

DISCURSOS Y ESTRATEGIAS:
SOBRE LA RECEPCIÓN DE LA NOCIÓN
FOUCAULTIANA DE “DISCURSO”
EN *ORIENTALISMO* DE EDWARD SAID

DISCOURSES AND STRATEGIES: THE RECEPTION
OF FOUCAULT’S NOTION OF “DISCOURSE” IN EDWARD
SAID’S *ORIENTALISM*

JORGE HERNÁNDEZ PÉREZ

Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa

Santiago de Chile

Chile

jorgehernandezperez@gmail.com

RESUMEN

El texto intenta poner de relieve la recepción crítica que realiza Said en *Orientalismo* de la noción de discurso que opera en algunos textos de Michel Foucault, sobre todo en *El orden del discurso* y *Los anormales*. La idea es determinar el modo crítico en que Said despliega dicha noción como una forma de hacer operar la especulación teórica foucaultiana en contextos coloniales y poscoloniales.

Palabras claves: Said, Foucault, discurso, localización y formación estratégica, verdad, “en la verdad”.

ABSTRACT

The article highlights the critical reception of the notion of discourse—which operates in many texts of Michel Foucault, especially in *The Order of Discourse* and *Abnormal*—in Said’s *Orientalism*. The idea is to determine the critical way in which Said uses this notion as a form to make foucaultian theoretical speculation operate in colonial and postcolonial contexts.

Key words: Foucault, Said, Discourse, Strategic Location and Formation, Truth, “On the Truth”.

Recibido: 01/09/2012

Aceptado: 21/12/2012

*Su Oriente no es Oriente tal y como es,
es Oriente tal y como ha sido orientalizado
Said, Orientalismo*

*Así, había y hay un Oriente lingüístico, un oriente freudiano,
un oriente spengleriano, un oriente darwiniano, un Oriente racista, etc.
y por ello, todavía no ha habido un oriente puro o no condicionado;
nunca ha existido una forma no material de orientalismo
y mucho menos algo tan inocente como una “idea” de Oriente
Said, Orientalismo*

*Quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas . . .
Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación
de algunas metáforas
Borges, La esfera de Pascal*

o.

Este texto intentará una lectura de la recepción que realiza Said en su célebre *Orientalismo* (1978) de la noción foucaultiana de “discurso” y algunas de sus consecuencias teóricas. En primer lugar, mostraremos la noción en cuestión analizando uno de los textos en los que más explícitamente Foucault aborda su teorización, realizando una lectura sumaria de lo que el autor denomina “procedimientos” del discurso. Posteriormente, con aquellos procedimientos en mente, propondremos una lectura general de la recepción saidiana de la noción de discurso en *Orientalismo*, haciendo énfasis en una primera zona que podría determinarse como un disenso en la recepción y utilización de la noción por parte de Said: el procedimiento disciplinar que distingue entre “verdad” y “en la verdad”. En el tercer apartado daremos un rodeo tratando de abordar la noción de discurso y el disenso Foucault-Said desde una de las clases de Foucault, sugiriendo que el propio autor francés matiza la utilización del procedimiento disciplinar al analizar la actualidad de los cruces entre saber (psiquiátrico) y poder (jurídico), lo que a nuestro entender autoriza una graduación en la utilización del mismo procedimiento en contextos culturales coloniales y poscoloniales. Para, por último, terminar revisando someramente de qué modo funcionan los cruces saber-poder en el orientalismo desde la noción de autoridad discursiva y los recursos metodológicos de localización y formación estratégica, y contrastando nuestro texto con una de las críticas de James Clifford a Said.

A modo de hacer más atingentes al contexto regional algunos momentos de nuestro texto, utilizaremos arbitrariamente distintos argumentos de crítica cultural latinoamericana que nos parecen significativos en las lecturas y análisis propuestos

I.

Foucault presentó la lección inaugural del *College de France* titulada *El Orden del Discurso* el 2 de Diciembre de 1970 (la traducción que utilizamos es de 1992). En esta conferencia Foucault presentó una visión resumida, pero de conjunto, de sus investigaciones y labor académica hasta ese momento, y sus proyectos de investigación para los años que lo

esperaban ocupando la cátedra de “Historia de los sistemas de pensamiento” reemplazando a Jean Hyppolite (1907-1968). No es menor, entonces, que consagrarse esta conferencia a delimitar su noción de discurso.

Esta reflexión foucaultiana se enmarca en lo que regularmente se ha llamado la etapa genealógica de Foucault (posterior a la arqueológica y anterior a la del “cuidado de sí”). Los esfuerzos del francés se centrarán en esta etapa, según su propia declaración en la primera de las clases que luego se editarían como *Los anormales*, (sus cursos en el *College de France* de los años 1974-5), en analizar el surgimiento de “un poder de normalización” (38) que afianzó su estadia en la sociedad occidental en el juego de relaciones que propició entre distintas instituciones, esto es, el poder de normalización del individuo, de producción del sujeto, que ejerce el cruce entre saber y poder. En este caso —el de los “anormales”— se analiza el cruce entre el saber médico-científico y el poder jurídico-político. Estos saber y poder específicos se despliegan discursivamente, pero entendido esto en el sentido singular que Foucault le confiere a la noción de discurso.

Para Foucault, el discurso tiene un orden distinto a aquel con el que se lo ha ligado de manera tradicional (a saber, de forma general, a la transmisión de un sistema de significados desde un sujeto enunciante respecto de una realidad). No se trata, entonces, del discurso entendido como comunicación objetiva o subjetiva de una idea o concepto. El orden del discurso, más que el contenido de determinado enunciado o conjunto de enunciados, es materialidad que permite el despliegue de los enunciados. De este modo, lo primero es reconocer esto: el orden del discurso es material. Su orden no es, para usar una oposición simple, la inmaterialidad de la mera palabra o la idea. El orden del discurso no sería, por tanto, meramente conceptual: “El discurso no es simplemente aquello que *traduce* las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y *por medio de lo cual se lucha*, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (*El orden* 12. Las cursivas son nuestras). Foucault centra sus críticas en la concepción del discurso entendido como aquello que “traduce” las luchas, las lee, interpreta, categoriza, clasifica, taxonomiza, etc., bajo pretensión de objetividad, es decir, el discurso entendido como “versando sobre lo real” desde la interioridad de un sujeto. Y la contrapone con la comprensión del discurso como aquello en lo que se dan esas luchas, “por medio de lo cual y por lo cual se lucha”, desde donde, por ejemplo, emergió un concepto como el de sujeto de conocimiento. Esto

queda claro revisando una declaración del propio autor en una entrevista sobre la materialidad del discurso.

