



UN DIÁLOGO SOBRE
EL PODER
Y OTRAS CONVERSACIONES



MICHEL
FOUCAULT



Las ideas y las obras de Michel Foucault sobre las dimensiones represivas de las instituciones sociales, desde el tratamiento de la locura hasta las formas cristalizadas de la sexualidad, pasando por los sistemas judiciales y penitenciarios, vienen ejerciendo sin tregua una notable influencia sobre los movimientos de opinión contemporáneos. Este volumen recoge siete conversaciones seleccionadas y prologadas por Miguel Morey, en las que Foucault (1926-1984) desempeña el papel de protagonista y que permiten una primera aproximación a su pensamiento: «Un diálogo sobre el poder» (donde reflexiona, con Gilles Deleuze como interlocutor, sobre las relaciones entre política y teoría), «Sobre la justicia popular», «A propósito del encierro penitenciario», «Poderes y estrategias» (en torno a los mecanismos de dominación y a la realidad del Gulag), «Encierro, Psiquiatría, Prisión», «Verdad y Poder» y «No al sexo rey».



Michel Foucault

Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones

ePub r1.0
mandius 17.12.15

Título original: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*

Michel Foucault, 1981

Traducción: Miguel Morey

Editor digital: mandius

ePub base r1.2

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html



Introducción

«¿Qué no se ha dicho sobre esta sociedad burguesa, hipócrita, pudibunda, avara de sus placeres, empeñada en no reconocerlos ni nombrarlos? ¿Qué no se ha dicho sobre la pesada herencia que ha recibido del cristianismo el sexo-pecado? ¿Y sobre la manera como el siglo XIX ha utilizado esta herencia con fines económicos: el trabajo antes que el placer, la reproducción de las fuerzas antes que el puro gasto de energías? ¿Y si todo esto no fuera lo esencial? ¿Y si hubiera en el centro de la política del sexo unos mecanismos muy diferentes, no de rechazo y ocultación sino de incitación? ¿Y si el poder no tuviera como función esencial decir no, prohibir y castigar, sino ligar según una espiral indefinida la coerción, el placer y la verdad?» Estos interrogantes, con los que en 1976 Michel Foucault presentaba su último texto^[1], individualizan ese estilo peculiar de pensamiento que le caracteriza como uno de los filósofos más controvertidos de los últimos tiempos. Sus obras nunca han dejado de levantar amplias polémicas en los dominios que ha tomado como objeto de análisis. Todo su arte está atravesado por una profunda impertinencia: negarse a aceptar las normas de cortesía filosófica que restringen el dominio de lo que puede ser interrogado dentro de unos marcos estrictos y convierten el pensamiento en un juego de problemas «bien planteados». «Todo problema verdadero —escribe irónicamente en *Theatrum Philosophicum*— debe tener una solución, pues estamos en la escuela de un maestro que no interroga más que a partir de respuestas ya escritas en su cuaderno; el mundo es nuestra clase.» El maestro siempre tiene las respuestas sensatas, aquellas que acallan todas las preguntas, que impiden seguir preguntando. Un buen maestro debe ser hábil y no admitir réplicas —poco importa si responde realmente o si nos quita las ganas de seguir preguntando—. Pero, ¿y si nos negáramos a aceptar la obvia y boba sensatez de una sola de sus respuestas y siguiéramos interrogando, preguntando? ¿Y si entendiéramos que en ello estriba precisamente el ejercicio de la filosofía?

Desde su primera obra, Michel Foucault ha llevado a cabo un ejercicio semejante: suspender la validez de algunos de los grandes tópicos que encofraban un dominio dado y dejar que surgieran libremente las preguntas. Es cierto que, en algunas ocasiones, ha sido objeto de rápidas trivializaciones y su pensamiento se ha visto reducido a una apretada colección de slogans (antes fue el tema de la «muerte del hombre»; hoy es el Poder, como panacea analítica de alcance universal), pero también lo es el que Foucault, basta el momento, nunca se ha detenido a *escolarizar* su pensamiento, sino que ha continuado elaborando ese dispositivo que constituye su obra: una *máquina de interrogar* nuestra cultura.

*

Este dispositivo ha sido objeto de una lenta elaboración, no exenta de rectificaciones, desvíos e impasses, propuestas sucesivas que se complementan o contradicen. Podríamos describir su itinerario intelectual haciéndolo aparecer como polarizado por dos grandes preguntas: *la pregunta por el saber* (de 1954 a 1969) y *la pregunta por el poder* (de 1970 hasta hoy), que darán lugar a dos propuestas metódicas: el método arqueológico y el método genealógico. Según esto, una periodización de sus principales textos establecería tres grandes conjuntos:

— *Formación del Método*: Abarcaría desde 1954 hasta 1966; desde la publicación de su primera obra *Maladie Mentale et Personnalité* hasta su reedición como *Maladie Mentale et Psychologie*. Formarían el grueso de este período las tres investigaciones capitales en las que se pone en obra, paulatinamente, su método arqueológico: *Histoire de la Folie* (1961), *Naissance de la Clinique* (1963), *Les Mots et les Choses* (1966). La irrupción de Foucault en el corazón del debate estructuralista —junto a Lévi-Strauss, Althusser o Lacan— y el mayo del 68 cerrarían este período.

— *Método Arqueológico*: Este segundo conjunto estaría colmado prácticamente por una sola obra: *Archéologie du Savoir* (1969). En ella, Foucault nos da una detallada exposición de las precauciones y procedimientos que, de manera desordenada, ha ido ensayando en sus obras precedentes —respecto a las cuales establece algunas diferencias y correcciones de importancia—. Preceden y anuncian esta obra dos artículos que son respuesta a una serie de cuestiones suscitadas, principalmente, por *les Mots et les Choses: Réponse à une Question* y *Réponse au Cercle d'Epistémologie*. Este período acabaría en 1970, con su lección inaugural en el Collège de France, *l'Ordre du Discours*, en la que ocupa un lugar central la preocupación por la política del discurso.

— *Método Genealógico*: La emergencia del concepto de «poder» tan tardíamente enunciado y sin embargo tan implícito en toda su obra —señala una reordenación de sus procedimientos que se identifica como genealogía—. Se iniciaría con el artículo *Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire* (1971), en el que se sientan las bases de su modo actual de entender la historia, e incluiría sus seminarios del Collège de France —de los que es un hermoso resultado su dossier sobre el parricida decimonónico Pierre Rivière—, que darán lugar a un texto verdaderamente inaugural: *Surveiller et Punir* (1975). Actualmente su investigación genealógica se ha dado como proyecto construir una historia de la Sexualidad, de la que se ha publicado el primero de los seis volúmenes anunciados: *ha Volonté de Savoir* (1976).

Todas las entrevistas y debates publicados en el presente volumen deben incluirse en el apartado genealógico —como diversificaciones de la pregunta por el poder—. Esta surge del cruce entre tres líneas maestras^[2]:

— En primer lugar, el mayo de 1968. Se produce entonces un importante desplazamiento de los centros de atención insurreccionales (la *contestation*) —no se

trata ya de atacar, en concreto, las instancias de explotación económica, sino que, tomando las cosas en su materialidad más simple, se apunta de modo primordial a los mecanismos de poder. Además, Foucault encontró integrados en este movimiento muchos de los problemas que habían ocupado su atención anteriormente y que con el mayo recibieron un estatuto político. Un ejemplo: la contestación psiquiátrica.

— En segundo lugar, su trabajo dentro del GIP (*Groupe d'information sur les Prisons*), creado en 1971 por Foucault, J. M. Domenach y P. Vidal-Naquet a raíz de las huelgas de hambre protagonizadas por estudiantes izquierdistas encarcelados, en enero y febrero del año 1971.

— En tercer lugar, una lectura sistemática de Nietzsche, llevada a cabo desde 1964 a 1968, siguiendo la perspectiva de su doble problemática: voluntad de poder y voluntad de saber.

De la confluencia entre estas tres líneas surge lentamente el análisis foucaultiano de las relaciones de poder: su proyecto de una genealogía del Orden Burgués. El punto de partida metodológico del que arranca Foucault consiste en una precaución —una *epojé* por la que se ponen entre paréntesis una serie de postulados tradicionales en los análisis sobre el poder—. Con la suspensión de estos postulados emerge un dominio nuevo para el análisis: el *funcionamiento* de las relaciones de poder. Podríamos dar cuenta de estos postulados cuestionados, siguiendo de cerca la clasificación establecida por Gilles Deleuze^[3], del siguiente modo:

— *Postulado de la Propiedad* (según el cual el poder es algo que posee la clase dominante): el poder no se posee, se ejerce. No es una propiedad, es una estrategia: algo que está en juego.

— *Postulado de la Localización* (según el cual el poder debe entenderse como poder del Estado). El Estado no es el lugar privilegiado del poder; su poder es un efecto de conjunto. Hay que atender a la microfísica del poder, ya que el espejismo del Estado vehicula, por lo menos, dos grandes errores:

— Plantear la toma del poder como toma del Estado.

— Plantear un contra-Estado como forma óptima de ejercicio del poder.

— *Postulado de la Subordinación* (según el cual el poder estaría subordinado a un modo de producción que sería su infraestructura): El poder no es una mera superestructura —toda economía presupone unos mecanismos de poder inmiscuidos en ella—. Hay que abandonar el modelo de un espacio piramidal trascendente por el de un espacio inmanente hecho de segmentos.

— *Postulado del Modo de Acción* (según el cual el poder actúa por medio de mecanismos de represión e ideología). Hay que sustituir la imagen negativa del poder (oculta, reprime, impide...) por una positiva: el poder produce. Y produce lo real, a través de una transformación técnica de los individuos, que en nuestra sociedad recibe un nombre: *normalización*.

— *Postulado de la Legalidad*. (según el cual el poder del Estado se expresa por medio de la Ley). Debe entenderse la ley, no como aquello que escinde limpiamente dos dominios (legalidad/ilegalidad), sino como un procedimiento por medio del cual se gestionan diferentes órdenes de ilegalismos. La ley no es un estado de paz; no es la carta otorgada por el nuevo soberano el día de su victoria —sino la batalla perpetua: el ejercicio actual de unas estrategias.

*

Tiene mucha razón Jean Baudrillard cuando afirma que *el discurso de Foucault es un espejo de los poderes que describe*. Porque es el suyo un discurso poderoso: interroga despiadadamente, denuncia secretos y complicidades, y guarda silencio acerca de sí mismo. Analiza la forma contemporánea de poder con los mismos procedimientos meticulosos con los que éste se ejerce hoy —buena parte de su éxito actual estriba precisamente en esto: se ha visto en él el discurso de un posible ejercicio de contra-poder—. Sin embargo, no tiene razón Baudrillard al pedir que «olvidemos a Foucault». Como no la tenían quienes no vieron la defensa del hombre concreto que estaba implícita tras sus alegatos anti-humanistas; quienes no entendieron que, en un orden en el que saber y poder son profundamente cómplices, no hay más supervivencia para lo que hay de humano en el hombre que manteniéndolo en la clandestinidad: guardando silencio.

Las entrevistas y debates que se recogen en el presente volumen avalan, creo que de modo ejemplar, el profundo interés de este paradójico escritor que irrumpió en el panorama cultural interrogándose por la pertinencia de la participación entre razón y locura, y cuya obra, en lugar de ser una apología de la sin razón, constituye un cuerpo de interrogantes terriblemente *razonables*. En el juego de preguntas y respuestas que siguen a estas páginas se persigue de mil modos la pregunta última, la más grave —aquella que tradicionalmente estaba reservada a los dioses: *la pregunta por el porvenir*. La presencia misma de Michel Foucault en el seno del pensamiento contemporáneo es un interrogante —cumple precisamente con la función específica que debe cumplir una buena pregunta: *da que pensar*.

Miguel Morey
Barcelona, septiembre 1980

Un diálogo sobre el poder^[*]

Gilles Deleuze/Michel Foucault

FOUCAULT. Un maoísta me decía: «Comprendo perfectamente por qué está Sartre con nosotros, por qué hace política y en qué sentido la hace; en cuanto a ti, en realidad lo comprendo bastante, ya que siempre has planteado el problema del encierro. Pero a Deleuze, realmente, no lo comprendo.» Esta afirmación me asombró sobremanera, ya que para mí la cosa está muy clara.

DELEUZE. Tal vez es que estamos viviendo de una nueva manera las relaciones teoría-práctica. La práctica se concebía como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, o bien, al contrario, como inspiradora de la teoría, como si ella misma fuese creadora para una forma de teoría. De cualquier modo, sus relaciones se concebían bajo la forma de un proceso de totalización, tanto en un sentido como en el otro. Es posible que, para nosotros, la cuestión se plantee de otra manera. Las relaciones teoría-práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por una parte, una teoría siempre es local, relativa a un pequeño campo, aunque puede ser aplicada a otro, más o menos lejano. La relación de aplicación nunca es de semejanza. Por otra parte, desde que la teoría profundiza en su propio campo se enfrenta con obstáculos, muros, tropiezos que hacen necesario que sea relevada por otro tipo de discurso (es este otro tipo de discurso el que, eventualmente, hace pasar a un campo diferente). La práctica es un conjunto de relevos de un punto teórico a otro, y la teoría, un relevo de una práctica a otra. Ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro y se precisa de la práctica para perforar el muro. Por ejemplo, tú comenzaste analizando teóricamente un lugar de encierro como el asilo psiquiátrico del siglo XIX en la sociedad capitalista. Luego, desembocaste en la necesidad de que la gente precisamente encerrada se pusiese a hablar por su cuenta, que efectuase un relevo (o bien, al contrario, tú ya eras un relevo a su respecto), y esa gente se halla en las prisiones, está en las prisiones. Cuando organizaste el grupo información prisiones, lo hiciste sobre esta base: instaurar las condiciones en las que los mismos prisioneros pudieran hablar. Sería completamente falso, como parece que decía el maoísta, afirmar que pasabas a la práctica aplicando sus teorías. Allí no había ni aplicación ni proyecto de reforma, ni encuesta en el sentido tradicional. Allí había algo distinto: un sistema de relevos en un conjunto, en una multiplicidad de piezas y de pedazos a la vez teóricos y prácticos. Para nosotros, el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y luchan han dejado de ser representados, aunque sea por un partido, un sindicato que se arrogarían a su vez el derecho de ser su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Siempre es una multiplicidad incluso en la persona que habla o actúa. Todos nosotros somos

grupúsculos. Ya no hay representación, sólo hay acción, acción de la teoría, acción de la práctica en relaciones de relevos o redes.

FOUCAULT. Me parece que la politización de un intelectual se realizaba tradicionalmente a partir de dos cosas: su posición de intelectual en la sociedad burguesa, en el sistema de la producción capitalista, en la ideología que produce o impone (estar explotado, reducido a la miseria, rechazado, «maldito», acusado de subversión, de inmoralidad, etc.) su propio discurso en tanto que revelaba una cierta verdad, en tanto descubría relaciones políticas allí donde no se percibían. Estas dos formas de politización no eran ajenas una a otra, pero tampoco coinciden forzosamente. Se daba el tipo del «maldito» y el tipo del «socialista». Estas dos politizaciones se confundieron con facilidad en ciertos momentos de reacción violenta por parte del poder, después del 48, después de la Comuna, después de 1940: el intelectual era rechazado, perseguido, en el mismo momento en que las «cosas» aparecían en su verdad, cuando no era preciso decir que el rey estaba desnudo. El intelectual decía la verdad a los que todavía no la veían y en nombre de los que no podían decirla: conciencia y elocuencia.

Ahora bien, los intelectuales han descubierto, después de las recientes luchas, que las masas no los necesitan para saber; ellas saben perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos; y además lo dicen muy bien. Sin embargo, existe un sistema de poder que intercepta, prohíbe, invalida ese discurso y ese saber. Poder que no está tan sólo en las instancias superiores de la censura, sino que penetra de un modo profundo, muy sutilmente, en toda la red de la sociedad. Ellos mismos, los intelectuales, forman parte de ese sistema de poder, la propia idea de que son los agentes de la «conciencia» y del discurso forma parte de ese sistema. El papel de intelectual ya no consiste en colocarse «un poco adelante o al lado» para decir la verdad muda de todos; más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia», del «discurso». Por ello, la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica. Pero local y regional, como tú dices: no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para hacerlo desaparecer y herirlo allí donde es más invisible y más insidioso, o lucha por una «toma de conciencia» (hace mucho tiempo que la conciencia como saber fue adquirida por las masas y que la conciencia como sujeto fue tomada, ocupada, por la burguesía), sino por la zapa y la toma del poder, al lado, con todos los que luchan por ella, y no en retirada para esclarecerlos. Una «teoría» es el sistema regional de esta lucha.

DELEUZE. Eso es una teoría, exactamente como una caja de herramientas. No tiene nada que ver con el significante... Es preciso que eso sirva, que funcione. Y no para sí misma. Si no hay gente para servirse de ella, empezando por el mismo teórico que entonces deja de ser teórico, es que no vale nada, o que no ha llegado su momento.

