitidos (cf. Trigger 442). Este hueco para interpretación personal ha sido instrumentalizado por cronistas que han trivializado a deidades politeístas como sobrenaturales, en lugar de metafísicas, también destructibles y corruptas. Eso sin mencionar que pueden manifestarse en figuras masculinas o femeninas, incluso en formas animales. O’Brien expande este argumento y sugiere que la romantización de la experiencia colonial, con este aura fantástica, misteriosa y cosmológica que se le atribuye, es un factor definitivo en la traducción del término ya que la “localización social y la experiencia también termina como uno entiende el concepto de “deidad” (cf. 191).



Ídolo de Ganesha

Finalmente, el término “ídolos” se refiere a estatuas o imágenes que personifican una manifestación religiosa. A veces incluso pueden distinguirse por su postura, el objeto que portan, el color o la vestimenta. Se asume que la esencia o espíritu de dicha deidad reside en la estatuilla; que está de alguna manera confinada. Así en muchas culturas, como la hinduista, el visionar ídolos (“darshana”) aporta buena fortuna y confort espiritual (cf. Fuller 60-61). No obstante, estos supusieron un obstáculo para la conversión del indígena puesto que era la prueba material de su herejía. La elección del término tampoco es casual. La *Biblia* condena fuertemente la idolatría (Éxodo 20: 3-6 o Deuteronomio 27:15) como una

usurpación del verdadero Dios. Sin embargo, la empresa eclesiástica insistió en crear discursos contrarios donde las imágenes religiosas, a diferencia de los ídolos, sí eran aceptables. Algunos misioneros corrompieron el término de tal manera que llegaron a utilizar “ídolo” para referirse alternamente a estatuillas y a dioses, con la clara intención de desacralizar la religión local.

Si bien es cierto que esta discusión, que recordemos nace incluso desde antes de la publicación de *Orientalism*, es demasiado densa para las limitaciones de este ensayo, sí destapa una inquietud académica que muchos consideran solventada. Dado que el orientalismo, como marco teórico, es una herramienta tan específica dentro de la vasta tradición postcolonial, no deberíamos abordarla unilateralmente, sino revisitarla desde otras disciplinas de trabajo con el fin de converger en una conclusión satisfactoria para la quimérica cuestión colonial. Los apuntes que se han hecho a lo largo de este manuscrito son suficientes para demostrar que, como así sucede en el reino de lo político y lo material, la danza entre lo colonial y lo eclesiástico también coincide en lo textual. Este ensayo insiste en la inseparabilidad filológica de la tradición cristiana y la reconfiguración oriental, posturas que son confrontadas desde diferentes intereses que van desde el fetiche hasta el proselitismo.

Obras citadas

- Alun, David “Sir William Jones, Biblical Orientalism and Indian Scholarship.” *Modern Asian Studies* 30.1 (1996): 173-84.
- App, Urs. *The Birth of Orientalism*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 2010.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths y Helen Tiffin. *The Empire Writes Back*. London: Routledge, 2002.
- Bible*. Authorized King James Version. Cambridge: Cambridge UP, 2004.
- Ballantyne, Tony. “Religion, Difference, and the Limits of British Imperial History.” *Victorian Studies* 47.3 (2005): 427-455.
- Foucault, Michael. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York: Pantheon, 1972.
- Fuller, C.J. “Kerala Christians and the Caste System.” *Man* 11.1 (1976): 53-70.
- Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el estado moderno*. Madrid: Ediciones Nueva Visión, 1980.
- Kaviraj, Sudipta. *Imaginary Institution of India: Politics and Ideas*. New York: Columbia UP, 2010.
- King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and ‘The Mystic East’*. London: Routledge, 1999.
- Lukes, Steven. *Power: A Radical View*. London: Macmillan, 1974.
- Mandair, Arvind. “The Unbearable Proximity of the Orient: Political Religion, Multiculturalism and the Retrieval of South Asian Identities.” *Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 10.5 (2004): 647-663.

- Nongbri, de Brent. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale UP, 2013.
- O'Brien, Julia. *Challenging Prophetic Metaphor: Theology and Ideology in the Prophets*. Louisville: Westminster John Knox, 2008.
- Oddie, Geoffrey A. "'Orientalism' and British Protestant Missionary Constructions of India in the Nineteenth Century." *South Asia: Journal of South Asian Studies* 17.2 (1994): 27-42.
- Paper, Jordan. "The Persistence of Female Deities in Patriarchal China." *Journal of Feminist Studies in Religion* 6.1 (1990): 25-40.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978.
- Sugirtharajah, Rasiah S. *Vernacular Hermeneutics (The Bible and Postcolonialism)*. Vol. 2. Sheffield: Sheffield Academic, 1999.
- Trigger, Bruce G. *Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*. Cambridge: Cambridge UP, 2010.
- Young, Robert J.C. *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford UP, 2020.
- Zaehner, Robert Charles. *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeternatural Experience*. Oxford: Oxford UP, 1969.