El interés que mantengo, respecto del discurso, no está dirigido tanto a la estructura lingüística que hace posible tal o cual serie de enunciaciones sino al hecho de que nosotros vivimos en un mundo en el cual ha habido cosas dichas. Estas cosas dichas, en su realidad misma de cosas dichas, no son, como tenemos demasiada tendencia a pensarlo a veces, una suerte de viento que pasa sin dejar huellas; ellas subsisten, y nosotros vivimos en un mundo que está todo tramado, todo entrelazado de discurso, es decir, de enunciados que han sido efectivamente pronunciados, de cosas que han sido dichas, de afirmaciones, interrogaciones, discusiones, etc. que se han ido sucediendo. En esa medida, no se puede disociar el mundo histórico en el cual vivimos de todos los elementos discursivos que han habitado este mundo y lo habitan aún. (Foucault, *Dits et Écrits IV* 602)

Desde esta distinción entre una comprensión del discurso como predicado de una realidad y la noción de discurso como red material en, por y con la que se lucha, Foucault saca al discurso de su interpretación tradicional como medio neutral de comunicación de una idea o sistema de ideas. En un sentido general, el argumento foucaultiano discute las posiciones que intentan conservar al discurso y al sujeto de conocimiento, sobre todo médico-científico, como neutro, apolítico, acircunstancial, etc.

Foucault, entonces, nos presenta una lectura del discurso en tanto materialidad inquietante, es decir, como “cosa(s) dicha(s)” que entramada(s), erige(n) mundo: “inquietud con respecto a lo que es el discurso en su realidad material de cosa pronunciada o escrita” (*El orden* 10-11). Pensado de esta manera, el discurso se muestra como algo extraño, en cierto sentido impredecible y azaroso: el propio Foucault reconoce al inicio de su conferencia cierta “inquietud con respecto a esta existencia transitoria destinada sin duda a desaparecer, pero según una duración que no nos pertenece” (*El orden* 11), es decir, el discurso como materialidad que nos excede, nos precede y, regularmente, continúa operando luego de nuestra desaparición.

Así las cosas, existen para Foucault “procedimientos” que el propio discurso utiliza para conjurar dicha materialidad, que en primera instancia quiere decir discontinuidad y, en última, no quiere decir otra cosa que finitud.

En el intento por conservar el poder que su concepción tradicional le ha otorgado históricamente, el discurso produce diversas estrategias o procedimientos que en la tentativa de neutralizar esa materialidad autodevelan su régimen. El discurso en toda sociedad (esta es la hipótesis de Foucault) está regido por ciertos procedimientos:

a) procedimientos externos que develan la relación estructural entre discurso, poder y deseo, a saber, la palabra prohibida, en tanto principio que limita a unas ciertas circunstancias y sujetos la posibilidad de enunciar el discurso; exclusión, por ejemplo, la existente entre razón y locura, principio que de acuerdo a códigos establecidos por el propio discurso discierne entre sujetos capaces de participar conscientemente del discurso y aquellos que son considerados como incapacitados de tal participación; y el principio de separación entre lo verdadero y lo falso como principio regido por una “voluntad de saber” de manera verdadera, que distingue, separa y excluye de acuerdo a principios de verdad que rigen de un modo histórico. Este último procedimiento es para Foucault el que se encuentra en mejor pie respecto de los otros dos, que parecen buscar refugio en la institucionalidad producida por él. La voluntad de verdad presentaría ciertos discursos como discursos verdaderos, inmunes a deseo y poder.

La tarea que propone Foucault es mostrar la insoslayable historicidad de la verdad, su materialidad productora de institucionalidad. Esta voluntad de verdad, nos dice, ejercería su poderosa influencia sobre diversidad de discursos, los que en una especie de “estrategia de supervivencia” se ven impelidos a utilizar zonas de otros discursos considerados en momentos históricos determinados como verdaderos para afianzar sus propias posiciones y pretensiones. Por ejemplo, refiriéndose a la literatura occidental como discurso que en algunos de sus momentos ha echado mano de esta estrategia, Foucault nos dice:

Pienso en cómo *la literatura occidental ha debido buscar apoyo desde hace siglos sobre lo natural, lo verosímil, sobre la sinceridad, y también sobre la ciencia —en resumen sobre el discurso verdadero*. Pienso igualmente en cómo las prácticas económicas, codificadas como preceptos o recetas, eventualmente como moral, han pretendido desde el siglo XVI fundarse, racionalizarse y justificarse sobre una teoría de las riquezas y de la producción; pienso además en cómo un

conjunto tan prescriptivo como el sistema penal ha buscado sus cimientos o su justificación, primero naturalmente, en una teoría del derecho, después a partir del siglo XIX en un saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: *como si la palabra misma de la ley no pudiese estar autorizada en nuestra sociedad, más que por un discurso de verdad*. (El orden 18-9)¹

La literatura occidental (pero también la economía y los sistemas penales occidentales) han buscado apoyo en los discursos que históricamente se han considerado discurso verdadero. Si tenemos a bien denominar a las literaturas latinoamericanas como vectores dentro de la literatura occidental moderna, podemos comprender la posición del cubano Roberto González Echevarría que sostiene, desplegando lo dicho por Foucault, que la literatura moderna estratégicamente pretende no ser literatura.