No se vuelve a una teoría, se hacen otras, hay otras por hacer. Es curioso que haya sido un autor que pasa por un intelectual puro, Proust, quien lo haya dicho tan claramente: tratad mi libro como unos lentes dirigidos hacia afuera y si no os van bien tomad otros, encontrad vosotros mismos vuestro aparato que forzosamente es un aparato de combate. La teoría no se totaliza, se multiplica y multiplica. Es el poder el que por naturaleza efectúa totalizaciones y tú, tú lo dices exactamente: la teoría está por naturaleza en contra del poder. Desde que una teoría penetra en tal o cual punto, choca con la imposibilidad de tener la menor consecuencia práctica, sin que se produzca una explosión, con la necesidad de otro punto. Es por esta razón por lo que la noción de reforma es tan estúpida e hipócrita. O bien la reforma es elaborada por gente que se pretende representativa y hace profesión de hablar por los otros, en nombre de los otros, con lo cual se produce una instalación de poder, una distribución de poder a la que se añade una represión acrecentada. O bien es una reforma reclamada, exigida por aquellos a los que concierne, con lo cual deja de ser una reforma, es una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter parcial, se ve determinada a poner en cuestión la totalidad del poder y de su jerarquía. Ello es evidente en las prisiones: la más minúscula, la más modesta reivindicación de los prisioneros basta para deshinchar la seudorreforma Pleven. Si los niños llegasen a hacer oír sus protestas en una escuela de párvulos, o incluso simplemente sus preguntas, eso bastaría para provocar una explosión en el conjunto del sistema de la enseñanza. En verdad, este sistema en el que vivimos *no puede soportar nada*: de ahí su fragilidad radical en cada punto, al mismo tiempo que su fuerza de represión global. En mi opinión, tú has sido el primero en enseñarnos algo fundamental, tanto en tus libros como en el campo práctico: la indignidad del hablar por los otros. Quiero decir: nos burlábamos de la representación, decíamos que estaba acabada, pero no se sacaba la consecuencia de esta conversión «teórica», a saber, que la teoría exigía que la gente involucrada hablase por fin prácticamente por su cuenta.

FOUCAULT. Y cuando los prisioneros se han puesto a hablar, ya tenían una teoría de la prisión, de la penalidad, de la justicia. Esta especie de discurso contra el poder, este contra-discurso mantenido por los prisioneros o por los llamados delincuentes, eso es lo que cuenta y no una teoría *sobre* la delincuencia. Este problema de la prisión es un problema local y marginal, ya que no pasan más de 100.000 personas por año por las prisiones: en la actualidad en Francia tal vez hay 300 ó 400.000 personas que han pasado por la prisión. Ahora bien, este problema marginal conmueve a la gente. Me sorprendió ver cómo podía interesarse por el problema de las prisiones tanta gente que no estaba predestinada a entender este discurso de los detenidos y cómo finalmente lo entendían. ¿Cómo explicarlo? ¿No ocurrirá que, de un modo general, el sistema penal es la forma en la que el poder en tanto que poder se muestra del modo más manifiesto? Meter a alguien en la prisión, mantenerlo en la prisión, privarle de alimento, de calor, impedirle salir, hacer el amor..., etc., ahí tenemos la manifestación

de poder más delirante que uno pueda imaginar. El otro día hablaba con una mujer que había estado en la prisión y me decía: «y a mis cuarenta años me castigaron un día en la prisión poniéndome a pan seco». Lo que sorprende en esta historia no es sólo la puerilidad del ejercicio del poder, sino también el cinismo con el que se ejerce ese poder, de la forma más arcaica, más pueril, más infantil. Reducir a alguien a pan y agua es lo que nos enseñaron cuando éramos unos chavales. La prisión es el único lugar donde el poder puede manifestarse en su desnudez, en sus dimensiones más excesivas, y justificarse como poder moral. «Tengo razón en castigar, puesto que tú sabes que está mal robar, matar...» Esto es lo fascinante de las prisiones; por una vez el poder no se oculta, no se enmascara, se muestra como feroz tiranía en los más ínfimos detalles, cínicamente, y al mismo tiempo es puro, está enteramente «justificado», puesto que puede formularse enteramente en el interior de una moral que enmarca su ejercicio: su bruta tiranía aparece entonces como dominación serena del Bien sobre el Mal, del orden sobre el desorden.

DELEUZE. Por esto, lo contrario también es cierto. No sólo los prisioneros son tratados como niños, sino que los niños son tratados como prisioneros. Los niños sufren una infantilización que no es la suya. En este sentido es cierto que las escuelas son un poco prisiones, y las fábricas mucho más. Basta ver una entrada en la Renault. O por otra parte: tres bonos para hacer pipí durante la jornada. Tú has encontrado un texto de Jeremías Bentham del siglo XVIII que, precisamente, propone una reforma de las prisiones: en nombre de esa gran reforma establece un sistema circular en el que la prisión renovada sirve de modelo y en el que se pasa insensiblemente de la escuela a la manufactura, de la manufactura a la prisión y a la inversa. Esta es la esencia del reformismo, de la representación reformada. Por el contrario, cuando la gente se pone a hablar y a actuar en su propio nombre, no opone otra representatividad a la falsa representatividad del poder. Por ejemplo, recuerdo que decías que justicia popular contra la justicia, pues eso pasa a otro nivel.

FOUCAULT. Pienso que, por debajo del odio que el pueblo tiene a la justicia, a los jueces, tribunales y prisiones, no hay que ver tan sólo la idea de otra justicia mejor y más justa, sino, en primer lugar y ante todo, la percepción de un punto singular en el que el poder se ejerce a expensas del pueblo. La lucha antijudicial es una lucha contra el poder y yo no creo que sea una lucha contra las injusticias, contra las injusticias de la justicia, y una mejora en el funcionamiento de la institución judicial. A pesar de todo, es sorprendente que cada vez que ha habido motines, rebeliones y sediciones, el aparato judicial ha sido el blanco, al mismo tiempo y del mismo modo que el aparato fiscal, el ejército y las otras formas del poder. Mi hipótesis, pero no es más que una hipótesis, es que los tribunales populares, por ejemplo, en el momento de la Revolución, fueron, para la pequeña burguesía aliada a las masas, un modo de recuperar, de recobrar el movimiento de lucha contra la justicia. Y para recuperarlo,

propusieron este sistema del tribunal que se refiere a una justicia que podría ser justa, a un juez que podría dictar una sentencia justa. La misma forma del tribunal pertenece a una ideología de la justicia que es la de la burguesía.

DELEUZE. Si se considera la situación actual, el poder forzosamente tiene una visión total o global. Quiero decir que las actuales formas de represión, que son múltiples, se totalizan fácilmente desde el punto de vista del poder: la represión racista contra los inmigrados, la represión en las fábricas, la represión en la enseñanza, la represión contra los jóvenes en general. No hay que buscar la unidad de todas esas formas tan sólo en una reacción frente al Mayo del 68, sino mucho más en una preparación y organización concertadas de nuestro futuro próximo. El capitalismo francés necesita con imperiosidad unas «reservas» de desempleo, y abandona la máscara liberal y paternal del pleno empleo. Este es el punto de vista desde el que hallan su unidad: la limitación de la inmigración, una vez dicho que se confiaban a los emigrados los trabajos más duros e ingratos —la represión en las fábricas, puesto que se trata de volver a proporcionar al francés el «gusto» por un trabajo cada vez más duro—la lucha contra los jóvenes y la represión en la enseñanza, puesto que la represión policíaca es tanto más viva cuanto menos necesidad hay de jóvenes en el mercado de trabajo. Toda clase de categorías profesionales van a ser invitadas a ejercer funciones policíacas cada vez más precisas: profesores, psiquiatras, educadores de toda clase, etc. Ahí nos encontramos con algo que ya anunciaste hace tiempo y que se pensaba que no iba a poder producirse: el fortalecimiento de todas las estructuras de encierro. Entonces, frente a esta política global del poder, se dan respuestas locales, contrafuegos, defensas activas y a veces preventivas. Nosotros no hemos de totalizar lo que se totaliza por parte del poder y que nosotros sólo podríamos totalizar restaurando formas representativas de centralismo y jerarquía. En cambio, lo que tenemos que hacer es llegar a instaurar vínculos laterales, todo un sistema de redes, de bases populares. Y esto es lo difícil. En todo caso, para nosotros la realidad no pasa totalmente por la política en el sentido tradicional de competición y distribución del poder, de instancias llamadas representativas al modo del PC o de la CGT. La realidad es lo que hoy día pasa efectivamente en una fábrica, en una escuela, en un cuartel, en una prisión, en una comisaría. De tal modo que la acción implica un tipo de información de una naturaleza completamente diferente de las informaciones de los periódicos (así por ejemplo, el tipo de información de la Agence de Presse Liberation).

FOUCAULT. Esta dificultad, nuestro embarazo para encontrar las formas de lucha adecuadas, ¿no proviene de que aún ignoramos lo que es el poder? Después de todo, ha sido preciso esperar al siglo XIX para saber lo que era la explotación, pero quizá todavía no sabemos qué es el poder. Marx y Freud quizá no bastan para ayudarnos a conocer eso tan enigmático, a la vez visibles invisible, presente y oculto, ocupado en

todas partes, que se llama el poder. La teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos de Estado, no agotan sin duda el campo de ejercicio y funcionamiento del poder. Actualmente éste es el gran desconocido: ¿quién ejerce el poder?, ¿dónde lo ejerce? Actualmente, sabemos aproximadamente quién explota, hacia dónde va el beneficio, por qué manos pasa y dónde se vuelve a invertir, mientras que el poder... Sabemos perfectamente que no son los gobernantes quienes detentan el poder. Sin embargo, la noción de «clase dirigente» no está ni muy clara ni muy elaborada. «Dominar», «dirigir», «gobernar», «grupo del poder», «aparato de Estado», etc., aquí hay todo un conjunto de nociones que piden ser analizadas. Asimismo, sería preciso saber hasta dónde se ejerce el poder, mediante qué relevos y hasta qué instancias, a menudo ínfimas, de jerarquía, control, vigilancia, prohibiciones, coacciones. En todo lugar donde hay poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es su titular y, sin embargo, se ejerce en determinada dirección, con unos a un lado y los otros en el otro; no sabemos quién lo tiene exactamente, pero sabemos quién no lo tiene. Si la lectura de tus libros (desde el *Nietzsche* hasta lo que presiento de *Capitalismo y esquizofrenia*) ha sido para mí tan esencial, se debe a que me parece que van muy lejos en la posición de este problema: bajo ese viejo tema del sentido, significado, significante, etc., por último, la cuestión del poder, de la desigualdad de los poderes, de sus luchas. Cada lucha se desarrolla alrededor de un lar particular de poder (uno de esos innumerables pequeños lares que pueden ser un jefecillo, un guardia de un director de prisiones, un juez, un responsable sindical, un redactor jefe de un periódico). Y designar los lares, los núcleos, denunciarlos, hablar de ellos públicamente, es una lucha, no es porque nadie tuviera aún conciencia de ello, sino porque tomar la palabra sobre este tema, forzar la red de la información institucional, nombrar, decir quién ha hecho qué, designar el blanco, es una primera inversión del poder, es un primer paso para otras luchas contra el poder. Si discursos como, por ejemplo, los de los detenidos o los de los médicos de las prisiones son luchas, se debe a que al menos por un instante, confiscan el poder de hablar de la prisión, actualmente ocupado por la administración a solas y sus cómplices reformadores. El discurso de la lucha no se opone al inconsciente: se opone al secreto. Eso tiene el aspecto de ser menos importante. ¿Y si lo fuese mucho más? Existe toda una serie de equívocos a propósito de lo «oculto», de lo «reprimido», de lo «no dicho», que permiten «psicoanalizar» a bajo precio lo que debe ser objeto de lucha. El secreto tal vez sea más difícil de conocer que el inconsciente. Los dos temas que todavía ayer podíamos encontrar frecuentemente: «la escritura es lo reprimido» y «la escritura es con pleno derecho subversiva», me parece que revelan un cierto número de operaciones que es preciso denunciar severamente.

DELEUZE. En cuanto a ese problema que planteas: vemos claramente quién explota, quién se beneficia, quién gobierna, pero el poder es algo todavía más difuso —yo plantearía la siguiente hipótesis: incluso y sobre todo el marxismo ha

determinado el problema en términos de interés (el poder es detentado por una clase dominante definida por sus intereses). A causa de ello chocamos con la cuestión: ¿cómo es posible que la gente que no tiene tal interés siga, abrace estrechamente al poder, pida una parcela de él? Tal vez ocurre que, en términos *catexis* inconscientes o de *inversiones* económicas, el interés no es la única palabra, hay *catexis* de deseo que explican que se pueda desear necesariamente, no contra su interés, puesto que el interés siempre sigue y se halla allí donde el deseo lo coloca, sino desear de un modo más profundo y prolijo que su interés. Es preciso aceptar y entender el grito de Reich: ¡no, las masas no fueron engañadas, en determinado momento desearon el fascismo! Hay *catexis* de deseo que modelan el poder y lo difunden, y hacen que el poder se halle tanto al nivel del *flic* («poli») como del primer ministro y que no hay ninguna diferencia entre el poder que ejerce el pequeño *flic* y el poder que ejerce un ministro. La naturaleza de las *catexis* de deseo sobre un cuerpo social explica por qué partidos o sindicatos, que tendrían o deberían tener *catexis* revolucionarias en nombre de los intereses de clase, pueden tener *catexis* reformistas o perfectamente reaccionarias al nivel del deseo.

FOUCAULT. Como bien dices, las relaciones entre deseo, poder e interés son más complejas de lo que por lo general se cree y no son forzosamente los que ejercen el poder quienes tienen interés en ejercerlo; quienes tienen interés en ejercerlo no lo ejercen, y el deseo del poder juega entre el poder y el interés un juego que todavía es singular. Ocurre que las masas, en el momento del fascismo, desean que algunos ejerzan el poder, algunos que no se confunden sin embargo con ellas, puesto que el poder se ejercerá sobre ellas y a sus expensas, hasta su muerte, su sacrificio, su *masacre*, y, sin embargo, ellas desean ese poder, desean que ese poder sea ejercido. Este juego del deseo, del poder y del interés todavía es poco conocido. Ha sido necesario mucho tiempo para saber lo que era la explotación. Y el deseo ha sido y es aún una cuestión de largo alcance. Es posible que ahora las luchas que se realizan, y además esas teorías locales, regionales, discontinuas, que están elaborándose en esas luchas y forman un cuerpo con ellas, sean el principio de un descubrimiento del modo en que se ejerce el poder.

DELEUZE. Entonces vuelvo a LA cuestión: el actual movimiento revolucionario tiene múltiples focos o lares, y no es por debilidad o insuficiencia, puesto que una cierta totalización pertenece más bien al poder y la reacción. Por ejemplo, el Vietnam es una formidable réplica local. Sin embargo, ¿cómo concebir las redes, los vínculos transversales entre esos puntos activos discontinuos, de un país a otro o en el interior de un mismo país?

FOUCAULT. Esta discontinuidad geográfica de la que hablas tal vez significa esto: desde el momento que se lucha contra la explotación, es el proletariado el que no tan

sólo lleva la lucha, sino que también define los blancos, los métodos, los lugares y los instrumentos de lucha; aliarse al proletariado es unirse a él en sus posiciones, en su ideología, es volver a tomar los motivos de su combate. Es fundirse. Pero si se lucha contra el poder, entonces, todos aquellos sobre quienes se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden emprender la lucha allí donde se hallan y a partir de su propia actividad (o pasividad). Al emprender esta lucha que es la suya, cuyo blanco conocen perfectamente y cuyo método pueden determinar, entran en el proceso revolucionario. Por supuesto, como aliados del proletariado, puesto que si el poder se ejerce como se ejerce, es para mantener la explotación capitalista. Sirven realmente a la causa de la revolución proletaria al luchar precisamente allí donde sobre ellos se ejerce la opresión. Las mujeres, los prisioneros, los soldados de quinta, los enfermos en los hospitales, los homosexuales han entablado en este momento una lucha específica contra la forma particular de poder, de coacción, de control que sobre ellos se ejerce. Actualmente, tales luchas forman parte del movimiento revolucionario con la condición de que sean radicales, sin compromiso ni reformismo, sin tentativas para habilitar el mismo poder con un simple cambio de titular. Y estos movimientos están vinculados al propio movimiento revolucionario del proletariado en la medida en que éste tiene que combatir todos los controles y coacciones que por todas partes acompañan al mismo poder.

Es decir, la generalidad de la lucha no se realiza ciertamente en la forma de esa totalización de la que hablabas hace un rato, esa totalización teórica, en la forma de la «verdad». La generalidad de la lucha la produce el sistema mismo del poder, todas las formas de ejercicio y aplicación del poder.

DELEUZE. Y nada se puede tocar en un punto cualquiera de aplicación sin que se halle enfrentado a este conjunto difuso, que desde entonces se ve forzosamente llevado a querer derribar, a partir de la más pequeña reivindicación por mínima que sea. Toda defensa o ataque revolucionarios parciales se unen de este modo a la lucha obrera.

Sobre la justicia popular^[*]

Debate con los Maos

En el siguiente debate, Michel Foucault y unos militantes maoístas intentan sistematizar una discusión que se inició en junio de 1971, con ocasión del proyecto de un Tribunal popular para juzgar a la policía.

FOUCAULT. Me parece que no hay que partir de la forma del tribunal y preguntar a continuación cómo y en qué condiciones puede haber un tribunal popular, sino que hay que partir de la justicia popular, de los actos de justicia popular y preguntarse por el lugar que puede ocupar en ellos un tribunal. Hay que preguntarse si estos actos de justicia popular pueden ordenarse o no según la forma de un tribunal. Mi hipótesis es que el tribunal no es la expresión natural de la justicia popular, sino que tiene más bien por función histórica recuperarla, dominarla y yugularla, reinscribiéndola en el interior de las instituciones características del aparato del Estado. Ejemplo: en 1792, cuando la guerra se ha desencadenado en las fronteras y se pide a los obreros de París que vayan a hacerse matar, éstos responden: «No iremos sin antes haber hecho justicia con nuestros enemigos del interior. Mientras nosotros nos exponemos, las prisiones en las que ellos están encerrados les protegen. Esperan nuestra partida para salir de ellas y reestablecer el antiguo orden de cosas. En cualquier caso, los que hoy nos gobiernan quieren utilizar contra nosotros, para hacernos entrar en el orden, la doble presión de los enemigos que nos invaden desde el exterior, y de los que nos amenazan en el interior. No iremos a luchar contra los primeros sin habernos desembarazado antes de los últimos.» Las ejecuciones de septiembre fueron a la vez un acto de guerra contra los enemigos interiores, un acto político contra las clases opresoras. ¿Acaso, en el curso de un período de lucha revolucionaria violenta, no era éste un acto de justicia popular, una primera aproximación cuando menos: una réplica a la opresión, estratégicamente útil y políticamente necesaria? Ahora bien, en septiembre, las ejecuciones no habían hecho más que comenzar cuando gente surgida de la Comuna de París, o próxima a ella, intervinieron y organizaron la escena del tribunal: jueces detrás de una mesa, representando una instancia intermedia entre el pueblo que «clama venganza» y los acusados que son «culpables» o «inocentes»; interrogatorios para establecer la «verdad», para obtener la «confesión»; deliberaciones para saber qué es lo «justo»; una instancia impuesta a todos por vía autoritaria. ¿Acaso no vemos reaparecer aquí el embrión, aunque sea frágil, de un aparato de Estado; la posibilidad de una opresión de clase? El establecimiento de una instancia neutra entre el pueblo y sus enemigos, susceptible de establecer la división entre lo verdadero y lo falso, lo culpable y lo inocente, lo justo y lo injusto, ¿no es ya una manera de oponerse a la justicia popular; un modo de desarmarla en su lucha

real, en provecho de un arbitraje ideal? Por esto es por lo que me pregunto si el tribunal, en lugar de ser una forma de justicia popular, no es su primera deformación.

VÍCTOR. Sí, pero toma ejemplos sacados de una revolución proletaria y no de la Revolución burguesa. China, por ejemplo: la primera etapa es la revolucionarización ideológica de las masas, los pueblos se sublevan, los actos justos de las masas campesinas contra sus enemigos: ejecuciones de déspotas, respuestas de todo tipo a todas las exacciones sufridas durante siglos, etc. Las ejecuciones del enemigo del pueblo se suceden, y estamos de acuerdo en decir que son actos de justicia popular. Todo esto está muy bien: el ojo del campesino es certero y todo va muy bien en el campo. Pero cuando se alcanza un estadio ulterior, en el momento de la formación de un Ejército Rojo, ya no se trata simplemente de las masas que se sublevan y de sus enemigos, sino que están las masas, sus enemigos, y un instrumento de unificación de las masas que es el Ejército Rojo. En este momento, todos los actos de justicia popular son constantes y disciplinados. Y son necesarias jurisdicciones para que los diferentes actos posibles de venganza sean conformes al derecho, a un derecho del pueblo que no tiene nada que ver con las viejas jurisdicciones feudales. Hay que estar seguro de que tal ejecución, tal acto de venganza no es ajuste de cuentas, es decir, pura y simplemente la revancha de un egoísmo contra todos los aparatos de opresión fundados igualmente sobre el egoísmo. En este ejemplo, nos encontramos con lo que tu llamas una instancia intermedia entre las masas y sus opresores directos. ¿Mantendrías que en este caso el tribunal popular no sólo no es una forma de justicia popular, sino que es una deformación de la justicia popular?

FOUCAULT. ¿Estás seguro de que en este caso se ha deslizado una instancia intermedia entre las masas y sus opresores? No lo creo: yo diría, al contrario, que son las masas mismas las que se colocan como mediador entre alguien que se habría separado de las masas, de su voluntad, para saciar una venganza individual, y alguien que aunque es realmente enemigo del pueblo, no es aludido por el otro sino en tanto que enemigo personal...

En el caso que cito, el tribunal popular, tal como funcionó bajo la revolución, tendía a ser una instancia intermedia, además, bien determinada socialmente; representaba una franja entre la burguesía en el poder y la plebe parisina, una pequeña burguesía hecha de pequeños propietarios, pequeños comerciantes y artesanos. Se colocaron como intermediarios, hicieron funcionar un tribunal mediador, y, para hacerlo funcionar, se refirieron a una ideología que era hasta cierto punto la ideología de la clase dominante, lo que «estaba bien» o «no estaba bien» hacer. Por ello es por lo que, en este tribunal, no sólo se condenaron curas refractarios o gente comprometida con el asunto del 10 de agosto —en número bastante limitado—, sino que también mataron a presidiarios, es decir, gente condenada por el Antiguo Régimen, mataron prostitutas, etc... Es evidente entonces que recogieron el lugar de

«mediación» de la instancia judicial, tal como había funcionado bajo el Antiguo Régimen. Sustituyeron lo que era una respuesta de las masas a sus enemigos por el funcionamiento de un tribunal, y con buena parte de su ideología.

VÍCTOR. Por esto es por lo que resulta interesante comparar los ejemplos de los tribunales durante la revolución burguesa con ejemplos de tribunales durante la revolución proletaria. Lo que tú has descrito es simplemente esto: entre las masas fundamentales, la plebe de entonces y sus enemigos, había una clase, la pequeña burguesía (una clase intermedia) que se interpuso, que tomó algo de la plebe y algo de la clase que comenzaba a ser dominante; jugó así su papel de clase mediadora, fusionando estos dos elementos y esto dio lugar al tribunal popular que es, en la perspectiva del movimiento de justicia popular que llevaba a cabo la plebe, un elemento de represión interior, o sea, una deformación de la justicia popular. Si tenemos un elemento mediador, no es a causa del tribunal, sino de la clase que dirigía estos tribunales, es decir, la pequeña burguesía.

FOUCAULT. Quisiera echar una ojeada hacia atrás, a la historia del aparato de Estado judicial. En la Edad Media, se pasó de un tribunal arbitral (al que se tenía recurso por consentimiento mutuo, para poner fin a un litigio o a una guerra privada, y que no era de ningún modo un organismo permanente de poder) a un conjunto de instituciones estables, específicas, que intervienen de modo autoritario y dependen del poder político (o en todo caso están controladas por él). Esta transformación se hizo apoyándose en dos procesos. El primero fue la fiscalización de la justicia: por el juego de las multas, de las confiscaciones, de los embargos, de los gastos de justicia, gratificaciones de todo tipo, se obtenían beneficios por hacer justicia; tras la dislocación del Estado carolingio, la justicia se convirtió entre las manos de los señores, no sólo en un instrumento de apropiación, un medio de coerción, sino en una fuente muy directa de ingresos; producía una renta junto a la renta feudal, o más bien, una renta que formaba parte de la renta feudal. Las justicias eran fuentes de ingresos, eran propiedades. Producían bienes que se intercambiaban, que circulaban, que se vendían o heredaban, con los feudos y a veces junto a ellos. Las justicias formaban parte de la circulación de riquezas y de la extracción feudal. Con respecto a los que las poseían, eran un derecho (como el censo, los bienes inalienables, el diezmo, los peajes, las *hanalités*, etc.); y con respecto a los justiciables, tomaba la forma de un canon no regular, pero al que en ciertos casos era obligado someterse. Se invierte el funcionamiento arcaico de la justicia: parece ser que más antiguamente la justicia era un derecho de los justiciables (derecho a pedir justicia si están de acuerdo en ello), y un deber por parte de los árbitros (obligación de poner en juego su prestigio, su autoridad, su sabiduría, su poder político-religioso): en lo sucesivo se va a convertir en derecho (lucrativo) del poder, obligación (costosa) para los subordinados. Se vislumbra aquí el entrecruzamiento con el segundo proceso del que hablaba antes: el

lazo creciente entre la justicia y la fuerza armada. Sustituir las guerras privadas por una justicia obligatoria y lucrativa, imponer una justicia en la que se es a la vez juez, parte y fiscal, en lugar de las transacciones y compromisos, imponer una justicia que asegura, garantiza y aumenta en proporciones notables la extracción fiscal y jurídica. Convertidas en fuentes de ingresos, las justicias siguieron el movimiento de división de las propiedades privadas. Pero, en cuanto apoyadas en las Fuerzas Armadas, siguieron su concentración progresiva. Doble movimiento que condujo al resultado «clásico»: cuando en el siglo XIV la feudalidad tuvo que hacer frente a las grandes revueltas campesinas y urbanas, buscó apoyo en un poder, un ejército, una fiscalidad centralizada; y súbitamente aparecieron con el Parlamento, los procuradores del rey, las demandas de oficio, la legislación contra los vagabundos, mendigos, ociosos, y pronto los primeros rudimentos de policía, una justicia centralizada: el embrión de un aparato de Estado judicial, que cubría, doblaba y controlaba las justicias feudales, con su fiscalidad, pero que les permitía funcionar. Apareció así un orden «judicial» que se presentó como la expresión del poder público: árbitro a la vez neutro y autoritario, encargado simultáneamente de resolver «justamente» los litigios, y de asegurar «autoritariamente» el orden público. Es sobre este fondo de guerra social, de extracción fiscal y de concentración de fuerzas armadas sobre el que se estableció el aparato judicial.

Es comprensible por qué en Francia y, creo, en Europa occidental, el acto de justicia popular es profundamente antijudicial, y opuesto a la forma misma del tribunal. En las grandes sediciones, desde el siglo XIV, se ataca regularmente a los agentes de justicia, al igual que a los agentes de la fiscalidad, y de un modo general, a los agentes del poder: se abren las prisiones, se expulsa a los jueces y se cierran los tribunales. La justicia popular reconoce en la instancia judicial un aparato de Estado que representa al poder público, y es instrumento del poder de clase. Quisiera avanzar una hipótesis de la que no estoy muy seguro: me parece que un cierto número de viejos ritos que pertenecían a la justicia «pre-judicial», se conservaron en las prácticas de la justicia popular: era, por ejemplo, un viejo gesto germánico plantar sobre una picota para exponerla al *público la cabeza* del *enemigo* muerto lealmente, «jurídicamente», en el transcurso de una guerra privada; la destrucción de la casa, o al menos el incendio del armazón y el saqueo del mobiliario son un rito antiguo correlativo con la puesta fuera de la ley; precisamente son estos actos anteriores a la instauración de lo judicial los que reviven regularmente en las sediciones populares. Alrededor de la Bastilla tomada, se pasea la cabeza de Delaunay, alrededor del símbolo del aparato represivo, gira, con sus viejos ritos ancestrales, una práctica popular que de ningún modo se reconoce en las instancias jurídicas. Me parece que la historia de la justicia como aparato de Estado permite comprender por qué, en Francia al menos, los actos de justicia realmente populares tienden a escapar del tribunal; y por qué, al contrario, cada vez que la burguesía ha querido imponer a la sedición del pueblo la coacción de un aparato de Estado, se ha instaurado un tribunal:

una mesa, un presidente, unos asesores, frente a los dos adversarios. Así reaparece lo judicial. De este modo es como yo veo las cosas.

VÍCTOR. Sí, tú las ves hasta 1789, pero lo que me interesa es la continuación. Tú has descrito el nacimiento de una idea de clase y cómo esta idea de clase se materializa en unas prácticas y unos aparatos. Comprendo perfectamente que en la Revolución Francesa, el tribunal pudo ser un instrumento de deformación y de represión indirecta de los actos de justicia popular de la plebe. Y si lo comprendo es porque, evidentemente, hay varias clases sociales en juego, por un lado la plebe, por el otro los traidores a la nación y a la revolución, y entre los dos, una clase que intentó jugar al máximo el papel histórico que podía jugar. Así pues, lo que puedo extraer de este ejemplo no son conclusiones definitivas sobre la forma del tribunal popular —en cualquier caso, para nosotros no hay formas fuera del devenir histórico—, sino simplemente cómo la pequeña burguesía en tanto que clase tomó un pequeño pedazo de idea a la plebe, y luego, dominada como está, sobre todo en aquella época, por las ideas de la burguesía, aplastó las ideas sacadas de la plebe por medio de la forma de los tribunales de la época. De ahí no puedo concluir nada sobre la cuestión práctica actual de los tribunales populares en la revolución ideológica presente, o, *a fortiori*, en la futura revolución popular armada. He aquí por qué me gustaría que se compare este ejemplo de la Revolución Francesa con el ejemplo de la revolución popular armada en China.

Me decías: En este ejemplo no hay sino dos términos: las masas y sus enemigos. Pero las masas delegan, en cierto modo, una parte de su poder a un elemento que está profundamente ligado con ellas pero que es sin embargo distinto, el Ejército Rojo Popular. Ahora bien, esta constelación poder judicial que tú indicabas, la reencuentras con el ejército popular, cuando ayuda a las masas a organizar juicios regulares a sus enemigos de clase. Lo cual, para mí, no tiene nada de sorprendente, en la medida en que el Ejército Rojo es un aparato de Estado. Entonces, yo te preguntaría: ¿No estarás soñando con la posibilidad de pasar de la opresión actual al comunismo sin un período de transición —lo que se llama tradicionalmente dictadura del proletariado— en el que existe la necesidad de aparatos de Estado de tipo nuevo cuyo contenido debemos delimitar? ¿No será esto lo que hay detrás de tu rechazo sistemático a la forma del tribunal popular?

FOUCAULT. ¿Estás seguro de que se trata de la simple *forma* del tribunal? No sé cómo funciona esto en China, pero miremos un poco meticulosamente lo que significa la disposición espacial de un tribunal, la disposición de la gente que está en o delante de un tribunal. Implica, por lo menos, una ideología.

¿Cuál es esta disposición? Una mesa, detrás de esta mesa que los mantiene a distancia de los dos litigantes, unos mediadores que son los jueces; su posición indica primeramente que son neutros en relación a uno y a otro, en segundo lugar implica

que su juicio no está determinado *a priori*, que va a establecerse tras el sumario por la audición de las dos partes, en función de una cierta norma de verdad y de un cierto número de ideas sobre lo justo y lo injusto, y en tercer lugar que su decisión tendrá fuerza de autoridad. Esto es lo que quiere decir en definitiva esta simple disposición espacial. Ahora bien, esta idea de que puede haber gente que sea neutra con relación a las dos partes, que puede juzgarlas en función de ideas de justicia que valen absolutamente, y que sus decisiones deben ser ejecutadas, creo que nos lleva bastante lejos a pesar de todo y parece bastante ajena a la idea de una justicia popular. En el caso de la justicia popular, no tenemos tres elementos, tenemos las masas y sus enemigos. Luego, las masas cuando reconocen en alguien a un enemigo, cuando deciden castigar a ese enemigo —o reeducarlo— no se refieren a una idea universal abstracta de justicia, se refieren solamente a su propia experiencia, a las lesiones que han sufrido, al modo cómo han sido perjudicadas, cómo han sido oprimidas; y finalmente, su decisión no es una decisión de autoridad, es decir, no se apoyan en un aparato de Estado que tiene la capacidad de hacer valer sus decisiones, sino que las ejecutan pura y simplemente. Así pues, tengo la firme impresión de que la organización, en todo caso occidental, del tribunal debe ser ajena a lo que es la práctica de la justicia popular.

VÍCTOR. No estoy de acuerdo. En la misma medida en que eres concreto con todas las revoluciones hasta la revolución proletaria, te vuelves completamente abstracto para con las revoluciones modernas, incluidas las occidentales. Por ello, cambiaré de lugar, voy a volver a Francia. Cuando la Liberación, tenemos diferentes actos de justicia popular. Tomo a propósito un acto equívoco de justicia popular, un acto de justicia popular real pero equívoco, es decir, un acto manipulado de hecho por el enemigo de clase; extraeremos de él la lección general para precisar la crítica teórica que hago.

Me refiero a las chicas que se rapaba porque se habían acostado con un *boche*. En cierto modo, es un acto de justicia popular: de hecho, el comercio en el sentido más carnal del término con el alemán, es algo que hiere la sensibilidad física del patriotismo; tienes ahí un perjuicio físico y moral causado al pueblo. Sin embargo, es un acto equívoco de justicia popular. ¿Por qué? Porque, simplemente, mientras se divertía al pueblo con la tonsura de las mujeres, los verdaderos colaboracionistas, los verdaderos traidores, permanecían en libertad. Se permitió que se manipularan estos actos de justicia popular por el enemigo, no ya el viejo enemigo desagregado militarmente, el ocupante nazi, sino el nuevo enemigo, es decir la burguesía francesa, con la excepción de la pequeña minoría demasiado desfigurada por la ocupación y que no podía mostrarse demasiado. ¿Qué lección podemos sacar de este acto equívoco de justicia popular? De ningún modo la tesis de que el movimiento de masas es irracional, ya que hubo una razón para este acto de respuesta con respecto a las chicas que se habían acostado con oficiales alemanes, sino que el movimiento de

masas puede ser disgregado desde el interior, manipulado por el enemigo de clase, si no está bajo una orientación unificada proletaria. En resumen, no es sólo por el movimiento de masas por donde pasa todo. Esto quiere decir que existen en las masas contradicciones. Estas contradicciones en el seno del pueblo en movimiento pueden perfectamente hacer desviar el curso de su desarrollo, en la medida en que el enemigo se apoye en ellas. Tenemos necesidad, pues, de una instancia que tenga capacidad para resolver las contradicciones internas de las masas. En el ejemplo de la revolución china, la instancia que ha permitido resolver estas contradicciones —y que ha seguido jugando este papel tras la toma del poder del Estado, en el momento de la Revolución Cultural— es el Ejército Rojo; ahora bien, el Ejército Rojo es distinto del pueblo aunque esté ligado con él, aunque el pueblo ame al ejército y el ejército ame al pueblo. Todos los chinos no participaron ni participan hoy en el Ejército Rojo. El Ejército Rojo es una delegación de poder del pueblo, no es el pueblo mismo. Por ello es también por lo que hay que contar siempre con la posibilidad de represión de este aparato de Estado sobre las masas populares, lo que abre la posibilidad y la necesidad de toda una serie de revoluciones culturales, precisamente para abolir las contradicciones que se hayan hecho antagónicas entre estos aparatos de Estado que son el Ejército, el partido o el aparato administrativo y las masas populares.