Las narrativas que solemos llamar novelas demuestran que la capacidad para dotar al texto con el poder necesario para transmitir la verdad están fuera del texto; son agentes exógenos que conceden autoridad a ciertos tipos de documentos, reflejando de esa manera la estructura de poder del periodo, no ninguna cualidad inherente al documento mismo o al agente externo. (*Mito y Archivo* 29)

Es de radical importancia lo afirmado aquí. Se trata de entender que el discurso, cualquier discurso, funda sus pretensiones de verdad (y, como veremos, de justicia en algunos casos), en un agente externo a sí mismo, en un procedimiento discursivo común a la mayoría que sería la mentada voluntad de verdad. En última instancia, y para ser claros, los discursos no tendrían su fundamento en la realidad a la que supuestamente mientan sino en una tradición discursiva que los excede y de la que forman parte, al modo de un complejo entramado discursivo. La idea de la verdad, en este sentido, abandona la imagen de un sol eterno, entorno al cual gravitan los discursos (lo que Derrida llamó logocentrismo respecto de la diferencia entre discurso y escritura) y adopta la forma de constelación en la que el complejo gravitacional se sostiene y persevera en razón de la localización e interacción de

¹ Las cursivas son nuestras.

los “cuerpos discursivos” involucrados. El principio de cohesión deja de ser entendido, en esta perspectiva, como una verdad inmutable y pasa a ser un deseo de que tal verdad exista y un poder que la impone. Dicho sol, al igual que dicha verdad, dejan de ser eternos y se ven insoslayablemente enfrentados a su propia materialidad en el argumento foucaultiano.²

b) procedimientos internos al discurso que en afán de defender a este de lo azaroso y del devenir de los acontecimientos clasifican, ordenan y distribuyen internamente al discurso; el comentario como un procedimiento de repetición y reformulación de lo mismo procura su mantención, en la construcción de una red de comentarios, aportes, reformulaciones, etc.; el autor como principio de cohesión de un discurso, de una obra: “El principio del autor limita ese mismo azar por el juego de una identidad que tiene la forma de la individualidad y del yo” (*El orden* 27). El autor entendido de esta manera pasa a ser un procedimiento de condensación del azar material del discurso; por último, Foucault delimita como un tercer procedimiento interno del discurso a la disciplina en tanto principio que discierne de modo interno lo que ha de ser posible de considerar verdadero para un discurso específico: es un “principio que permite construir, pero solo según un estrecho juego” (*El orden* 27). Ese “estrecho juego” es el que viene dado por las posibilidades que otorgan los decires que se articulan como actualidad del discurso.

Es en este momento que Foucault ingresa en su argumento una distinción interesante que nos será útil en el transcurso de este texto, a saber, la distinción entre “verdad” y “en la verdad”, y la explica echando mano de un nombre propio:

² Este modo de pensar el discurso se puede leer en Borges en su relato “La esfera de Pascal”, que nos sirve de epígrafe, en esa red de atribuciones que se pierden en una constelación de nombres que han logrado que tal concepción del espacio subsista con un cierta poderosidad. Borges, seguramente pensando en un fenómeno similar al que describe Foucault en el texto estudiado, despliega un entramado material, en soporte escritural, en el que puede advertirse la persistencia de un discurso sin referente en algo así como “las cosas del mundo” externo, más que la propia red discursiva. Cada posición relatada por Borges está sustentada fuera de sí misma, pero no en el “mundo”, sino en otro discurso, llegando a enarbolar esa hermosa frase: “Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas” (*Obras completas VII* 16)

Mendel decía *la verdad*, pero no estaba “*en la verdad*” del discurso biológico de su época: no estaba según la regla que se formaban los objetos y de los conceptos biológicos, fue necesario todo un cambio de escala, el despliegue de un nuevo plan de objetos en la biología para que Mendel entrase en la verdad y para que sus proposiciones apareciesen entonces (en una buena parte) exactas. (*El orden* 31)³

El principio disciplinario considera como pertenecientes a una determinada disciplina enunciados que bien pueden ser falsos o verdaderos, pero siempre dentro de su horizonte teórico y procedimental, siempre “en la verdad”. Principio que necesariamente coacciona “verdades” que por no pertenecer a dicho horizonte son excluidas. Por supuesto, teniendo siempre a la vista que dicha coacción es parte esencial del engranaje productivo del discurso, y no solo y meramente represión. En este punto, se trata de comprender a las instancias negativas del discurso (represiones, prohibiciones, tabúes, etc.) no como zonas que progresivamente se resolverán en una especie de modernización del discurso que culminará, en algún momento, con un discurso o disciplina completamente verdadera. El discurso en cuanto disciplina se trama como un complejo juego de relaciones en las que los errores de disciplina son tan esenciales como las verdades.

c) por último los procedimientos que intentan delimitar las condiciones de utilización del discurso condicionando a los sujetos que lo enuncian (*El orden* 32). El ritual como procedimiento que define el conjunto de signos y comportamientos que avalan y rodean al discurso. Las “sociedades de discurso” como instancias de no-intercambiabilidad de este, en las que un momento central del mismo es la interrupción de su difusión. Y la doctrina, que, por el contrario, sería la puesta en juego de una permanente incorporación de individuos a los entramados del discurso. “La doctrina efectúa una doble sumisión: la de los sujetos que hablan a los discursos, y la de los discursos al grupo, cuando menos virtual, de los individuos que hablan” (*El orden* 37). La doctrina tiene la capacidad de discernir la pertenencia de un sujeto al grupo por medio de su enunciado (herejía u ortodoxia) y de

³ Las cursivas son nuestras.

decidir la pertinencia de un enunciado al discurso a partir del sujeto que lo enuncia. En este sentido, la doctrina es el procedimiento que generaría entidades comunitarias al vincular individuos y diferenciarlos de otros.

Por supuesto, todo discurso utilizaría, en grado diverso, todos los procedimientos señalados con el fin de mantener su existencia y sostener el poder que tradicionalmente se le ha atribuido. Estos procedimientos son justamente para neutralizar su existencia material tendiente —como todo lo material— a la discontinuidad y, en última instancia, a la finitud.

2.

En la descripción que hace Said del discurso orientalista podemos encontrar operando varios de estos procedimientos. El orientalismo es un discurso en la medida que se presenta al análisis de Said como una actividad académica, una distinción onto-identitaria entre Oriente y Occidente, y una institucionalidad respecto de Oriente (Said 20-23; Clifford 308). Esto es, como un conjunto de —nos lo decía Foucault— “cosas dichas” que, independiente de la tendencia a creer que “pasan como el viento”, tienen una existencia material concreta, productora de institucionalidad, de cánones, de obras, de políticas sociales, culturales, militares, etc. Siendo el primer gran despliegue del orientalismo el que “[Occidente respecto de Oriente] se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia” (Said 20), es decir, su despliegue geopolítico. La misma distinción Occidente-Oriente sería ya un rendimiento del discurso orientalista.

Said, entonces, delimita su estudio al fenómeno del orientalismo como discurso académico, onto-identitario e institucional. De este modo, y dada la comprensión del orientalismo como configuración discursiva en el sentido foucaultiano que hemos esbozado más arriba, Said propone ocuparse de la “coherencia interna” del orientalismo con sus postulados, observando las relaciones de poder entre Occidente y Oriente que propiciaron un discurso como el orientalista. Se trata de comprender al orientalismo no como una “red de mentiras” tejidas malintencionadamente por Occidente respecto de un Oriente “real” (Said 25-26), sino como “filtro” que opera de forma regular en el acercamiento occidental a Oriente.