Así pues, yo estaría contra los tribunales populares, los encontraría completamente inútiles o nocivos, si las masas fueran un todo homogéneo una vez se ponen en movimiento, hablando claramente, si no hubiera necesidad para desarrollar la revolución de instrumentos de disciplina, de centralización, de unificación de masas. En resumen, estaría contra los tribunales populares si no pensara que para hacer la revolución es necesario un partido y, para que la revolución continúe, un aparato de Estado revolucionario.

En cuanto a la objeción que has formulado a partir del análisis de las disposiciones espaciales del tribunal, te contestaré de la forma siguiente: por una parte, no estamos coaccionados por ninguna forma —en el sentido formal de disposición espacial— de ningún tribunal. Uno de los mejores tribunales de la Liberación fue el de Béthune: Unos centenares de mineros decidieron ejecutar a un *boche*, es decir un colaborador, lo colocaron en la gran plaza durante siete días; todos los días se llegaban hasta allí y decían: «Vamos a ejecutarlo», después de lo cual se marchaban; el fulano permanecía allí, nunca se decidían a ejecutarlo; entonces, no sé demasiado bien qué autoridad precaria que quedaba todavía por aquel rincón les dijo: «Acabad de una vez, muchachos; matadle o liberadle, pero no podéis continuar así», y ellos dijeron: «de acuerdo, vamos, camaradas, vamos a ejecutarlo», le encañonaron y dispararon, y el colaboracionista antes de reventar, gritó: «¡Heil Hitler!», lo que permitió que todos dijeran que el juicio había sido justo... en este caso, no existió la disposición espacial de la que hablas.

La cuestión de las formas que debe tomar la justicia bajo la dictadura del proletariado, es algo que no está resuelto, ni en China. Se está todavía en la fase de la

experimentación y hay una lucha de clases sobre la cuestión de lo judicial. Esto te demuestra que no se va a volver de nuevo a la mesa, los asesores, etc. Pero me quedo en el aspecto superficial de la cuestión. Tu ejemplo iba mucho más lejos. Nos llevaba a la cuestión de la «neutralidad»: ¿qué ocurre en la justicia popular con este elemento intermediario, es decir, necesariamente neutro y que sería detentador de una verdad diferente que la de las masas populares, y que constituye por ello mismo una pantalla?

FOUCAULT. He distinguido tres elementos: 1.º, un elemento intermedio; 2.º, la referencia a una idea, una forma, una regla universal de justicia; 3.º, una decisión con poder ejecutivo; éstos son los tres caracteres del tribunal que la mesa manifiesta de un modo anecdótico en nuestra civilización.

VÍCTOR. El elemento «intermedio», en el caso de la justicia popular, es un aparato de Estado revolucionario —por ejemplo, el Ejército Rojo al principio de la revolución china—. En qué sentido es un elemento intermedio, detentador de un *derecho* y de una *verdad*, esto es lo que debe explicitarse.

Están las masas, está este aparato de Estado revolucionario y está el enemigo. Las masas van a expresar sus quejas y abrir el *dossier* de todas las exacciones, de todos los perjuicios causados por el enemigo; el aparato de Estado revolucionario va a registrar este *dossier*, el enemigo intervendrá para decir: no estoy de acuerdo con esto. Ahora bien, la verdad de los hechos puede ser establecida. Si el enemigo ha vendido a tres patriotas y toda la población de la *comuna* está allí, movilizada para el juicio, el hecho debe poder ser establecido. Si no lo es, es que hay un problema, si no se llega a demostrar que ha cometido tal o cual exacción, lo menos que se puede decir es que la voluntad de ejecutarlo no es un acto de justicia popular sino un ajuste de cuentas que enfrenta a una pequeña categoría de las masas de ideas egoístas con este enemigo, o presunto enemigo.

Una vez que esta verdad está establecida, el papel del aparato de Estado revolucionario no se ha terminado. Ya en el establecimiento de la verdad de los hechos, tiene un papel, pues permite que la población movilizada abra el *dossier* de los crímenes del enemigo, pero su papel no acaba aquí, puede todavía aportar algo en la discriminación del nivel de las condenas: si se trata del patrón de un pequeño taller, se puede establecer la verdad de los hechos, a saber que ha explotado a los obreros abominablemente, que es responsable de un buen número de accidentes de trabajo, ¿debe ser ejecutado? Supongamos que se quiere ganar, por las necesidades de la revolución, a esta burguesía mediana, supongamos que se dice que no hay que ejecutar más que a un pequeño puñado de archicriminales, estableciendo para ello criterios objetivos, entonces no se le ejecutará, aunque los obreros del taller cuyos compañeros han muerto tengan un odio formidable a su patrón y tal vez quisieran ejecutarlo. Esto puede constituir una política completamente justa, como por ejemplo,

durante la revolución china la limitación consciente de las contradicciones entre los obreros y la burguesía nacional. Yo no sé si esto ocurrirá de este modo aquí; voy a darte un ejemplo ficticio: es verosímil pensar que no se liquidará a todos los empresarios, especialmente en un país como Francia en el que hay muchas pequeñas y medianas empresas, sería demasiada gente. Esto nos lleva a decir que el aparato de Estado revolucionario, en nombre de los intereses de conjunto que priman sobre los de tal fábrica o tal pueblo, aporta un criterio objetivo para la sentencia; vuelvo de nuevo al ejemplo de los principios de la revolución china. En un cierto momento, era justo atacar a todos los terratenientes, en otros había propietarios de bienes raíces que eran patriotas y no debían ser tocados y era necesario educar a los campesinos, es decir, ir contra las tendencias naturales con respecto a los terratenientes.

FOUCAULT. El proceso que has descrito me parece completamente ajeno a la forma misma del tribunal. ¿Cuál es el papel de este aparato de Estado revolucionario representado por el Ejército chino? ¿Acaso su papel es, entre las masas que representan una cierta voluntad, o un cierto interés y un individuo que representa otro interés u otra voluntad, escoger entre ambos, uno antes que el otro? Evidentemente no, ya que se trata de un aparato de Estado que en cualquier caso, ha surgido de las masas, ha estado controlado por las masas y continúa estándolo, que tiene efectivamente un papel positivo que jugar, no para decidir entre las masas y sus enemigos, sino para asegurar la educación, la formación política, la ampliación de los horizontes y de la experiencia política de las masas. ¿Es el trabajo de este aparato de Estado imponer una sentencia? En absoluto; su trabajo es educar a las masas y la voluntad de éstas de modo que sean las mismas masas quienes digan: «En efecto, no podemos matar a este hombre», o «En efecto, debemos matarlo».

Como puedes ver, no es en absoluto el funcionamiento del tribunal tal como existe en nuestra sociedad actual, en Francia, que es de un tipo enteramente diferente, donde no es una de las partes quien controla la instancia judicial, y donde la instancia judicial, en cualquier caso, no educa. Volviendo al ejemplo que me ponías, si la gente se precipitó sobre las mujeres para raparlas es porque se les escamotearon a las masas los colaboradores, que eran los enemigos naturales y sobre los que se habría ejercido la justicia popular, se les escamotearon diciendo: «Oh, éstos son demasiado culpables, vamos a hacerles comparecer ante un tribunal», los metieron en la cárcel y se les hizo comparecer ante un tribunal que, naturalmente, los absolvió. En este caso, el tribunal jugó el papel de coartada en relación a unos actos de justicia popular.

Llegamos ahora al fondo de mi tesis. Tú hablas de contradicciones en el seno de las masas y dices que hay necesidad de un aparato de Estado revolucionario para ayudar a las masas a resolverlas. De acuerdo, no sé qué es lo que ha ocurrido en China; quizá el aparato judicial era, como el de los Estados feudales, un aparato sumamente flexible, poco centralizado, etc. En sociedades como la nuestra, al contrario, el aparato de justicia ha sido un aparato de Estado extremadamente

importante cuya historia siempre ha sido enmascarada. Se hace la historia del derecho, se hace la historia de la economía, pero la historia de la justicia, de la práctica judicial, de lo que ha sido efectivamente un sistema penal, de lo que han sido los sistemas de represión, de esto se habla raramente. Ahora bien, creo que la justicia como aparato penal ha tenido una importancia absolutamente capital. El sistema penal tuvo por función introducir un cierto número de contradicciones en el seno de las masas y una contradicción mayor, que es ésta: oponer, unos contra otros, a los plebeyos proletarizados y los plebeyos no proletarizados. A partir de una cierta época, el sistema penal que tenía una función esencialmente fiscal en la Edad Media, se dedicó a la lucha antiseditosa. La represión de las revueltas populares había sido, hasta entonces, una tarea predominantemente militar. Luego, fue asegurada, o mejor dicho, prevista por un sistema complejo justicia-policía-prisión. Es un sistema que tiene en el fondo un triple papel; y según las épocas, según el estado de las luchas y la coyuntura, predomina un aspecto u otro. Por una parte, es un factor de «proletarizaron»: tiene como papel obligar al pueblo a aceptar su estatuto de proletario y las condiciones de explotación del proletariado. Esto es evidente desde el fin de la Edad Media hasta el siglo XVIII, todas las leyes contra los mendigos, vagabundos, ociosos; todos los órganos de policía destinados a perseguirlos, les obligan a aceptar —y era éste su papel— en el acto las condiciones impuestas, que eran extremadamente malas. Si las rechazaban, si se iban, si mendigaban o «no hacían nada», era el encierro y a menudo los trabajos forzados. Por otra parte, este sistema penal se aplicaba, de modo privilegiado, sobre los elementos más móviles, más agitados, más «violentos» de la plebe; aquellos que estaban más dispuestos a pasar a la acción inmediata y armada; sobre el granjero endeudado a abandonar su tierra, el campesino que huía del fisco, el obrero perseguido por robo, el vagabundo o el mendigo que se negaba a limpiar los fosos de la ciudad, los que vivían del merodeo por los campos, los pequeños ladrones y los bandoleros de caminos, los que en grupos armados, atacaban al fisco o, de un modo general, a los agentes del Estado, y los que, finalmente, los días de motín en los pueblos o en el campo, llevaban las armas y el fuego. Había todo un acuerdo, toda una red de comunicaciones en las que los individuos cambiaban su papel. Eran estas gentes «peligrosas» las que debían ser puestas aparte (en prisión, en el Hospital General, o en las colonias) para que no pudieran servir de acicate a los movimientos de resistencia popular. Este miedo era grande en el siglo XVIII, y fue todavía más grande tras la Revolución, y con ocasión de todas las sacudidas del siglo XIX. Tercer papel del sistema penal: hacer aparecer a los ojos del proletariado a la plebe no proletarizada como marginal, peligrosa, inmoral, amenazadora para la sociedad entera, la hez del pueblo, el desecho, la «chusma»; para la burguesía se trata de imponer al proletariado por la vía de la legislación penal, de la prisión, pero también de los periódicos, de la «literatura», ciertas categorías de la moral llamada universal que servirán de barrera ideológica entre él y la plebe no proletarizada; toda la figuración literaria, periodística, médica, sociológica,

antropológica del criminal (de la que hubo muchos ejemplos en la segunda mitad del siglo XIX y a principios del XX) juega este papel. Y en último término, la separación que el sistema penal opera y mantiene entre el proletariado y la plebe no proletarizada, todo el juego de presiones que ejerce sobre ésta, permite a la burguesía servirse de algunos de estos elementos plebeyos contra el proletariado; apela a ellos como soldados, policías, traficantes, ejecutores, y los utiliza para la vigilancia y represión del proletariado (no son únicamente los fascismos quienes han dado ejemplo de ello).

A primera vista, son éstos por lo menos algunos de los modos según los cuales funciona el sistema penal, como sistema antisedicioso: una serie de medios para enfrenar la plebe proletarizada a la que no lo está e introducir así una contradicción ahora bien afianzada. He aquí por qué la revolución no puede pasar sino por la eliminación radical del aparato de justicia y de todo lo que pueda recordar al aparato penal; todo lo que pueda recordarnos su ideología, y permitir que esta ideología se insinúe subrepticamente en las prácticas populares, debe ser barrido. Es por ello por lo que el tribunal como forma perfectamente ejemplar de esta justicia me parece que es una ocasión para que la ideología del sistema penal se reintroduzca en la práctica popular. He ahí por qué pienso que no debe apoyarse sobre un modelo como éste.

VÍCTOR. Has olvidado subrepticamente un siglo, el XX. Te pregunto al respecto: La contradicción mayor en el seno de las masas, ¿se da entre presos y obreros?

FOUCAULT. No entre presos y obreros; entre la plebe proletarizada y los proletarios, ésta ha sido una de las contradicciones. Una de las contradicciones, en la que la burguesía ha visto durante largo tiempo, y sobre todo tras la Revolución Francesa, uno de los medios de protección; para ella, el peligro mayor contra el que debía precaverse, lo que debía evitar a cualquier precio, era la sedición, era el pueblo armado, eran los obreros en la calle y la calle al asalto del poder. Y creía reconocer en la plebe no proletarizada, en los plebeyos que rechazaban el estatuto de proletarios o que estaban excluidos de él, la punta de lanza del motín popular. Por ello buscó un cierto número de procedimientos para separar a la plebe proletarizada de la plebe no proletarizada. Y hoy estos medios le faltan —le fueron o le son arrancados.

Estos tres medios son, eran, el ejército, la colonización, la prisión. (Naturalmente la separación plebe/proletariado y la prevención antisediciosa no eran sino una de sus funciones.) El ejército, con su sistema de reemplazos, aseguraba una extracción notable, sobre todo en la población campesina que tenía un considerable excedente en el campo y no encontraba trabajo en la ciudad, y éste era el ejército que llegado el caso se utilizaba contra los obreros. Entre el ejército y el proletariado, la burguesía buscó mantener una oposición que funcionó a menudo, y que fracasó a veces, cuando los soldados se negaban a avanzar o a disparar. La colonización constituyó otra extracción, la gente que se enviaba allí no recibía un estatuto de proletario; servían de

cuadros, agentes de administración, instrumentos de vigilancia y control de los colonizados. Y es sin duda para evitar que entre estos *petit blancs* y los colonizados se anudara una alianza que habría sido tan peligrosa allí como la unidad proletaria en Europa, por lo que se les dotaba de una sólida ideología racista: atención, vais a ir a donde los antropófagos. En cuanto a la tercera extracción, era operada por la prisión y alrededor de ella y de los que allí van o de allí salen, la burguesía construyó una barrera ideológica (que concierne al crimen, al criminal, el robo, la chusma, los degenerados, la infrahumanidad) que tiene mucho que ver con el racismo.

Sólo que ahora la colonización ya no es posible bajo su forma directa. El ejército no puede ya jugar el mismo papel que antaño. Por consiguiente, se refuerza la policía, «se sobrecarga» el sistema penitenciario que debe él solo cumplir con todas estas funciones. La cuadrícula policíaca cotidiana, los comisariados de policía, los tribunales (y especialmente los de Primera Instancia), las prisiones, la vigilancia postpenal, toda la serie de controles que constituyen la educación vigilada, la asistencia social, los «hogares» deben jugar sobre el mismo terreno uno de los papeles que jugaban el ejército y la colonización desplazando a los individuos y expatriándolos.

En esta historia, la Resistencia, la guerra de Argelia, Mayo del 68, han sido episodios decisivos; fue la reaparición en las luchas de la clandestinidad, de las armas y de la calle; fue, por otra parte, la puesta en funcionamiento de un aparato de combate contra la subversión interior (aparato reforzado en cada episodio, adaptado y perfeccionado, pero naturalmente nunca depurado del todo); aparato que funciona «en continuidad» desde hace ahora treinta años. Digamos que las técnicas utilizadas hasta 1940, se apoyaban sobre todo en la policía imperialista (ejército / colonia); las que se han utilizado después se acercan más al modelo fascista (policía, cuadrícula interior, encierro).

VÍCTOR. A pesar de todo no has respondido a la pregunta que te planteaba: ¿es ésta la contradicción mayor en el seno del pueblo?

FOUCAULT. Yo no digo que sea la contradicción mayor.