El orientalismo, pues, no es una fantasía que creó Europa acerca de Oriente, sino un *cuerpo de teoría y práctica* en el que, durante muchas generaciones, se ha realizado una *inversión* considerable. Debido a esta continua *inversión*, el orientalismo ha llegado a ser un sistema para conocer Oriente, un *filtro aceptado que Oriente atraviesa para penetrar en la conciencia occidental*. (Said 26)⁴

Lo primero que salta a la vista en este análisis es la noción de “inversión”. Said caracteriza al orientalismo como un cuerpo de teoría y práctica en el que Occidente ha invertido de forma regular, constante y creciente. Se trata de una especie de “capital” —en el sentido más general y laxo posible— que poseería Occidente sobre Oriente. Se trata también de la acumulación de las infinitas tentativas que Occidente ha emprendido y registrado en y respecto de Oriente. Dichas tentativas son claramente susceptibles de ser señaladas, ya sea como una zona del archivo orientalista o una política (social, económica, académica, científica, militar, etc.) cristalizada desde tal archivo. Se entiende el término “inversión” cuando pensamos que si bien toda tentativa sobre Oriente ha supuesto un gasto, supone de igual modo una posible ganancia: desde un evidente y brutal sistema de economía de explotación colonial hasta el sofisticado conocimiento antropológico sobre “los orientales” para el catastro moderno de las culturas forman parte de dicha inversión. Y de igual modo van engrosando los archivos materiales e imaginarios que funcionan como “filtro”.

El orientalismo como cuerpo de teoría y práctica, o de prácticas discursivas, se instala como el “filtro” que regularmente atraviesa Occidente para acceder a Oriente. Sin embargo, esta figura del filtro orientalista se torna problemática si revisamos algunas de las posiciones que adopta Said.

Como veíamos, para Said el orientalismo no es “una estructura de mentiras o de mitos que se desvanecería si dijéramos la verdad sobre ella” (26). En este momento habrá que focalizarse, entonces, en un punto específico. Existe un primer desfase entre el orden del discurso foucaultiano y su recepción saidiana, en tanto no existiría para Said la posibilidad de que una verdad epifenoménica ingrese en el discurso orientalista y reestructure su armazón disciplinaria. La distinción entre verdad y “en la verdad” se

⁴ Las cursivas son nuestras.

vuelve inoperante si entendemos que, en los discursos que pretenden atrapar esencias culturales (orientalismos, latinoamericanismos, negritudes, por ejemplo), la distinción entre lo verdadero como ajustado a la realidad y lo “en la verdad” como lo ajustado a los principios aceptados histórico-circunstancialmente como verdaderos para una ciencia o disciplina pierde su sentido progresivo. No hay —en este sentido específico— algo así como un Oriente “real”, un “lo oriental” sobre lo que el orientalismo haya tendido un velo; existe simplemente lo orientalizado, en las relaciones de poder entre Occidente y Oriente. Ninguna verdad, entonces, por develar. En palabras de Said habrá que aceptar que: “. . . al referirnos al discurso cultural y al intercambio dentro de una cultura, que lo que comúnmente circula por ella no es ‘la verdad’, sino sus representaciones” (45).

Para Said se trata de comprender que cuando referimos “discursos culturales”, el material de trabajo es siempre, como en la esfera pascaliana de Borges, representaciones, otros discursos. Acá la noción de estrategia se prefigura y toma la forma de una conciencia del acceso siempre mediado por lo discursivo a “lo oriental” o, respecto de nuestra región, a “lo latinoamericano”. Para Foucault, según postulamos, las disciplinas científicas, como en el ejemplo de las tesis de Mendel, si bien no tienen ya la validez universal que su concepción tradicional les atribuía, sí tienen la posibilidad de que una “verdad” ingrese y reestructure la disciplina mostrando su pasado, lo anterior a ella, como ideológico u obsoleto. En *La arqueología del saber* Foucault ya había expresado esta idea parafraseando una famosa reflexión althusseriana.⁵ Esa reestructuración para el Said de *Orientalismo* es epistemológicamente imposible —y políticamente deplorable— en lo que respecta a los discursos que pretenden detentar un saber respecto de una cultura. Ante todo porque las comunidades no funcionan como los fenómenos estudiados por las ciencias.

Se produce en el punto de emergencia de cualquier discurso cultural que intenta funcionar como epidisciplinariamente verdadero, una subsunción, una especie de sincronía y no la diacronía que Foucault parece

⁵ “En fin, sin duda las escansiones más radicales son los cortes efectuados por un trabajo de transformación teórica cuando ‘funda una ciencia desprendiéndola de la ideología de su pasado como ideológico’” (Foucault, *La arqueología del saber* 10).

suponer. Los discursos sobre las comunidades parecen ir acumulándose, yuxtaponiéndose sin necesariamente lograr la desaparición de lo anterior, como en el ejemplo de la biología mendeliana. Por esto es que, en este punto, Said recurre al concepto gramsciano de hegemonía. “Así, en cualquier sociedad no totalitaria ciertas formas culturales predominan sobre otras y determinadas ideas son más influyentes que otras; la forma que adopta esta supremacía cultural es lo que Gramsci llama ‘hegemonía’” (Said 27).⁶ Las culturas tienen un grado mayor de resistencia a su estudio y control disciplinar, dado que no se da el simple relevo diacrónico que Foucault parece atribuir a las ciencias, sino una yuxtaposición (a)sincrónica⁷ de diversos discursos en un contexto social determinado. Creemos que se comprenderá mejor esta idea si recurrimos, respecto de Latinoamérica, al ejemplo concreto de Cornejo Polar:

Y el mundo latinoamericano, y el andino específicamente, es de una violencia extrema y de una extrema disgregación. Aquí todo está mezclado con todo, y los contrastes más gruesos se yuxtaponen, cara a cara, cotidianamente. *Visceralmente dislocada, esta intensa comarca social impone también, como materia de la representación verbal, códigos de ruptura y fragmentación.* Desdichadamente lo que debería ser luminosa opción de plenitud humana y social (la capacidad de vivir en una todas las patrias) es en realidad ejecución reiterada de injusticias y abusos, ocasión siempre abierta para discriminaciones, maquinaria que insume y produce miserias insoportables. (Cornejo Polar 22)⁸

⁶ Las cursivas son nuestras.