VÍCTOR. No lo dices, pero la historia que haces es elocuente: la sedición viene de la fusión de la plebe proletarizada y de la plebe no proletarizada. Nos has descrito todos los mecanismos para inscribir una línea divisoria entre la plebe proletarizada y la plebe no proletarizada. Está claro: una vez que hay línea divisoria, ya no hay sedición; cuando se reestablece la fusión, hay sedición. Por más que digas que para ti no es ésta la contradicción mayor, toda la historia que haces demuestra que se trata de la contradicción mayor. No te contestaré a propósito del siglo xx. Me quedaré en el xix, aunque aportando un pequeño complemento histórico, un complemento algo contradictorio sacado de un texto de Engels sobre el advenimiento de la gran

industria moderna^[*]. Engels decía que la primera forma de revuelta del proletariado contra la gran industria es la criminalidad, es decir, los obreros que mataban a los Apatrones. No buscaba los presupuestos y todas las condiciones de funcionamiento de esta criminalidad, no hacía la historia de la idea penal; hablaba desde el punto de vista de las masas y no desde el punto de vista de los aparatos de Estado, y decía: la criminalidad es una primera forma de revuelta, luego mostraba rápidamente que era muy embrionaria y no demasiado eficaz; la segunda forma que es ya superior, es la rotura de las máquinas. Tampoco se llega muy lejos, ya que una vez rotas las máquinas se las sustituye por otras. Afectaba a un aspecto del orden social pero no atacaba las causas. Cuando la revuelta toma una forma consciente es con la constitución de la asociación, el sindicalismo en su sentido original. La asociación es la forma superior de la revuelta del proletariado moderno porque resuelve la contradicción mayor de las masas que es la oposición de las masas entre ellas a causa del sistema social y de su corazón, el modo de producción capitalista. Es, nos dice Engels, simplemente la lucha contra la competencia entre los obreros, la asociación, en la medida en que ésta une a los obreros entre sí, lo que permite remitir la competencia al nivel de competencia entre empresarios. Es aquí donde se sitúan las primeras descripciones que hizo sobre las luchas sindicales por el salario o para la reducción de la jornada de trabajo. Este pequeño complemento histórico me lleva a decir que la contradicción mayor en las masas opone el egoísmo al colectivismo, la competencia a la asociación, y es cuando hay asociación, es decir, victoria del colectivismo sobre la competencia cuando tenemos masa obrera, o sea, plebe proletarizada que entra en fusión, y hay un movimiento de masa. Es únicamente en este momento cuando se cumple la primera posibilidad de la subversión, de la sedición; la segunda, es que esta masa se haga cargo de todos los motivos de revuelta de todo el sistema social y no simplemente del taller o la fábrica, para ocupar el terreno de la sedición, y es entonces cuando encontrarás, de hecho, la unión con la plebe no proletarizada, y encontrarás también la fusión con otras clases sociales, los jóvenes intelectuales o la pequeña burguesía trabajadora, los pequeños comerciantes, en las revoluciones del siglo XIX.

FOUCAULT. Yo no he dicho, creo, que ésta era la contradicción fundamental. He querido decir que la burguesía veía en la sedición el peligro principal. Es así cómo la burguesía ve las cosas; lo que no quiere decir que las cosas tengan que ocurrir como ella teme y que la unión del proletariado y de la plebe vaya a provocar la revolución. Lo que acabas de recordar a propósito de Engels, yo lo suscribiría en una gran parte. Parece ser que, en efecto, a finales del siglo XVIII y a principios del XIX, la criminalidad fue percibida, por el proletariado mismo, como una forma de lucha social. Cuando se llega a la asociación como forma de lucha, la criminalidad ya no tiene exactamente este papel; o mejor dicho, la transgresión de las leyes, este derrocamiento provisional, individual del orden y del poder que constituye la

criminalidad, no puede tener ya el mismo significado, ni la misma función en las luchas. Hay que destacar que la burguesía, obligada a retroceder ante estas formas de asociación del proletariado, hizo todo lo que pudo por desligar a esta nueva fuerza de una fracción del pueblo considerada como violenta, peligrosa, irrespetuosa con la legalidad, presta por consiguiente a la sedición. Entre los medios que puso en funcionamiento, los hubo muy grandes (como la moral de la escuela primaria, aquel movimiento que hacía circular toda una ética a través de la alfabetización, la ley bajo la letra); y los hubo muy pequeños (hasta que los sindicatos no tuvieron personalidad jurídica, el poder se las ingeniaba para infiltrar en ellos gente que un buen día se fugaba con la caja; los sindicatos no podían denunciarlos; de donde, la reacción de odio contra los ladrones, deseo de ser protegido por la ley, etc.).

VÍCTOR. Debo hacer una rectificación, para precisar y dialectizar un poco este concepto de plebe no proletarizada. La ruptura principal, mayor, que instituye el sindicato, y que va a ser la causa de su degeneración, no se da entre la plebe proletarizada —en el sentido de proletariado instalado, instituido— y el lumpenproletariado, es decir, en sentido estricto, el proletariado marginado, expulsado fuera del proletariado. La primera ruptura se da entre una minoría obrera y la gran masa obrera, es decir, la plebe que se proletariza: esta plebe, es el obrero que llega del campo, no es el gamberro, el salteador, el camorrista.

FOUCAULT. No creo haber intentado mostrar con lo que acabo de decir que fuera ésta una contradicción fundamental. He descrito un cierto número de factores y de efectos, he intentado mostrar cómo se encadenaban y cómo el proletariado había podido, hasta cierto punto, pactar con la ideología moral de la burguesía.

VÍCTOR. Tú dices: Es un factor entre otros, no la contradicción mayor. Pero todos tus ejemplos, toda la historia de los mecanismos que describes tienden a valorar esta contradicción. Para ti, el primer pacto con el diablo del proletariado fue haber aceptado los valores morales por los que la burguesía instaaura la separación entre la plebe no proletarizada y el proletariado, entre los gamberros y los trabajadores honestos. Te respondo: no. El primer pacto con el diablo de las asociaciones obreras fue haber puesto como condición de admisión el hecho de pertenecer a un oficio; es esto lo que ha permitido a los primeros sindicatos ser corporaciones que excluían a la masa de los obreros no especializados.

FOUCAULT. La condición a la que aludes es sin duda la más fundamental. Pero fíjate en lo que implica como consecuencia: si los obreros no integrados en un oficio no están presentes en los sindicatos, *a fortiori* los que no son proletarios. Así pues, una vez más, si planteamos el problema: ¿Cómo ha funcionado el aparato judicial y, de un modo general, el sistema penal? Contesto: Siempre ha funcionado para introducir contradicciones en el seno del pueblo. No quiero decir —sería aberrante—

que el sistema haya introducido las contradicciones fundamentales, pero me opongo a la idea de que el sistema penal sea una vaga superestructura. Tuvo un papel constitutivo en las divisiones de la sociedad actual.

GILLES. Me pregunto si no hay dos plebes en toda esta historia. ¿Se puede verdaderamente definir la plebe como aquellos que rechazan ser obreros con la consecuencia, entre otras, de que la plebe tendría el monopolio de la violencia y los obreros, los proletarios en sentido propio, una tendencia a la no violencia? Acaso no es esto el resultado de una visión del mundo burguesa, en tanto que clasifica a los obreros como un cuerpo organizado en el Estado, igual que los campesinos, etc., y la plebe sería el resto sedicioso en este mundo pacificado, organizado que sería el mundo burgués, del que la justicia tiene por misión hacer respetar las fronteras. Incluso la misma plebe podría ser prisionera perfectamente de esta visión burguesa de las cosas, es decir, constituirse como el otro mundo. Y no estoy seguro que permaneciendo prisionera de esta visión su otro mundo no sea sino la reduplicación del mundo burgués. Naturalmente, no de modo exacto porque hay tradiciones, pero en parte. Además, hay todavía otro fenómeno: este mundo burgués, con separaciones estables, en el que reina la justicia que conocemos, no existe. Detrás de la oposición entre un proletariado y una plebe que tiene el monopolio de la violencia, ¿no está el encuentro entre el proletariado y el campesinado, no el campesinado «sensato», sino el campesinado en revuelta latente? ¿Lo que amenaza a la burguesía no es más bien el encuentro entre obreros y campesinos?

FOUCAULT. Estoy completamente de acuerdo contigo en que hay que distinguir entre la plebe tal como la ve la burguesía y la plebe que existe realmente. Pero lo que hemos intentado ver es cómo funciona la justicia. La justicia penal no ha sido producida ni por la plebe ni por el campesinado ni por el proletariado, sino enteramente por la burguesía, como un instrumento táctico importante en el juego de divisiones que quería introducir. Que este instrumento táctico no haya tenido en cuenta las verdaderas posibilidades de la revolución, es un hecho y es un hecho feliz. Lo cual es, por otra parte, natural, ya que como burguesía no podía tener conciencia de las relaciones reales y de los procesos reales. Y, en efecto, puestos a hablar del campesinado, se puede decir que las relaciones obrero-campesino no han sido en absoluto el objetivo del sistema penal occidental, en el siglo XIX; tengo la impresión de que la burguesía, en el siglo XIX, tuvo una confianza relativa en sus campesinos.

GILLES. Si esto es cierto, es posible que la solución real del problema proletariado/plebe pase por la capacidad de resolver la cuestión de la unidad popular, es decir, la fusión de métodos de lucha proletarios y métodos de guerra campesina.

VÍCTOR. Con esto no has resuelto todavía la cuestión de la fusión. Está también el

problema de los métodos propios de los que circulan. No solucionarás el problema más que con un ejército.

GILLES. Esto significa que la solución de la oposición proletariado/plebe no proletaria implica el ataque al Estado, la usurpación del poder del Estado. Y también es por lo que son necesarios los tribunales populares.

FOUCAULT. Si lo que hemos dicho es cierto, la lucha contra el aparato judicial es una lucha importante —no digo que sea fundamental, pero tiene tanta importancia como tuvo esta justicia en la separación que la burguesía introdujo y mantuvo entre proletariado y plebe—. Este aparato judicial tuvo efectos ideológicos específicos para cada una de las clases dominadas; y hubo en particular una ideología del proletariado que se hizo permeable a un cierto número de ideas burguesas que concernían a lo justo y lo injusto, el robo, la propiedad, el crimen, el criminal. Esto no quiere decir que, por el contrario, la plebe no proletarizada haya permanecido pura y dura. Al contrario, a esta plebe, durante un siglo y medio, esta burguesía le ha propuesto las siguientes opciones: O vas a la cárcel, o te enrolas en el ejército; o vas a la cárcel, o emigras a las colonias; o vas a la cárcel, o te haces policía. Entonces, esta plebe no proletarizada fue racista cuando fue colonialista; fue nacionalista, chauvinista, cuando estuvo en el ejército. Fue fascista cuando fue policía. Estos efectos ideológicos sobre la plebe fueron ciertos y profundos. Los efectos sobre el proletariado son también ciertos. Este sistema, en un sentido, es muy sutil y se aguanta relativamente bien, incluso aunque las relaciones fundamentales y el proceso real no sean vistos por la burguesía.

VÍCTOR. Destaca de la discusión estrictamente histórica que la lucha contra el aparato penal forma una unidad relativa y que todo lo que has descrito como implantación de contradicciones en el seno del pueblo, no representa la contradicción mayor, sino una serie de contradicciones que tuvieron gran importancia, *desde el punto de vista de la burguesía*, en la lucha contra la revolución. Pero con lo que acabas de decir, estamos en el meollo de la justicia popular que supera ampliamente la lucha contra el aparato judicial: romperle la cara a un jefecillo no tiene nada que ver con la lucha contra el juez. Igual que el campesino que ejecuta a un terrateniente. Esto es la justicia popular y desborda ampliamente la lucha contra el aparato judicial. Si tomamos, como ejemplo el pasado año, vemos que la práctica de la justicia popular nació antes que las grandes luchas contra el aparato judicial, que es ella la que las ha preparado: los primeros secuestros, las palizas a los jefecillos han preparado a los espíritus para la gran lucha contra la injusticia y contra el aparato judicial, Guiot, las prisiones, etc. Esto es lo que ha ocurrido en el post-Mayo del 68.

Tú dices, *a grosso modo*: hay una ideología en el proletariado que es una ideología burguesa y que recoge por su cuenta el sistema de valores burgués, la

oposición entre moral e inmoral, lo justo y lo injusto, lo honesto y lo deshonesto, etc. Así pues, habría una degeneración de la ideología en el seno de la plebe proletaria y una degeneración de la ideología de la plebe no proletaria a causa de todos los mecanismos de integración a diversos instrumentos de represión antipopular. Ahora bien, la formación de la idea unificadora, del estandarte de justicia popular, es precisamente la lucha contra la alienación de las ideas en el proletariado, y en otras partes, también por tanto en los hijos «desviados» del proletariado. Busquemos la forma para ilustrar esta lucha contra las alienaciones, esta fusión de ideas venidas de todas las partes del pueblo fusión de ideas que permite reunificar las partes separadas del pueblo, porque no es con ideas cómo se hace avanzar la historia, sino con una fuerza material, la del pueblo que se reunifica en la calle. Se puede tomar como ejemplo la consigna lanzada por el PC durante los primeros años de la ocupación para justificar el pillaje en las tiendas, especialmente las de la calle Buci: «Amas de casa, tenemos razón en robar a los ladrones.» Es perfecto. Fíjate cómo opera la fusión: tienes una demolición sistemática de los valores burgueses (los ladrones y la gente honrada), pero una demolición de un tipo particular porque, en asunto, continúan habiendo ladrones. Es una nueva división. Toda la plebe se reunifica: están los no-ladrones; y están los enemigos de clase que son los ladrones. Este es el motivo por el que no dudo en decir, por ejemplo: «Henry-Rives a la cárcel.»

Si miramos las cosas con profundidad, el proceso revolucionario es siempre la fusión de la sedición de las clases constituidas con la de las clases descompuestas. Pero esta fusión se hace en una dirección muy precisa. Los «vagabundos» que eran millones y millones en la China semicolonial y semifeudal, fueron la base del primer Ejército Rojo. Los problemas ideológicos que tenía este ejército tenían que ver precisamente con la ideología mercenaria de estos «vagabundos». Y Mao, desde la base roja en la que estaba rodeado, enviaba llamadas al Comité Central del Partido que decían más o menos: «Enviadme sólo tres cuadros salidos de una fábrica para equilibrar un poco la ideología de todos mis “desharrapados”.» La disciplina de la guerra contra el enemigo no basta. Hay que equilibrar la ideología mercenaria con la ideología que sale de la fábrica.

El Ejército Rojo bajo la dirección del Partido, es decir, la guerra campesina bajo la dirección del proletariado, es el crisol que ha permitido la fusión entre las clases campesinas en descomposición y la clase proletaria. Así pues, para que tenga lugar la subversión moderna, es decir una revuelta que sea la primera etapa de un proceso revolucionario continuo, es necesario que tenga lugar la fusión de los elementos de sedición que vienen de la plebe no proletaria y la plebe proletaria, bajo la dirección del proletariado de la fábrica y su ideología. Hay una intensa lucha entre las ideas que vienen de la plebe no proletaria y las que vienen del proletariado: las segundas deben tomar la dirección. El saqueador que ingresa en el Ejército Rojo, deja de saquear. En los primeros tiempos, era ejecutado en el acto si robaba la más pequeña aguja a un campesino. En otros términos, la fusión se desarrolla por el establecimiento de una

norma, una dictadura. Vuelvo a mí primer ejemplo: los actos de justicia popular surgidos de todas las capas populares que han sufrido perjuicios materiales o espirituales por parte de sus enemigos de clase, se convierten en un movimiento amplio que favorece la revolución en los espíritus y en la práctica cuando están normalizados; y es entonces un aparato de Estado lo que se forma, aparato surgido de las masas populares, pero que, en cierto modo, se desliga de ellas (lo que no quiere decir que corte con ellas). Y este aparato tiene, en cierto modo, un papel de árbitro, no entre las masas y el enemigo de clase, sino entre las ideas opuestas de las masas, con vistas a la solución de las contradicciones en el seno de las masas, para que el combate general contra el enemigo de clase sea lo más eficaz, lo más centrado posible.

Así pues, en la época de las revoluciones proletarias siempre llegamos al establecimiento de un aparato de Estado de tipo revolucionario, entre las masas y el enemigo de clase, con la posibilidad evidente de que este aparato se convierta en represivo con relación a las masas. Por ello no han de existir tribunales populares sin control popular de estos tribunales y, por tanto, posibilidad de ser recusados por las masas.

FOUCAULT. Quisiera contestar dos puntos. Tú dices: Es bajo el control del proletariado cómo la plebe entrará en el combate revolucionario. Estoy completamente de acuerdo. Pero cuando dices: Es bajo el control de la *ideología del proletariado*, quisiera saber qué es lo que entiendes por ideología del proletariado.

VÍCTOR. El pensamiento de Mao Tsé-tung.

FOUCAULT. Bueno. Pero me concederás que lo que piensan los proletarios franceses en su mayoría no es el pensamiento de Mao Tsé-tung, y que no es forzosamente una ideología revolucionaria. Además, tú dices: Es necesario un aparato de Estado revolucionario para normalizar esta nueva unidad constituida por el proletariado y la plebe marginada. De acuerdo, pero me concederás también que las formas de aparato de Estado que nos ha legado el aparato burgués no pueden servir en ningún caso de modelo para las nuevas formas de organización. El tribunal, que arrastra con él la ideología de la justicia burguesa y las formas de relación entre juez y acusado, juez y parte, juez y demandante que son aplicadas por la justicia burguesa, me parece que ha jugado un papel muy importante en la dominación de clase burguesa. Quien dice tribunal, dice que la lucha entre las fuerzas presentes está, de grado o a la fuerza, suspendida; que en todo caso, la decisión tomada no será resultado de un combate, sino de la intervención de un poder que será, para unos y otros, extraño y superior; que este poder está en posición de neutralidad con respecto a ellos y que puede por consiguiente, o que debería en todo caso, reconocer de qué lado está la justicia. El tribunal implica también que hay categorías comunes a las

partes presentes (categorías penales como robo, estafa; categorías morales como honesto y deshonesto) y que las partes presentes aceptan someterse a ellas. Ahora bien, es todo esto lo que la burguesía quiere hacer creer a propósito de la justicia, de su justicia. Todas estas ideas son armas de las que la burguesía se ha servido en el ejercicio del poder. Es por lo que me molesta la idea de un tribunal popular. Especialmente si los intelectuales deben jugar en ellos el papel de procurador o de juez, ya que es precisamente por medio de los intelectuales cómo la burguesía ha extendido e impuesto los temas ideológicos de los que hablo.