⁷ En este sentido la “(a)” que disponemos delante en “(a)sincrónico” intenta, groseramente, hacer patente el hecho de que esta yuxtaposición no es una sincronía entendida en términos simples en donde las distintas ideas que intentan hegemonizar el discurso sobre una cultura se articulan y funcionan sistemáticamente de forma desproblematizada, en un despliegue social sincrónico y armonioso sino, por el contrario, que dicha yuxtaposición se establece la mayoría de las veces como un despliegue social contradictorio y problemático. Lo que intentarían, según nosotros, los discursos que pretenden atrapar esencias culturales es justamente conjurar esa “(a)” con el fin de presentar un contexto cultural sincrónico y armonioso, lo que equivaldría a decir, en último término, diacrónico.

⁸ Las cursivas son nuestras.

Si bien el párrafo habla del espacio andino en específico, se atribuyen esas características al mundo latinoamericano en general. Conocida y relativamente revisada es la posición de Cornejo Polar respecto del carácter heterogéneo de las sociedades y literaturas andinas y latinoamericanas; desde esta perspectiva podemos observar, orientados por el pensador peruano, cómo el supuesto de la unicidad sociocultural asociado a la búsqueda de una identidad latinoamericana ha develado complejos escenarios de contradicciones y divergencias de todo tipo. Profundizando estos argumentos, Cornejo Polar propone comprender la realidad latinoamericana como esencialmente heterogénea, dislocada e irreductiblemente múltiple, hecho que conlleva “violencia extrema” en tanto lo que está dado en Latinoamérica no es la conciencia de una identidad plena que logre imponerse total y categóricamente sobre las demás concepciones de lo latinoamericano, mostrándolas como “insuficientes”, “obsoletas” o “ideológicas”, sino la preeminencia de varios “tiempos dentro de un tiempo”, de varias conciencias de la identidad que pugnan, se solapan y generan alianzas. Caracterización negativa de un contexto socio-cultural que el mismo Cornejo Polar considera posibilidad de una condición positiva. Nos dice por ejemplo, a este respecto, Rodrigo Naranjo:

La heterogeneidad es, para Cornejo Polar, un concepto positivo y ontológico de la crítica cultural, que se va proponiendo una “heterotopía arguediana” de la alteridad y que limita con las hermenéuticas culturalistas de la identidad, como una tensión interna del concepto con las teorías de la subalternidad y la organicidad. (Naranjo 93)

3.

Una de las estrategias utilizadas por Foucault al momento de presentar el carácter de la noción de discurso que él intenta delimitar, la encontramos en su curso *Los anormales* dictado entre enero y marzo de 1975 en el *Collège de France*. Esta clase dictada por Foucault constituye un documento interesante para comprender su noción de discurso. Nosotros nos centraremos simplemente en una estrategia: conocido, e incluso criticado, es el gusto de Foucault por la presentación de “casos” para ligar sus exposiciones con ejemplos extraídos de archivos y libros de psiquiatría, de pericias, condenas

judiciales y ejecuciones. Con la clase del 8 de enero de 1975, Foucault comienza el curso sobre los anormales, y lo comienza, como era de su gusto, leyendo dos pericias psiquiátricas separadas por algunas décadas en las que se intenta demostrar la responsabilidad inalienable de dos sujetos distintos.

El primero: el joven A., acusado de influir en la joven L. para que esta asesinara a su hija. Según la pericia, la inadaptabilidad de A. lo transformó insoslayablemente en un sujeto aficionado a paradojas existenciales que influyeron en L., de menor nivel educacional, para que llevase a cabo el crimen. Luego de pasar por una serie de caracterizaciones del sujeto (alcibiadismo, erostracismo, bovarismo, donjaunismo, etc.), se llega a la conclusión que A. es responsable de influir en L. y empujarla con sus “ideas delirantes”, cúmulo de razonamientos de poca monta, a cometer el asesinato de su hija. En última instancia, afirman los autores de la pericia, viéndose demasiado parciales y taxativos en una escena que a ellos no corresponde (ya que no son ellos el jurado) determinan que “A. no presenta ningún signo de enfermedad mental y, de manera general, es plenamente responsable” (Foucault, *Los anormales* 18). En el segundo caso, se presenta una acusación de chantaje entre sujetos homosexuales: X., el chantajista, es caracterizado como “inmoral”, “cínico”, “charlatán”. Pero Y., víctima del chantaje, es considerado en razón de su homosexualidad merecedor de los mismos reproches morales por los peritos psiquiátricos. Ambos, concluye el informe, de vivir “hace tres mil años, seguramente habría[n] residido en Sodoma y los fuegos del cielo lo[s] habría[n] castigado con toda justicia por su vicio” (Foucault, *Los anormales* 18).

El informe continúa, pero nos gustaría detenernos simplemente en dos cuestiones: una, el propio discurso foucaultiano que, luego de presentar ambos casos y sus respectivos informes, distingue en ellos tres propiedades comunes, a saber; son discursos que pueden tener influencia directa o indirecta en el fallo de un juicio, que inciden sobre la libertad de un individuo (su vida o muerte en última instancia); son discursos, además, que, para detentar ese poder, tienen socialmente un status científico, funcionan como discursos de verdad enunciados por personas institucionalmente calificadas para hacerlo; pero, y esta sería la tercera propiedad, son discursos que generan risa. Los editores, en la nota 11 del texto transcrito de la clase, nos evidencian que Foucault hace “alusión a las frecuentes risas que acompañaron la lectura de las pericias psiquiátricas”. Ambas pericias provocan risas en la

audiencia dada la cantidad de (pre)juicios morales que los colman. Juicios y prejuicios morales que excederían la operación “actual” o “contemporánea” de este tipo de pericias.

Foucault se atreve a jugar con su audiencia y la risa de esta. Las risas provocadas por ambas pericias (nos imaginamos, pues ese dato no lo entregan los editores), se vieron acalladas en el momento en que Foucault develó la data de ambas: la primera de 1955, la segunda de 1974, menos de un año antes de la clase. O, al menos, la risa socarrona de la primera parte debe haber mutado en risa nerviosa y miradas sorprendidas con este nuevo y esencial “dato”. Puede acusarse este análisis de antojadizo, pero creemos que la estrategia de Foucault de guardar la fecha de los informes hasta el final de la lectura de ambos es un intento por hacer patente que no se trata de develar formas anteriores del discurso en su incapacidad y prejuicio, sino de demostrar que esa risa señala, en cierta forma preliminar, la ligazón estructural entre saber y poder.