Así como esta justicia debe ser el objetivo de la lucha ideológica del proletariado y de la plebe no proletaria, también las formas de esta justicia deben ser objeto de la mayor desconfianza por el nuevo aparato de Estado revolucionario. Hay dos formas a las que este revolucionario no deberá obedecer en ningún caso: la burocracia y el aparato judicial; así como no debe haber burocracia, no debe tampoco haber tribunal; el tribunal es la burocracia de la justicia. Si burocratizas la justicia popular, le das la forma del tribunal.

VÍCTOR. ¿Cómo la normalizas entonces?

FOUCAULT. Voy a contestarte con un desaire, sin duda: Está por inventar. Las masas —proletarias o plebeyas— han sufrido demasiado esta justicia durante siglos como para que se les imponga de nuevo su vieja forma, aunque sea con un nuevo contenido. Han luchado desde el fondo de la Edad Media contra esta justicia. Después de todo, la Revolución Francesa fue una revuelta antijudicial. Lo primero que hizo explotar fue el aparato judicial. La Comuna también fue profundamente antijudicial.

Las masas encontrarán una manera de arreglar el problema de sus enemigos, de los que individual o colectivamente les han causado perjuicios; métodos de respuesta que irán del castigo a la reeducación, sin pasar por la forma del tribunal que —en nuestra sociedad en todo caso, en China no lo sé— debe evitarse.

Es por lo que me opongo al tribunal popular como forma solemne, sintética, destinada a recoger todas las formas de la lucha antijudicial. Me parece que reasume una forma que arrastra con ella demasiada ideología impuesta por la burguesía, con las divisiones que implica este proletariado y plebe no proletarizada. Es un instrumento peligroso actualmente porque va a funcionar como modelo, y peligroso más tarde, en un aparato de Estado revolucionario, porque van a deslizarse en él formas de justicia que corren el peligro de reestablecer las divisiones.

VÍCTOR. Voy a contestarte de una manera provocadora: Es verosímil que el socialismo inventará otra cosa que no sea la cárcel. Ahora bien, cuando se dice «Dreyfus, a la cárcel», se hace una invención, porque Dreyfus no está en la cárcel, pero una invención fuertemente marcada por el pasado (la cárcel). La lección es la

vieja idea de Marx: lo nuevo nace a partir de lo antiguo.

Tú dices: «las masas inventarán». Pero debe resolverse una cuestión práctica en el momento actual. Estoy de acuerdo en que todas las *formas* de la norma de la justicia popular sean renovadas, que no haya ni mesa ni toga. Queda una instancia de normalización. Es lo que se llama el tribunal popular.

FOUCAULT. Si tú defines el tribunal popular como instancia de normalización — me gustaría más llamarlo instancia de elucidación política— a partir de que las acciones de justicia popular pueden integrarse en el conjunto de la línea política del proletariado, estoy completamente de acuerdo. Pero tengo dificultades para llamar a una instancia tal tribunal.

Pienso, como tú, que el acto de justicia popular por el que se responde al enemigo de clase no puede ser confiado a una especie de espontaneidad instantánea, no reflexionada, no integrada en una lucha de conjunto. Esta necesidad de respuesta que existe, en efecto, en las masas, hay que encontrar las formas para elaborarla, por la discursión, la información... En todo caso, el tribunal, con su tripartición entre dos partes y una instancia neutra que decide en función de una justicia que existe en sí y para sí, me parece un modelo particularmente nefasto para la elucidación y la elaboración política de la justicia popular.

VÍCTOR. Si mañana se convocaran los Estados Generales en los que estuvieran representados todos los grupos de ciudadanos que luchan: comités de lucha, comités antiracistas, comités de control de las prisiones, etc.; en resumen, el pueblo en su representación actual, el pueblo en el sentido marxista del término, ¿estarías en contra porque esto nos remitiría a un modelo antiguo?

FOUCAULT. Los Estados Generales han sido a menudo un instrumento, si no de la revolución proletaria exactamente, por lo menos sí de la revolución burguesa y en el surco de esta revolución burguesa es sabido que hubo procesos revolucionarios. Tras los Estados de 1357 tuvo lugar la *jacquerie*; después de 1789, vino 1793. Por consiguiente, podría ser un buen modelo. Por el contrario, me parece que la justicia burguesa ha funcionado siempre para multiplicar las oposiciones entre proletario y plebe no proletarizada. Es por esto por lo que es un mal instrumento, no porque sea viejo.

En la forma misma del tribunal nos encontramos también con lo siguiente: se dice a las dos partes: Vuestra causa no es justa ni injusta de entrada. No lo será hasta el día en el que yo lo haya dicho, porque habré consultado las leyes y los registros de la equidad eterna. Es ésta la esencia misma del tribunal, y desde el punto de vista de la justicia popular es completamente contradictorio.

GILLES. El tribunal dice dos cosas: «Hay un problema.» Y luego: «De este

problema, en tanto que mediador, yo decido que... etc.» El problema es la captación del poder de hacer justicia por la antiunidad popular; de donde, la necesidad de representar esta unidad popular que hace justicia.

FOUCAULT. ¿Quieres decir que la unidad popular debe representar y manifestar que se ha hecho, provisional o definitivamente, con el poder de juzgar?

GILLES. Quiero decir que la cuestión del tribunal de Lens, era algo que no implicaba sólo a los mineros y a las Hullerías. Interesaba al conjunto de las clases populares.

FOUCAULT. La necesidad de afirmar la unidad no exige la forma del tribunal. Diría incluso —forzando un poco las cosas— que con el tribunal se reconstituye una especie de división del trabajo. Están los que juzgan —o los que simulan juzgar, con toda serenidad, sin estar implicados—. Esto refuerza la idea de que, para que una justicia sea justa, es necesario que se haga por alguien que esté fuera de juego, es necesario que la haga un intelectual, un especialista de la idealidad. Cuando, para colmo, este tribunal popular está presidido u organizado por intelectuales que vienen a escuchar lo que dicen, por un lado, los obreros y, por otro, la patronal, y decir «éste es inocente», «el otro es culpable», tienes ahí un idealismo que arrastra a través de todo esto. Si se quiere hacer un modelo general para mostrar lo que es la justicia popular, temo que se está escogiendo un mal modelo.

VÍCTOR. Me gustaría que hiciéramos balance de la discursión. Primer acuerdo: un acto de justicia popular es una acción hecha por las masas —una parte homogénea del pueblo— contra su enemigo directo experimentado como tal...

FOUCAULT. ...como respuesta a un perjuicio concreto.

VÍCTOR. En el registro actual de los actos de justicia popular están todos los actos de subversión que llevan en la hora actual las diferentes capas de la población.

Segundo acuerdo: el paso de la justicia popular a una forma superior supone el establecimiento de una norma que apunta a resolver las contradicciones en el seno del pueblo, a distinguir lo que es auténticamente justo de lo que es ajuste de cuentas manipulable por el enemigo para ensuciar la justicia popular, introducir una rotura en el seno de las masas y, por tanto, contrarrestar el movimiento revolucionario. ¿Estamos de acuerdo?

FOUCAULT. No del todo en cuanto al término «norma». Preferiría decir que un acto de justicia popular no puede llegar a la plenitud de su significado más que si es políticamente elucidado, controlado por las masas mismas.

VÍCTOR. Las acciones de justicia popular permiten al pueblo comenzar a hacerse con el poder, cuando se inscriben en un conjunto coherente, es decir, cuando están dirigidas políticamente, a condición de que esta dirección no sea exterior al movimiento de masas, que las masas populares se unifiquen alrededor de ella. Es lo que llamo establecimiento de normas, establecimiento de nuevos aparatos de Estado.

FOUCAULT. Supongamos que en una fábrica cualquiera haya un conflicto entre un obrero y un jefe, y que este obrero proponga a sus camaradas una acción de respuesta. No será verdaderamente un acto de justicia popular más que si su objetivo, sus resultados posibles están integrados en la lucha política de conjunto de los obreros de esta fábrica...

VÍCTOR. Sí; pero, en primer lugar, es necesario que esta acción sea justa. Esto supone que todos los obreros estén de acuerdo en decir que el jefe es un canalla.

FOUCAULT. Esto supone una discusión entre los obreros y una decisión tomada en común antes de pasar a la acción. No veo en ello el embrión de un aparato de Estado, y sin embargo se ha transformado una necesidad singular de respuesta en un acto de justicia popular.

VÍCTOR. Es una cuestión de estadio. Está primeramente la revuelta, después la subversión, y finalmente la revolución. En el primer estadio, lo que dices es justo.

FOUCAULT. Me había parecido que, para ti, la mera existencia de un aparato de Estado podía transformar un deseo de respuesta en un acto de justicia popular.

VÍCTOR. En el segundo estadio. En el primer estadio de la revolución ideológica, estoy a favor del pillaje, estoy a favor de los «excesos». Hay que doblar el bastón en el sentido contrario, no se puede cambiar el mundo sin romper unos huevos...

FOUCAULT. Sobre todo, hay que romper el bastón...

VÍCTOR. Esto viene después. Al principio dices: «Dreyfus a la cárcel», luego suprimir la cárcel. En el primer estadio, puedes tener un acto de respuesta contra un jefe que sea un acto de justicia popular, incluso si no está de acuerdo todo el taller, porque están los chivatos, los enchufados, incluso un pequeño puñado de obreros traumatizados por la idea de «a pesar de todo es el jefe». Aunque haya excesos, aunque se le envíe al hospital por tres meses cuando sólo merecía dos, es un acto de justicia popular. Pero cuando todas estas acciones toman la forma de un movimiento de justicia popular en marcha —lo que para mí no tiene sentido si no es por la constitución de un ejército popular— se establece una norma, un aparato de Estado

revolucionario.

FOUCAULT. Lo comprendo perfectamente en lo que atañe al estadio de la lucha armada, pero no estoy seguro de que luego sea absolutamente necesario, para que el pueblo haga justicia, que exista un aparato de Estado judicial. El peligro es que un aparato de Estado judicial tome a su cargo los actos de justicia popular.

VÍCTOR. Planteemos exclusivamente las cuestiones que debemos resolver ahora. No hablemos de tribunales populares en Francia durante la lucha armada, sino de la etapa en la que estamos, la de la revolución ideológica. Una de las características es que multiplica, a través de las revueltas, los actos de subversión y de justicia, los contrapoderes reales. Son contrapoderes en sentido estricto, es decir, vuelven el derecho al revés, con este significado profundamente subversivo de que somos nosotros el poder, que somos nosotros los que volvemos las cosas al derecho y que es el mundo tal como está constituido lo que está del revés.

Me refiero a una de las operaciones de contrapoder posible que consiste en formar tribunales populares, contra los tribunales burgueses. ¿En qué contexto se justifica esto? No por una operación de justicia en el interior del taller, donde tienes la oposición de la masa y del enemigo de clase directo; la justicia puede ejercerse directamente a condición de que las masas sean movilizadas para luchar contra este enemigo. Hay un juicio al jefe, pero no un tribunal. Están los dos contendientes, y se arreglan entre ellos, pero con una norma ideológica: nosotros tenemos razón y él es un canalla. Decir: es un canalla, es establecer una norma que, en cierto modo, retoma pero para subvertirlo, el sistema de valores burgueses: los gamberros y las personas honradas. Es así cómo se percibe esto al nivel de la masa.

En el contexto de la ciudad, donde hay masas heterogéneas y donde es necesario que una idea —por ejemplo, juzgar a la policía— las unifique, donde debes conquistar la verdad, conquistar la unidad del pueblo, puede ser una excelente operación de contrapoder establecer un tribunal popular contra la colusión constante entre la policía y los tribunales que normalizan sus infames tareas.

FOUCAULT. Tú dices: Es una victoria ejercer un contrapoder frente a, en lugar de, el poder existente. Cuando los obreros de Renault cogen al capataz y lo ponen debajo de un automóvil diciéndole: «Te toca a ti ajustar los pernos», es perfecto. Ejercen efectivamente un contrapoder. En el caso del tribunal, hay que preguntarse dos cosas: ¿qué sería exactamente ejercer un contra poder con la justicia? ¿Y cuál es el poder real que se ejerce en un tribunal popular como el de Lens?

Por lo que respecta a la justicia, la lucha puede tomar diversas formas. Primeramente, puede atrapársela en su propio juego. Se puede, por ejemplo, denunciar a la policía. No es evidentemente un acto de justicia popular, es la justicia burguesa cogida en su propia trampa. En segundo lugar, se puede llevar guerrillas

contra el poder de la justicia e impedir que se ejerza. Por ejemplo, escapar de la policía, mofarse del tribunal, pedir cuentas al juez. Todo esto es guerrilla antijudicial, pero no es contrajusticia. La *contra-justicia* sería poder ejercer, con un justiciable que de ordinario escapa a la justicia, un acto de tipo judicial, es decir, apoderarse de su persona, presentarlo delante de un tribunal, nombrar un juez que lo juzgue refiriéndose a ciertas formas de equidad y que lo condene realmente a una pena que el otro estaría obligado a cumplir. Así se tomaría el *lugar* exacto de la justicia.

En un tribunal como el de Lens, no se ejerce un poder de contrajusticia sino primeramente un poder de información: se ha arrancado a la clase burguesa, a la dirección de las Hullerías, a los ingenieros, informaciones que se negaban a dar a las masas. Segundo, el poder que detenta los medios de transmitir la información, el tribunal popular ha permitido franquear este monopolio de la información. Se han ejercido ahí dos poderes importantes, el de saber la verdad y el de difundirla. Es muy importante, pero no es un poder juzgar. La forma ritual del tribunal no representa realmente los poderes que han sido ejercidos. Y cuando se ejerce un poder, es necesario que el modo cómo se ejerce —y que debe ser visible, solemne, simbólico— no remita sino al poder que se ejerce realmente y no a otro poder que no se ejerce de modo efectivo en aquel momento.

VÍCTOR. Tu ejemplo de contrajusticia es totalmente idealista.

FOUCAULT. Precisamente, pienso que no puede existir, en sentido estricto, contrajusticia. Porque la justicia, tal como funciona en cuanto aparato de Estado, no puede tener por función más que dividir a las masas. Así pues, la idea de una contrajusticia proletaria es contradictoria, no puede existir.

VÍCTOR. En el tribunal de Lens lo más importante, de hecho, no es el poder arrancado de saber la verdad y difundirla, es que la idea «Hullerías, Asesinos» se convierta en una idea-fuerza, que tome en los espíritus el lugar de la idea «los tipos que lanzaron los cócteles son culpables». *Digo que este poder de pronunciar una sentencia inejecutable es un poder real que se traduce materialmente en un cambio ideológico en el espíritu de la gente a la que se dirige.* No es un poder judicial, obviamente, es absurdo imaginar una contrajusticia, porque no puede haber un contrapoder judicial. Pero hay un contratribunal que funciona al nivel de la revolución en los espíritus.

FOUCAULT. Reconozco que el tribunal de Lens representa una de las formas de lucha antijudicial. Ha jugado un papel importante. En efecto, se ha celebrado en el mismo momento en que el otro proceso tenía lugar, cuando la burguesía ejercía su poder de juzgar como puede ejercerlo. En el mismo momento, se ha podido recoger, palabra por palabra, hecho por hecho, todo lo que era dicho en este tribunal para hacer aparecer la otra cara. El tribunal de Lens era la otra cara de lo que se hacía en el

tribunal burgués, daba la imagen invertida del mismo. Esto me parece una forma perfectamente ajustada para saber y hacer conocer lo que realmente pasa en las fábricas por una parte, y en los tribunales por otra. Excelente medio de información sobre la manera cómo se ejerce la justicia con la clase obrera.

VÍCTOR. Así pues, estamos de acuerdo en un tercer punto: Una operación de contraproseso, un tribunal popular, es una operación de contrapoder, el sentido muy preciso de que funciona como anverso del tribunal burgués, lo que los periódicos burgueses llaman «parodia de justicia».

FOUCAULT. No creo que las tres tesis que has enunciado representen exactamente la discursión y los puntos en los que hemos estado de acuerdo. Personalmente, la idea que he querido introducir en la discursión es que el aparato de Estado burgués de justicia cuya forma visible, simbólica, es el tribunal, tienen por función esencial introducir y multiplicar las contradicciones en el seno de las masas, principalmente entre proletariado y plebe no proletaria, y que, por ello, las formas de esta justicia y la ideología que implica deben ser el objetivo de nuestra lucha actual.

Y la ideología moral —ya que, ¿qué es nuestra moral sino lo que no ha dejado de ser corroborado y reconfirmado por las sentencias de los tribunales?—, esta ideología moral, al igual que las formas de justicia puestas en funcionamiento por el aparato burgués deben ser pasadas por el tamiz de la más severa crítica.

VÍCTOR. Pero en lo que atañe a la moral, hay también contrapoder: el ladrón no es quien se cree...

FOUCAULT. Aquí, el problema se hace muy difícil. Es desde el punto de vista de la propiedad desde el que hay robo y ladrones. Diría para concluir que la reutilización de una forma como la del tribunal, con todo lo que implica —posición mediadora del juez, referencia a un derecho o equidad, sentencia decisiva— debe también ser filtrada por una crítica muy severa; y no veo, por mi parte, un empleo válido de ella más que en los casos en que se pueda paralelamente a un proceso burgués hacer un contraproseso que haga aparecer como mentira la verdad del otro, y como abuso de poder sus decisiones. Fuera de esta situación, veo mil posibilidades por una parte de guerrilla judicial, y por otra, de actos de justicia popular que, ni unos ni otros, pasan por la forma del tribunal.

VÍCTOR. Creo que estamos de acuerdo sobre la sistematización de la práctica viva. Ahora, es posible que no hayamos llegado hasta el fondo de un desacuerdo filosófico...

5 de febrero de 1972

A propósito del encierro penitenciario^[*]

PRO-JUSTITIA. Cuando analizan el origen de la prisión, los criminalistas clásicos presentan el sistema penitenciario como un progreso respecto a las penas de la Edad Media (pena de muerte, torturas, suplicios). Es un punto de vista moral. Usted estudia el fenómeno del encierro de los delincuentes en el cuadro de un análisis histórico y político, lo cual es mucho más interesante. Usted ha dicho, por una parte, que la prisión es un factor de proletarización, y por otra, que levanta una barrera ideológica entre los proletarios y lo que usted llama la plebe no proletarizada.

MICHEL FOUCAULT. Usted se refiere a cosas que yo no he escrito, sino dicho solamente en el curso de entrevistas. No estoy seguro de que las mantuviera hoy tal cual. Me pareció, siguiendo las lecturas que he hecho, que hacia el final del siglo XVIII, ocurrió una especie de conflicto entre ilegalismos. Es decir: En todo régimen, los diferentes grupos sociales, las diferentes clases, las diferentes castas, tienen cada una su ilegalismo. En el Antiguo Régimen, estos ilegalismos habían alcanzado un estado de ajuste relativo. En todo caso, el funcionamiento social estaba asegurado a través de estos ilegalismos. El ilegalismo formaba parte del ejercicio mismo de poder. Lo arbitrario real repercutía, de alguna manera, en lo arbitrario de todas las prácticas del Gobierno. Había también un ilegalismo de la burguesía. Es decir, que la burguesía, para llegar a vehicular lo que era objeto de sus intereses económicos, estaba obligada sin cesar a atropellar las reglas que eran, por ejemplo, el sistema aduanero, las reglas de las corporaciones, las de las prácticas comerciales, las reglas (morales o religiosas) de la ética económica. Y además, habría un ilegalismo que podríamos denominar popular que era el de los campesinos que trataban de eludir los impuestos, el de los obreros intentando sacudirse como podían las reglas de las corporaciones o los gremios. Todos estos ilegalismos, evidentemente, jugaban unos contra otros, estaban en conflicto unos con otros. Por ejemplo: era muy importante para la burguesía que hubiera una lucha permanente contra el impuesto en las capas populares, porque la burguesía misma trataba de escapar a los impuestos. El personaje del contrabandista, surgido de los medios populares, era un personaje tolerado por un cierto ilegalismo burgués. La burguesía tenía necesidad, en cierto sentido, del ilegalismo popular. Se establecía de esta manera una especie de *modus vivendi*. Y lo que creo que pasó es que cuando la burguesía tomó el poder político, por una parte, y cuando pudo adaptar las estructuras de ejercicio del poder a sus intereses económicos, el ilegalismo popular que había sido tolerado y que, de *alguna manera*, había encontrado en el Antiguo Régimen una especie de espacio de existencia posible, se hizo intolerable para ella; y le fue absolutamente necesario

amordazarlo. Y creo que el sistema penal, y sobre todo el sistema general de vigilancia que fue puesto a punto hacia finales del siglo XVIII y a principios del XX en todos los países de Europa, es la sanción de este nuevo hecho: que el viejo ilegalismo popular que era, en alguna de sus formas, tolerado bajo el Antiguo Régimen, se hizo literalmente imposible: fue necesario poner efectivamente bajo vigilancia a todas las capas populares.

—La forma de ilegalismo que la burguesía cesó de tolerar era, pues, la misma que ella practicaba a su vez. Sin embargo, hay infracciones propias de los medios populares que la burguesía no practicaba; pienso por ejemplo en el robo, las rapiñas, el bandidaje, etc.

M. F.—Bajo el Antiguo Régimen, la fortuna era esencialmente terrateniente y monetaria. De modo que la burguesía, en tanto que propietaria terrateniente, debía defender su propiedad, por un lado, contra el impuesto real, contra los derechos feudales, y por otra también, eventualmente, contra las rapiñas campesinas en sus cosechas. Debía defender también sus bienes muebles contra los ladrones, contra los salteadores de caminos. Pero cuando la fortuna burguesa se encontró invertida, en gran escala, en una economía de tipo industrial, es decir, invertida en talleres, en útiles, en máquinas-útiles, en materias primas, en *stocks*, y todo ello fue puesto en manos de la clase obrera, la burguesía puso su fortuna literalmente en manos de la capa popular. Esta tenía, por una parte, por tradición un viejo idealismo, y por otra, había mostrado en el momento de la Revolución Francesa, que toda una nueva forma de ilegalismo político, de lucha política contra el sistema existente, se había convertido para ella, si no en una costumbre, al menos en una posibilidad. El peligro corrido entonces por las nuevas formas de la fortuna burguesa hizo a la burguesía mucho más intolerante aún hacia esas formas de ilegalismo que, naturalmente, antes ya perseguía, pero con un cierto laxismo. La persecución de los ladrones, la persecución de esa cantidad de pequeñas depredaciones de las que mucha gente vivía todavía bajo el Antiguo Régimen, comenzó a ser sistemática a partir de esta época.

—Así pues, ¿es en este momento donde usted sitúa el nacimiento del encierro de los delincuentes, de los criminales, tal como nosotros lo conocemos?

M. F.—Todo lo que puedo decirle son hipótesis de trabajo que estoy tratando de poner a prueba actualmente. Me parece que lo que es fundamental no es tanto el cambio en la conciencia de lo que es falta o crimen, no es esto lo que importa. Por supuesto que la teoría del crimen, la teoría del delincuente, ha cambiado. Se ve aparecer en la segunda mitad del siglo XVIII la idea de que el delincuente es el enemigo de toda la sociedad. Pero esto no basta para explicar los cambios profundos en la práctica real de la penalidad. Lo que me parece más fundamental todavía es ese poner vigilancia a la población plebeya, popular, obrera, campesina. La puesta bajo

vigilancia general, continua, por las nuevas formas de poder político. El verdadero problema es la policía. Diría que, si usted quiere, lo que ha sido inventado a finales del siglo XVIII, a principios del XIX, es el panoptismo.

El sueño de Bentham, el panopticón, en el que un solo individuo podría vigilar a todo el mundo, es en el fondo el sueño o, mejor dicho, uno de los sueños de la burguesía (porque ha soñado mucho). Este sueño lo realizó. Tal vez no lo ha realizado bajo la forma arquitectónica que Bentham proponía, pero debe recordarse lo que Bentham decía a propósito del panopticón: es una forma de arquitectura, por supuesto, pero es sobre todo una forma de gobierno; es para el espíritu una manera de ejercer el poder sobre el espíritu. Veía en el panopticón una definición de las formas del ejercicio del poder. Compárese el texto de Bentham, que es de 1787, con la presentación del Código Penal de Treilhard en 1810, en Francia: Treilhard presenta al poder político como una especie de panopticón realizado en las instituciones. Dice: el ojo del emperador va a poder alcanzar los rincones más oscuros del Estado. Pues el ojo del emperador vigilará a los procuradores generales, que vigilarán a su vez a los procuradores imperiales, y los procuradores imperiales vigilarán a todo el mundo. De este modo no quedará ninguna zona de oscuridad en el Estado. Todo el mundo será vigilado. El sueño arquitectónico de Bentham se convirtió en una realidad jurídica e institucional en el Estado napoleónico, que sirvió por otra parte de modelo a todos los Estados del siglo XIX. Diría que el verdadero cambio ha sido la invención del panoptismo. Vivimos en una sociedad panóptica. Tenemos unas estructuras de vigilancia absolutamente generalizadas, de las que el sistema penal, el sistema judicial es una pieza, y de las que la prisión es a su vez una pieza, de la que la psicología, la psiquiatría, la criminología, la sociología, la psicología social son los efectos. Es en este punto, en este panoptismo generalizado de la sociedad en donde debe situarse el nacimiento de la prisión.

—Actualmente, cuando usted habla de barrera ideológica establecida entre el proletariado y la plebe no proletarizada, ¿qué entiende usted exactamente? La población penitenciaria está constituida en un 60 ó 70 % por obreros, aprendices, o sea proletarios. ¿Qué sentido le da usted a esta noción de plebe no proletarizada?

M. F.—Lo que acabo de decirle es para rectificar un poco lo que dije en el curso de la entrevista con Víctor aparecida en *Les Temps Modernes*, en la que hablaba principalmente de la plebe sediciosa. De hecho, no creo que sea especialmente el problema de la plebe sediciosa lo que es esencial, sino el hecho de que la fortuna burguesa se encontró, por las mismas necesidades del desarrollo económico, invertida de tal modo que estaba entre las manos de los mismos que estaban encargados de producir. Todo trabajador era un predador posible. Y toda creación de plusvalía era a la vez ocasión, o en todo caso posibilidad, de una sustracción eventual. Entonces, lo que me asombra en el sistema penal y particularmente en el sistema de las prisiones

(y es quizás allí donde la prisión aparece en su papel específico) es que todo individuo que ha pasado por el sistema penal permanece marcado hasta el final de sus días, está colocado en una situación tal, en el interior de la sociedad, que ya no se le devuelve al lugar del que venía, es decir, ya no se le devuelve al proletariado. Sino que constituye, en los márgenes del proletariado, una especie de población marginal cuyo papel es muy curioso. Primeramente, debe servir efectivamente de ejemplo: si no vas a la fábrica esto es lo que te ocurrirá. Es necesario, pues, que sea excluido del proletariado para que pueda jugar este papel de ejemplo negativo. En segundo lugar, es necesario que sea una fuerza de presión eventual sobre el proletariado. Y es en efecto entre esa gente donde se recluta la policía, los soplones, los amarillos, los esquirols, etc... Y finalmente, en tercer lugar, estos mismos delincuentes de los que se decía que, verdaderamente, no era posible retransformarlos en obreros y que habría constituido un insulto a la clase obrera incorporarlos al circuito del proletariado, a estas mismas gentes se las envió a las colonias. Los ingleses poblaron así Australia y los franceses Argelia. Se hizo de esta población marginada en Europa, de estos *petits blancs*, proletarios en relación al gran capitalismo colonial y, a la vez, con respecto a los autóctonos, cuadros policíacos, soplones, policías y soldados, provistos además de una ideología racista.

—Es curioso constatar que, en la mayoría de los casos, los obreros que han sufrido una pena de prisión no tienen ningunas ganas de reincorporarse al trabajo cuando salen. La administración penitenciaria finge siempre que cree en el valor educativo del trabajo en las prisiones cuando todo está montado, parece, para desaficionar para siempre del trabajo a los detenidos.

M. F.—Ignoro qué es lo que sucede en Bélgica, pero tenga usted en cuenta que, en Francia, los oficios que se les enseña son oficios inutilizables en un medio obrero. Se les hace hacer artesanado, se les hace fabricar zapatillas, redes, cosas por el estilo. En Francia, sólo en Melun hay una imprenta, un taller de metalurgia, en el que se aprenden cosas que son utilizables. Se hace con ellos más fácilmente contables o enfermeros que obreros...

Creo que, de hecho, no se busca reintegrarlos a la clase obrera. Son demasiado preciosos en su posición marginal. Y por otra parte, permanecen bajo la dependencia de la policía si quieren encontrar un trabajo.

—Hay una idea que me parece actualmente muy importante: la relación que usted, y otros como Deleuze por ejemplo, establecen entre diversas formas de encierro, una analogía entre la escuela, el cuartel, la fábrica, la prisión.

Y, en efecto, hay analogías entre estas instituciones. Pero ¿se trata de parecidos fortuitos o exteriores, o bien, al contrario, de una semejanza de naturaleza? Todos ellos son naturalmente sitios en los que las personas están encerradas durante un cierto tiempo, pero las causas y las finalidades son evidentemente diferentes...

M. F.—Yo le diría al respecto que recelo un poco de la palabra «naturaleza»; hay que mirar las cosas de un modo más exterior. Se podría por ejemplo presentar un reglamento de una institución cualquiera del siglo XIX y preguntar qué es. ¿Es un reglamento de una prisión en 1840, de un colegio en la misma época, de una fábrica, de un orfanato o de un asilo? Es difícil adivinarlo. Así, si usted quiere, el funcionamiento es el mismo (y la arquitectura también, en parte). ¿En qué consiste su identidad? Creo que es en el fondo la estructura de poder propia de estas instituciones la que es exactamente la misma. Y verdaderamente, no se puede decir que haya analogía, hay identidad. Es el mismo tipo de poder, se ejerce el mismo poder. Y está claro que este poder, que obedece a la misma estrategia, no persigue en último término el mismo objetivo. No sirve las mismas finalidades económicas cuando se trata de fabricar escolares que cuando se trata de «hacer» un delincuente, es decir, de constituir este personaje definitivamente inasimilable que es un tipo cuando sale de la cárcel, no estoy completamente de acuerdo. Yo hablaría de identidad morfológica del sistema de poder. Es interesante ver que, hasta cierto punto, dirigen su rebeldía en una misma dirección los enfermos de los hospitales psiquiátricos, los presos en sus cárceles, los escolares en sus institutos. Llevan a cabo una misma revuelta, en cierto sentido, porque es exactamente contra el mismo tipo de poder, digamos contra el mismo poder, contra los que se rebelan. Y el problema empieza a ser políticamente muy interesante y al mismo tiempo muy difícil. ¿Cómo, a partir de bases económicas y sociales tan diferentes, se va a llevar a cabo una lucha contra un solo y mismo tipo de poder? Esta es una cuestión esencial.

—Así pues, es el mismo poder lo que se ataca cuando se intenta unificar ideológicamente las revueltas que nacen de las diversas instituciones de encierro, en sentido amplio. Sin embargo, la gente, lo que podríamos llamar la opinión pública, no está dispuesta a aceptar la comparación entre el encierro escolar y el encierro penitenciario, por ejemplo. La comparación parece un poco, si no demagógica, al menos forzada, exagerada...

M. F.—Yo creo que todo aparece con mucha más claridad si se toman las cosas históricamente. Hacia 1840, la burguesía trató efectivamente de encerrar al proletariado exactamente según el modelo de la prisión. En Francia, en Suiza, en Inglaterra, las fábricas-convento eran verdaderas prisiones. En Francia, 40.000 chicas trabajaban en estos «talleres», no podían salir si no era con autorización, estaban sometidas al silencio, a la vigilancia, a los castigos. Parece ser que es esto lo que la burguesía buscaba: los medios para reclutar, acuartelar y encerrar al proletariado.

Pero se dio rápidamente cuenta de que esto era económicamente inviable y políticamente peligroso. No era viable económicamente porque estas casas rígidas carecían de la movilidad necesaria, y la mayor parte desaparecieron rápidamente, pues no pudieron adaptarse en realidad a una crisis, a un cambio de producción, etc.

En segundo lugar, el peligro político era inmediato, aquellas aglomeraciones de gente encerrada allí adentro, eran un hervidero.

Pero la función del encierro, la burguesía no la ha abandonado. Ha llegado a obtener los mismos efectos de encierro por otros medios. El endeudamiento del obrero le obliga por ejemplo a pagar su alquiler un mes por adelantado, y en cambio cobra su salario a fin de mes, la venta a plazos, el sistema de las cajas de ahorros, las cajas de retiros y asistencia, las ciudades obreras, todos éstos han sido diferentes medios para controlar a la clase obrera de una manera mucho más sutil, mucho más inteligente, mucho más fina, y para secuestrarla.

—¿No es cierto que, en el siglo XIX, la prisión sirvió, de algún modo, como lugar de reclutamiento sistemático de mano de obra para ciertas empresas? Es decir, que se buscaba deliberadamente enviar a la cárcel a todo tipo de marginales con el fin de suministrar mano de obra gratuita a ciertas industrias (especialmente las hilanderías).

M. F.—Esto nos llevaría bastante lejos. Tengo la impresión de que es más bien a finales del siglo XVII y en el XVIII cuando se intentó hacer trabajar a los presos.

Era la época mercantilista; el que producía más, el que vendía más, era quien acumulaba por consiguiente el máximo de moneda. Y de todos modos, el encierro en aquella época no era un encierro penal. Era una especie de encierro socio-económico de gente que no caía directamente bajo la ley penal, que no eran infractores, sino simples vagabundos, inestables, agitados, etc. A principios del siglo XIX, cuando la prisión se convierte verdaderamente en un lugar de ejecución de las penas, la situación se modifica en el sentido que indicaba hace unos momentos, es decir, se da a los detenidos trabajos estériles, inutilizables en el circuito económico, en el exterior, y se les mantiene al margen de la clase obrera.

—A propósito de los motines de presos en Francia. Es sabido que la prisión tiene por función aislar y esterilizar a los individuos. Para que una revuelta sea posible es necesaria una acción colectiva. ¿Cómo ha podido realizarse en Francia, y no en Bélgica, por ejemplo, una toma de conciencia? La situación material de los detenidos es, sin duda, peor en Francia que en Bélgica, pero es una cuestión de grado. Así pues, los malos tratos no bastan para explicar el fenómeno.

M. F.—No puedo, naturalmente, hablar de Bélgica. En Francia, hay que tener en cuenta un cierto número de hechos. Primeramente, en cuanto al motín de presos, los movimientos colectivos o semicolectivos en las prisiones son una vieja tradición. Una tradición que se remonta al siglo XIX, y que además está ligada a menudo con los movimientos políticos, por ejemplo las revueltas carcelarias de julio de 1830. Pero es cierto que en el siglo XX los motines carcelarios se han desarrollado de modo más bien aislado y sin comunicación con el exterior. No eran políticos. Eran movimientos

de huelga de hambre para obtener una mejora en la alimentación, en las condiciones de trabajo, por cuestiones administrativas... Luego, en Francia, y a pesar de todo más que en Bélgica, hemos tenido en el curso de los treinta o treinta y cinco últimos años toda una serie de fluctuaciones políticas que han hecho que un gran número de políticos hayan pasado por la prisión. En un cierto número de casos éstos se han yuxtapuesto a los «presos comunes». Pero, en un cierto número de casos, hubo una especie de rivalidad, de enojo de los presos comunes contra los políticos.