Lo que demuestra Foucault es la imposibilidad de considerar a un discurso particular (que en nuestro ejemplo sería la matriz moral de los prejuicios que colman ambas pericias) como meramente superado, como etapa progresivamente anterior e inferior de los mecanismos de impartir justicia. Ese sería el deseo de la risa socarrona, cínica, que imaginaría aquellos informes como extraídos de algún empolvado anaquel. Lo que demuestra Foucault con esta estratégica entrega parcelada de información a su audiencia (contraviniendo lo dicho en la distinción disciplinar entre verdad y “en la verdad” del texto sobre la noción de discurso que analizamos en la sección 1) es que el punto de contacto, muchas veces ridículo, entre saber y poder no constituye una etapa histórica superada de esa relación sino un momento estructural de la misma, su inquietante “actualidad” (permitiéndonos utilizar la noción que hemos propuesto), su yuxtaposición (a)sincrónica.

No solamente todo ese régimen de exclusiones, prohibiciones, ritualizaciones, etc. del que dábamos cuenta en la primera sección es lo que constituye a un discurso y la operatividad de este, sino por sobre todo sus cruces con otros discursos, con instituciones emergidas desde otros discursos. Y, por supuesto, respecto del saber cultural sobre la identidad de una comunidad o cultura, la hegemonía cultural que un discurso logra ejercer sobre los demás, esto es, aquella “supremacía” que Said veía operando en las formaciones culturales en su conocido recurso a Gramsci antes citado.

Lo que intentamos afirmar es que, como en el ejemplo de Foucault en referencia a la relación saber-psiquiátrico / poder-judicial, en el orientalismo para Said, en cierto latinoamericanismo (y en modo general en los discursos culturales), al momento de ingresar o emerger un elemento que se piensa a sí mismo como la verdad respecto de lo disciplinarmente aceptado, no se produce la desaparición de lo anterior en tanto “ideológico” u “obsoleto”, sino que continúan (a)sincrónicamente operando no obstante lo grotesco de su escena de producción o la violencia (explícita o fetichizada) que este choque o encuentro conlleve.

Querría detenerme un instante en esta relación verdad-justicia, porque es, desde luego, uno de los temas fundamentales de la filosofía occidental. *Después de todo, uno de los supuestos más inmediatos y radicales de cualquier discurso judicial, político, crítico, es que existe una pertenencia esencial entre el enunciado de la verdad y la práctica de la justicia.* Ahora bien, resulta que, en el punto en que se encuentran la institución destinada a reglar la justicia, por una parte, y las instituciones calificadas para enunciar la verdad, por la otra, en el punto más brevemente, en que se encuentran el tribunal y el sabio, donde se cruzan la institución judicial y el saber médico o científico en general, en ese punto se formulan enunciados que tienen el *status* de discursos científicos verdaderos, que poseen efectos judiciales considerables y que tienen, sin embargo, la curiosa propiedad de ser ajenos a todas las reglas, aun las más elementales, de formación de un discurso científico; de ser ajenos también a las reglas del derecho y, como los textos que les leí hace un momento, grotescos en sentido estricto. (Foucault, *Los anormales* 25)⁹

Vemos ahora, más claramente, el lugar donde debemos apuntar para comprender la herencia foucaultiana de la noción de discurso que Said utiliza en su presentación del orientalismo, no solo pensado como un quehacer académico o una conspiración occidental malintencionada respecto de un Oriente “real”. Tal como Foucault lo presenta, es en el cruce de dos discursos regidos por la voluntad de verdad (en el análisis foucaultiano: poder judicial y saber médico-científico) donde se establecen esas tres propiedades

⁹ Las cursivas son nuestras.

de la máquina “jurídico-científico-médica” que a Foucault interesa. Por el lado de Said, por tanto, y para abordarlo de manera crítica, habrá que buscar dónde se produce ese cruce entre discursos en los que se instala, o mejor dicho, institucionaliza, esa máquina discursiva que es el orientalismo. Y por supuesto, cuáles son los discursos que, regidos siempre por esa voluntad de verdad, se cruzan para producir tal máquina.

4.

Para ser rigurosos, Said en la “Introducción” de *Orientalismo* distingue al menos cuatro poderes que en grados diversos y siempre cambiantes se involucran en la estructuración del discurso orientalista: 1) poder político en tanto estado colonial o imperial; 2) poder intelectual como ciencia o conocimiento predominante; 3) poder cultural como régimen del canon y el gusto; 4) poder moral en tanto diferenciación total, identitario-diferencial, entre un “nosotros” y un “ellos” (34). Por supuesto, a lo largo del texto de Said seguramente un lector atento podría encontrar otros poderes en juego, pero por ahora valga lo dicho.

Para Said, el orientalismo emerge y opera en el cruce de estos poderes y saberes. Cruces en los que se develan discursos científicos que quedan ajenos a todas las reglas científicas de enunciación, pero también cruces en los que es epistemológicamente imposible y políticamente deplorable establecer una verdad “epidisciplinar” o “epidiscursiva” que denuncie lo anterior a ella como obsoleto o ideológico. Utilizando un ejemplo del propio Said, podemos observar el cruce entre el poder imperial y el saber de la filosofía política y de la antropología modernas acontecido y apuntado en el pensamiento de John Stuart Mill, en los pasajes de su obra que afirman “que sus puntos de vista no podían ser aplicados a la India (al cabo fue funcionario en la *India Office* durante una gran parte de su vida) porque los indios eran inferiores tanto por su civilización como por su raza” (Said 37). Lo grotesco y violento de esta afirmación no resiste análisis.

No estamos aquí en condiciones de producir una lectura acabada de los diversos cruces de los poderes y saberes implicados en el devenir histórico que propone Said para el orientalismo en su libro. Sin embargo podemos proponer una interpretación de la matriz de lectura que Said construye para

acceder a su noción de autoridad orientalista, como modo de observar más específicamente cuáles son los momentos en que el texto de Said acusa una recepción crítica de la noción foucaultiana de discurso.

La autoridad no tiene nada de misterioso o natural; se forma, se irradia y se difunde; es instrumental y persuasiva; tiene categoría, establece los cánones del gusto y los valores; apenas se puede distinguir de ideas que dignifica como verdades, y de las tradiciones, percepciones y juicios que forma, transmite y reproduce. Sobre todo, la autoridad se puede —de hecho se debe— analizar. (Said 43)

Para Said su estudio del discurso orientalista debe ser necesariamente también un estudio de la autoridad. Esto debiese darnos de inmediato una primera pista de aproximación al problema. Resulta interesante que más que entregar una definición conceptual de la autoridad, lo que podemos observar en la cita recién dispuesta es una determinación casi enumerativa de caracteres: no misterioso, no natural, formada, irradiada, difundida, instrumental y persuasiva, indistinguible de las verdades, tradiciones, percepciones y juicios que enarbola, transmite y reproduce. De hecho, esa misma calidad no conceptual y enumerativa de caracteres se podría leer en la noción foucaultiana de discurso. La intención de Said se comprende mejor si nos enfocamos en los dos “recursos metodológicos” que propone para abordar la cuestión de la autoridad. La localización estratégica que es “una manera de describir la posición que el autor de un texto adopta con respecto al material oriental sobre el que escribe” y la formación estratégica que es “una forma de analizar la relación entre los textos y el modo en que los grupos, los tipos e incluso los géneros de textos adquieren entidad, densidad y poder referencial entre ellos mismos y, más tarde, dentro de toda la cultura” (Said 43-44). Ambos recursos constituyen la matriz mediante la cual Said propone acceder a la revisión de textos y autores orientalistas. Por supuesto, en el entendido que esos textos y autores solo llegan a ser “orientalistas” en el específico sentido discursivo que adquiere esta noción en el estudio de Said *a posteriori* de esta mediación, pues es la demostración de la operatividad de algunos de los caracteres de la autoridad lo que lo determina como una inversión orientalista.

La autoridad, en este sentido, es comprendida como conjunto no conceptual de caracteres, en tanto lo que determina no es la “entidad orientalista” de tal o

cual texto o autor, sino las localizaciones y formaciones estratégicas de los mismos que los sitúan en alguna parte de la red móvil y en constante reproducción del discurso orientalista. De otra forma, estaríamos comprendiendo al discurso orientalista de modo intransitivo, calcificado, obviando la compleja heterogeneidad que lo constituye y despliega. Así, podemos comprender, por ejemplo, la pertinencia del señalamiento de Stuart Mill como pensador al interior del discurso orientalista, en tanto la localización estratégica lo sitúa biográficamente al interior de la máquina burocrática imperial británica, impidiendo *a priori* las posibilidades de una modernidad democrática de los indios en base a un conocimiento construido sobre “lo oriental” consolidando una posición de superioridad occidental y anclando los juicios del utilitarista británico sobre la población y la cultura india (o sobre eso “oriental” en general) en sus experiencias y referencias intertextuales más que en su propia experiencia como funcionario de la metrópoli. Una autoridad, entonces, que no se funda en el grado de conocimiento que determinado sujeto ha logrado adquirir sobre determinado objeto de estudio (posibilidad que nos parece está puesta en entredicho en el Foucault de *La noción de discurso* y en el Said de *Orientalismo*) sino en la cantidad y calidad de las referencias a un campo discursivo o al archivo de tal campo. Retóricamente podríamos argüir que Said no nos está presentando la Historia Universal en la que se enmarcaría el orientalismo como vector, sino, simplemente, diversas entonaciones de unas cuantas metáforas.

La noción tradicional de discurso, que es la que discute Foucault y que hemos intentado esbozar en la primera parte de nuestro texto, y que es la que Said recibe críticamente, concibe la autoridad como el nivel de profundidad con que determinado texto o autor logra penetrar la entidad cultural que constituye su objeto de estudio. La noción no conceptual y enumerativa que propone Said de la autoridad es, por el contrario, superficial y exterior (Said 44), en tanto el lugar de la autoridad está determinado por la potencia del anclaje intertextual con otros elementos de la red orientalista y no con una entidad oriental natural. La figura de la esfera pascaliana de Borges continúa operando en esta noción de autoridad.

Es en este nudo del texto que Clifford asienta su crítica más relevante al texto de Said. Para Clifford, *Orientalismo* cuenta con una especie de ambivalencia estructural en tanto en algunos momentos se afirma que “la ‘autenticidad’, la ‘experiencia’, la ‘realidad’ y la ‘presencia’ son meras

convenciones retóricas” mientras que en otros se “hace frecuentes llamados a un realismo existencial anticuado” (307). En otras palabras, para Clifford la determinación saidiana de la imposibilidad de acceder a un Oriente “real” se vuelve difusa en los momentos de su texto en que él mismo remite a experiencias que considera concretas o, incluso, en los momentos en que subrepticamente aparece Oriente como entidad en los argumentos de Said. Por ejemplo:

En pocas palabras, por el orientalismo, Oriente no fue (y no es) un tema sobre el que se tenga libertad de pensamiento y acción. Esto no significa que tenga que determinar unilateralmente lo que se puede decir sobre Oriente, pero sí que constituye una completa red de intereses que inevitablemente se aplica (y, por tanto, siempre está implicada) siempre que aparece esa particular entidad que es Oriente. (Said 22)

Lo que Clifford correctamente señala, por ejemplo en la cita anterior en que Said pasa de Oriente como tema a Oriente como entidad, es esa ambivalencia entre Oriente entendido inexorablemente como elemento de la red discursiva orientalista y, por tanto, como producto (ni misterioso ni natural) de esa misma red, y el recurso, persistente no obstante lo anterior, a una existencia oriental (o de modo general, a una existencia cultural) a la que el proyecto de *Orientalismo* de alguna manera trata de hacer justicia. En palabras de Clifford: “Con frecuencia sugiere que un texto o tradición distorsiona, domina o ignora algún rasgo real o auténtico del Oriente. En otro lugar, sin embargo, niega la existencia de un ‘Oriente real’, y en esto es más rigurosamente fiel a Foucault y a otros críticos radicales de la representación a los que cita” (308).

Se podría ingresar a la crítica realizada por Clifford desde lo que nosotros hemos analizado como un disenso entre Foucault y Said respecto de la distinción disciplinar entre “verdad” y “en la verdad”. Desde ese punto de vista, resulta extraño el recurso de Clifford a una rigurosidad con el texto foucaultiano, en donde son significativas frases como “a Foucault no se lo imita con facilidad” o “ahora Said no podría estar más lejos de las páginas austeras de Foucault” (*Dilemas* 314, 320). Clifford cree ver, si entendemos bien, una “falta de rigurosidad” con la noción de discurso que se utiliza para determinar al orientalismo, en los momentos en que Said recurre a una

noción concreta de “Oriente”, sin embargo, según lo que hemos intentado afirmar, la comprensión del orientalismo como un discurso no inhabilita al estudioso de tal discurso a articular en sus argumentos momentos concretos, históricamente situados en la forma de las inversiones orientalistas de esa autoridad discursiva, para dar paso a su desmontaje. Entendiendo que ese desmontaje no intenta imponer su textura o su calidad de obra como epifenómeno que vendría a ordenar el campo disciplinar y a tachar lo anterior a sí mismo como ideológico u obsoleto en determinado campo cultural, sino a ponerse “en juego” con ellos.

Lo que la crítica de Clifford parece omitir es una de las primeras delimitaciones que Foucault da de su noción de discurso que constituye el poder por medio del que se lucha y del cual quiere uno adueñarse. De hecho, una de las posibilidades que otorga la comprensión del orientalismo como discurso es la de señalar y discutir las operaciones que el concepto tradicional de discurso realiza para solidificar y naturalizar su existencia. La crítica a los despliegues esencialistas del orientalismo dependen del señalamiento concreto de tales despliegues, entendidos como los diversos momentos de inversión de una cultura situada (por supuesto de modo circunstancial, material y nunca sustancial u ontológico) política, económica, tecnológica y/o militarmente en una posición de superioridad respecto de otra.

El señalamiento de esos momentos de inversión orientalista necesariamente implica un recurso concreto a un estado de cosas del mundo. Pero siempre considerando que cuando se trata de formaciones culturales nuestros materiales de trabajo no son “verdades” o “realidades” sino representaciones. De esta manera comprendemos lo imperativo que resulta para Said el análisis de la autoridad discursiva del orientalismo. La autoridad, lo mismo que el discurso, no puede ser considerada conceptualmente dado que ese gesto implicaría comprenderla en términos de la profundidad de conocimiento que pretende tener sobre una formación cultural. Habrá, por el contrario, que concentrarse en desmontar los momentos concretos del discurso en sus modulaciones o inversiones que pueden adquirir la forma de un texto, un género literario, una institución, un juicio, el nombre propio de un autor, etc.

En cierta medida, lo que Clifford parece reclamar a Said es la utilización del concepto tradicional de discurso. De otro modo, una afirmación como “Said nunca define al orientalismo sino que más bien lo califica y

lo designa desde una variedad de puntos de vista distintos y no siempre compatibles” (308), queda subsumida en un nivel casi absoluto de incomprendibilidad. Lo que está reclamando el crítico de Said es la definición conceptual del entramado material del que emergen los conceptos, condición que lo establece necesariamente como no conceptual. El propio Foucault (a quien, según Clifford, Said debiese aplicar más rigurosamente) no da un concepto sino una noción de discurso. Del mismo modo que Said no entrega una determinación conceptual de la autoridad. Said, en uno de nuestros epígrafes, asume esta condición no conceptual de discurso y autoridad de modo positivo: no hay ni ha habido idea inocente de Oriente, sino inversiones occidentales orientalistas señalables: racista, psicoanalítico, literario, lingüístico, darwiniano, spengleriano, etc.

Lo interesante, y con esto terminamos, sería pensar el modo en que dichas inversiones, sean estas temas, géneros, áreas, nombres propios, políticas sociales y económicas, acciones militares, etc., se constituyen y cristalizan en tanto tales como hechos históricos. ¿De qué modo se constituye algo así como un hecho histórico? Esta pregunta cobra relevancia en el pensamiento de Edward Said atendiendo a la trayectoria académica, política, social que él realizó. Sus reposicionamientos en *Cultura e Imperialismo* (1993), sus reflexiones sobre la tarea del intelectual en el capitalismo tardío en *Representaciones del intelectual* (1994), sus posicionamientos políticos en *Crónicas palestinas* (2001) y *Nuevas crónicas palestinas* (2002) y su autobiografía titulada *Fuera de lugar* (2003) constituyen documentos relevantes para intentar responder a esa pregunta, pero sería necesaria una investigación mucho más amplia y acuciosa que la reflejada en estas páginas.

BIBLIOGRAFÍA

- Borges, Jorge Luis. “La esfera de Pascal.” *Obras completas VII*. Buenos Aires: Emecé, 1968. 14-16. Impreso.
- Clifford, James. “Sobre *Orientalismo*.” *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Trad. Carlos Reynoso. Barcelona: Editorial Gedisa, 2001. 303-26. Impreso.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire, ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Perú: Editorial Horizonte, 1994. Impreso.

- Fanon, Frantz. *Los Condenados de la Tierra*. Trad. Julieta Campos. Ciudad de México: FCE, 1963. Impreso.
- Foucault, Michel. "Clase del 8 de enero de 1975." *Los Anormales*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2000. Impreso.
- . "Introducción." *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón. México: Siglo XXI, 2003. 2-11. Impreso.
- . *El Orden del Discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets Editores, 1992. Impreso.
- . *La Verdad y las Formas Jurídicas*. Trad. Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa, 1980. Impreso.
- . "Archéologie d'une passion", Entretien avec C. Ruas (1983) en *Dits et Écrits, IV*. Paris: Gallimard, 1994. 602. Trad. María del Pilar Britos. "Michel Foucault: Del orden del discurso a una pragmática de lo múltiple." *Tópicos* (2003) b.11. 63-68. Impreso.
- González Echevarría, Roberto. *Mito y Archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*, México: FCE, 2000. Impreso.
- Naranjo, Rodrigo. *Para desarmar la narrativa maestra. Un ensayo sobre la Guerra del Pacífico*. Santiago de Chile: IIAM-UMCE y Editorial Ocho Libros, 2011. Impreso.
- Said, Edward. *El Orientalismo*. Trad. María Luisa Fuentes. Barcelona: Random House Mondadori, 2003. Impreso.
- Spivak, Gayatri. "¿Puede hablar el subalterno?" Trad. Antonio Díaz G. *Revista Colombiana de Antropología* (2003): 39. 297-364. Impreso.
- Zapata, Claudia. "Edward Said y la otredad cultural." *Atenea*. (2008): 498.2 55-73. Impreso.