No se veían con buenos ojos, por ejemplo, el modo cómo era tratada en la cárcel la gente del OAS. En otros casos hubo ejemplaridad. Cuando la guerra de Argelia, los árabes encerrados en la Santé fueron separados de los presos comunes, tenían un pabellón aparte. Y este pabellón, por medio de una serie de huelgas y movimientos violentos, obtuvo un cierto número de ventajas que eran considerables y que les permitieron llevar una verdadera existencia política en el interior de la Santé. Parece que incluso obtuvieron armas, y que la administración lo sabía, pero prefería que no fueran asesinados en caso de «golpe político».

Finalmente, existe un cuarto tipo de relación, la relación con los izquierdistas. Por supuesto, los izquierdistas no fueron muy numerosos en total, pero el efecto de su acción fue sin duda grande. La sacudida del 68 se dejó sentir en las prisiones. (Se dejó sentir además de modo curioso: en ciertas prisiones, los detenidos tenían bastante miedo del 68. Se les había dicho, y estaban bastante dispuestos a creérselo, que los izquierdistas si triunfaban se echarían sobre las prisiones y los degollarían. Encontramos ahí el viejo antagonismo o, mejor, el antagonismo constituido desde el siglo XIX por la burguesía, entre el delincuente y el militante revolucionario.) Un cierto número de presos comunes conocieron el Mayo del 68 cómo jóvenes obreros, estudiantes... Después vino la llegada de los izquierdistas, esencialmente maos, que tuvieron con ellos una actitud muy diferente a la de los detenidos de la OAS, por ejemplo. Tomaron un cierto número de contactos individuales. Todo esto trabajó en el interior de las prisiones. El contraejemplo de la OAS, el ejemplo de los árabes, las relaciones políticas con los maos, todo esto sirvió de fermento. Hubo además otra cosa importante: a partir de enero del 71, los detenidos supieron que existía en Francia un movimiento de lucha contra el sistema penitenciario, contra el sistema penal en general, y que no se trataba de un movimiento de simple filantropía con los presos y su infortunada suerte. Se trataba de una contestación política del sistema de prisiones. De tal modo que, en otoño del 71 y en el invierno del 71-72, fue posible un doble fenómeno muy importante. Primeramente, una reactivación de los grandes movimientos colectivos bajo el modelo, por ejemplo, de lo que hicieron en su momento los árabes; y además, y esto es absolutamente nuevo, una llamada a la opinión pública. Y de este modo fue cómo, en Toul, donde se dio la primera gran revuelta, los detenidos subieron desde el principio a los tejados; se dirigieron a la opinión pública, a los periodistas que estaban allí y les dijeron: esto es lo que queremos. Ya que sabían que al decir esto, no iban a encontrarse con la burla de los

periodistas o con una opinión pública hostil.

—Propusieron reivindicaciones de orden material estrictamente. No ponían en cuestión la institución penitenciaria misma.

M. F.—Hay que ir con cuidado. Se nos dice a menudo: esto es reformismo. Pero, de hecho, el reformismo se define por la manera cómo se obtiene lo que se quiere, o lo que se busca conseguir. A partir del momento en que se impone por la fuerza, por la lucha, por la lucha colectiva, por el enfrentamiento político, no es una reforma, es una victoria.

—Hay una evolución de la criminología moderna que parece extremadamente ambigua y peligrosa. Se habla cada vez menos de delincuentes, y cada vez más de desfavorecidos sociales; cada vez menos de castigo, y cada vez más de tratamiento. Y se produce así una especie de asimilación entre el delincuente y el enfermo mental. Y con las teorías de la sectorización, la psiquiatría de sector, la psiquiatría penitenciaria, se tiende a englobar a los delincuentes en una categoría infinitamente más amplia bajo la denominación de «desviados», reforzando así a gran escala este sistema de vigilancia.

M. F.—Sí, siempre nos encontramos con el mismo problema, una vigilancia generalizada que se extiende. Y ahora con un curioso fenómeno que es la des-especificación de los sectores de vigilancia y las instancias de vigilancia. Antes, teníamos una vigilancia médica, una vigilancia escolar, una vigilancia penal, eran tres vigilancias absolutamente diferentes. Ahora, tenemos una especie de vigilancia con un coeficiente médico bastante fuerte, pero que recoge, de hecho a su cargo y con el pretexto de la patología, las funciones de vigilancia del maestro de escuela, por supuesto, del guardián de prisiones, hasta cierto punto del jefe de taller, del psiquiatra, del filántropo, de la dama pía, etc...

Es un fenómeno muy interesante, es la historia de todos los controles sociales que han producido esta categoría de gente denominada «trabajadores sociales»; que son, a menudo, individualmente, gente muy válida, y que, en el interior de su trabajo, comprenden lo que hacen y se encuentran en una situación de desgarramiento muy grande; mucha de esta gente han hecho en Francia un trabajo político extremadamente importante.

—Pero ¿contribuyen a consolidar el sistema?

M. F.—Es difícil decirlo. No creo que se pueda simplificar diciendo: consolidáis el sistema en la medida en que lo contestáis, en la medida en que permanecéis en él. Nos encontramos sin cesar con gente que son educadores de prisiones, psicólogos en instituciones vigiladas, asistentes sociales, etc., que hacen un buen trabajo político y

que, al mismo tiempo, en efecto, saben muy bien que cada vez que hacen algo prorrogan todo este sector del trabajo social, pero no es tan sencillo. En la medida en que el secreto es una de las formas importantes de poder político, la revelación de lo que ocurre, la «denuncia» desde el interior, es algo políticamente importante. Además, está comprobado en otros sectores. Muchas de las informaciones que dimos provenían de los mismos detenidos (los informes que publicamos estaban hechos, al principio, enteramente por detenidos), pero muchas de las informaciones puntuales que dimos a los diarios, las conseguimos gracias a esa gente, los «trabajadores sociales». Pues bien, esto sólo tuvo ya su importancia. La inquietud de la administración penitenciaria surgió en buena parte de ahí. Si la quiebra venía no sólo de los vigilados, sino también de los vigilantes, ¿cómo vigilar a los vigilantes? Bentham dice que éste es un problema político capital. Y si los médicos de prisión no fueran tan cobardes como son —y no le quito un ápice a esta frase—, habrían podido, únicamente con sus revelaciones, diciendo lo que veían, sacudir el sistema de manera considerable. Su cobardía fue, creo, inmensa. Por toda una serie de razones. La principal es que el personaje del médico está ahora profundamente integrado a la sociedad en la que juega no solamente el doble papel de comerciante y de sabio, sino también el de experto, casi el de magistrado. En todo caso, se consideran algo así como los magistrados de la cárcel. Recuerdo uno de ellos que el otro día nos hizo unos violentos reproches; era un psiquiatra de la Santé. Nos decía: «Ustedes no tienen en cuenta la alienación vivida por el detenido», y continuaba diciendo: «Ni siquiera se han dirigido ustedes a nosotros para saber lo que ocurría en las prisiones.» Es rechazando con la severidad más estricta a estos «portavoces competentes» cómo hay que llevar a cabo la lucha, pero no separando a cualquier agente del sistema.

*Declaraciones recogidas por
A. Kryivin y F. Ringelheim*

«La Historia de la Locura» acaba desenmascarando las ilusiones de la liberación de los locos. «El Nacimiento de la Clínica» se abre con la irrisión de los humanismos médicos y de las «fenomenologías acéfalas de la comprensión». Sin embargo, la doxa izquierdista y postizquierdista ha resumido gustosa en el encierro la eficacia y la opresión y ha hecho de Michel Foucault una especie de nuevo Pinel que preludia la alegre liberación de los deseos y los límites.

El mismo tema sirve para volver el análisis de los mecanismos de dominación contra la pura relación de exterioridad del poder y de la plebe, planteando la relación: Razón Clásica/Encierro = Marxismo/Gulag.

—¿No hay una especie de trastocamiento que hace de la crítica al encierro la palabra clave de los neoliberalismos y neopopulismos?

MICHEL FOUCAULT: Temo, en efecto, un cierto uso de la comparación Gulag/encierro. Un cierto uso que consiste en decir: nosotros tenemos también nuestro Gulag: está en nuestras puertas, en nuestras ciudades, en nuestros hospitales, en nuestras prisiones; está aquí, en nuestras cabezas. Temo que, con el pretexto de las «denuncias sistemáticas» se instale un acogedor eclecticismo. Y que vengan a cobijarse en él buen número de maniobras. Se abarca en una vasta indignación, con un gran «suspiro *Lamourette*», todas las persecuciones políticas del mundo, y se permite así que el PCF participe en un mitin en el que Pliuchtch va a hablar. Lo que autoriza al citado PCF a mantener tres discursos:

— en el foro: Henos aquí, vosotros y nosotros, todos juntos, cuán infelices somos. Los problemas de la URSS son los mismos que los de todos los países del mundo, ni más pequeños ni peores, y recíprocamente. Compartamos nuestras luchas, es decir, dividámoslas:

— a los competidores electorales: Ved cuán libres somos también nosotros frente a la URSS. Al igual que vosotros, nosotros también denunciarnos el Gulag: dejadnos hacer;

— en el interior del PCF: Ved qué hábiles somos para evitar el problema del Gulag soviético. Basta con disolverlo en el agua turbia de los encierros políticos en general.

Me parece que hay que distinguir entre la institución Gulag y la cuestión Gulag. Como todas las tecnologías políticas, la institución Gulag tiene su historia, sus transformaciones y transferencias, su funcionamiento y sus efectos. El encierro de la Edad Clásica forma parte verdaderamente de su arqueología.

La cuestión Gulag señala una elección política. Están los que plantean la cuestión

del Gulag y los que no la plantean. Plantearla quiere decir cuatro cosas:

a) No tratar de interrogar al Gulag a partir de los textos de Marx o de Lenin, preguntándose por medio de qué error, desviación, ignorancia, distorsión especulativa o práctica, la teoría ha podido ser traicionada hasta tal punto.

Se trata, por el contrario, de interrogar todos estos discursos, por antiguos que sean, a partir de la realidad de Gulag. Mejor que buscar en estos textos lo que podría condenar anticipadamente el Gulag, se trata de preguntarse qué es lo que, en ellos, lo ha permitido, lo que continúa justificándolo, lo que permite hoy aceptar todavía la intolerable verdad. La cuestión del Gulag no debe plantearse en términos de error (conversión teórica) sino de realidad.

b) No tratar de situar la interrogación únicamente al nivel de las causas. Si nos preguntamos: ¿Cuál es la causa del Gulag (el retraso del desarrollo en Rusia, la transformación del partido en burocracia, las dificultades económicas propias de la URSS)?, hace del Gulag una especie de enfermedad-absceso, infección, degeneración, involución. Se lo piensa únicamente de modo negativo; como un obstáculo a eliminar, un disfuncionamiento que corregir. El Gulag, enfermedad de maternidad en el país que pare dolorosamente el socialismo. La cuestión del Gulag debe plantearse en términos positivos. El problema de las causas no debe ser disociado del problema del funcionamiento: ¿para qué sirve?, ¿qué funcionamiento asegura?, ¿en qué estrategias se integra?

El Gulag debe ser analizado como operador económico-político de un Estado socialista. No ha lugar para una conversión historicista. El Gulag no es un residuo, o una continuación. Es un pleno presente.

c) No se trata de utilizar un principio de filtraje para hacer la crítica del Gulag, una ley que sea interior a nuestro propio discurso o a nuestro propio sueño. Quiero decir con esto: renunciar a la política de las comillas; no sortear el problema asignando las comillas infamantes e irónicas al socialismo soviético, que resguardan al bueno, al verdadero socialismo —sin comillas— el cual sería el único en dar el punto de vista legítimo para hacer una crítica políticamente válida del Gulag. De hecho, el único socialismo que merece las comillas de la irrisión es el que, en nuestra cabeza, lleva la vida soñadora de la idealidad.

Es necesario, al contrario, que abramos los ojos a lo que permite, allí, sobre el propio terreno, resistir al Gulag; aquello que lo hace insoportable y que puede dar el coraje a los hombres del anti-Gulag para levantarse y morir por una palabra o un poema. Hay que saber qué es lo que empuja a Miäel Ster a decir: «no me rendiré»; y saber también cómo estos hombres y estas mujeres «casi iletrados» que habían sido reunidos (¿bajo qué amenazas?) para acusarle, encontraron la fuerza para disculparle públicamente. Es a ellos a quienes hay que escuchar, y no a nuestra novelita de amor secular por el socialismo. ¿En qué se apoyan, de dónde sacan su energía, qué opera en su resistencia, qué les hace levantarse? Y, sobre todo, que no se les pregunte si siguen siendo, siempre y a pesar de todo, «comunistas», como si ésta fuera la

condición para que aceptemos escucharlos^[1]. La palanca contra el Gulag no está en nuestra cabeza, sino en sus cuerpos, su energía, en lo que hacen, dicen y piensan.

d) No aceptar la disolución universalista en la denuncia de todos los encierros posibles. El Gulag no es una pregunta que deba plantearse uniformemente a toda sociedad, sea cual sea. Debe plantearse específicamente a toda sociedad socialista, en la medida en que ninguna de entre ellas, desde 1917, ha logrado funcionar de hecho sin un sistema más o menos desarrollado de Gulag.

En suma, hay que hacer valer, me parece, la especificidad de la cuestión Gulag contra toda conversión teórica (que hace de ella un error legible a partir de unos textos), contra toda conversión historicista (que hace de ella un efecto de coyuntura, aislable a partir de sus causas), contra toda disociación utópica (que la colocaría como el «pseudosocialismo», en oposición al socialismo «en sí»), contra toda disolución universalizante en la forma general del encierro. Todas estas operaciones tienen un papel —y no son suficientes para asegurar una tarea tan difícil: continuar, a despecho del Gulag, haciendo circular entre nosotros un discurso de izquierdas cuyos principios organizadores continúan siendo los mismos—. Me parece que el análisis de Glucksmann escapa a todas estas conversiones que tan gustosamente se practican.

Una vez dicho esto sobre la especificidad de la cuestión del Gulag quedan dos problemas:

— ¿Cómo ligar concretamente, en un análisis y en una práctica, la crítica de las tecnologías de la normalización que derivan históricamente del encierro clásico, y la lucha contra el Gulag soviético, en tanto que peligro históricamente ascendente? ¿Cuáles son las prioridades? ¿Qué lazos orgánicos establecer entre las dos tareas?

—El otro problema, que está ligado al precedente (la respuesta de éste condiciona en parte la respuesta al primero), atañe a la existencia de una «plebe», objetivo constante y constantemente mudo de los dispositivos de poder.

Me parece actualmente imposible dar a la primera pregunta una respuesta perentoria o individual. Hay que tratar de elaborar una a través de las coyunturas políticas que tenemos que atravesar ahora. A la segunda, por el contrario, me parece que se puede ofrecer, por lo menos, un esbozo de respuesta. Desde luego, no hay que concebir a la «plebe» como el fondo permanente de la historia, el objetivo final de todas las dominaciones, el hogar nunca apagado de todas las rebeldías. Desde luego, la «plebe» no tiene una realidad sociológica. Pero hay siempre algo en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los individuos mismos, que escapa en cierto modo a las relaciones de poder; algo que no es la materia primera más o menos dócil o reacia, sino que es el movimiento centrífugo, la energía inversa, la escapada. Sin duda, «la» plebe no existe, pero «hay» plebe. Hay plebe en los cuerpos, en las almas, la hay en los individuos, en el proletariado, la hay en la burguesía, pero con una extensión, unas formas, unas energías y unas irreductibilidades diversas. Esta parte de plebe es menos el exterior del poder que su límite, su envés, su contrapunto; es la que responde a cualquier avance del poder con un movimiento para deshacerse de él; es,

pues, lo que motiva cualquier nuevo desarrollo de las relaciones de poder. La reducción de la plebe puede efectuarse de tres maneras: o por dominio efectivo; o por su utilización como plebe (cf. el ejemplo de la delincuencia en el siglo XIX); o, finalmente, cuando ella misma se fija según una estrategia de resistencia. Tomar este punto de vista de la plebe, que es el del envés y el límite con relación al poder, es indispensable para hacer el análisis de sus dispositivos; a partir de ahí puede comprenderse su funcionamiento y sus desarrollos. No creo que esto pueda confundirse de ninguna manera con un neopopulismo que sustantivaría a la plebe, o un neoliberalismo que pregonaría sus derechos primitivos.

— Hoy se piensa a menudo la cuestión del ejercicio del poder en términos de amor (al amo) o de deseo (del fascismo por las masas). ¿Puede hacerse la genealogía de esta subjetivización? ¿Pueden especificarse las formas de consentimiento, las «razones para obedecer» con las que disfrazó su funcionamiento?

Es alrededor del sexo cómo se instituye según unos la ineluctabilidad del Amo, según otros la subversión más radical. El poder está entonces representado como prohibición, la ley como forma y el sexo como materia de lo prohibido. ¿Este dispositivo —que autoriza dos discursos contradictorios— está ligado al «accidente» del descubrimiento freudiano o remite a una función específica de la sexualidad en la economía de poder?

M. F.—Me parece que no se pueden abordar del mismo modo estas dos nociones: amor al amo y deseo de las masas por el fascismo. Naturalmente, en los dos casos encontramos una cierta «subjetivización» de las relaciones de poder, pero no se produce en ambos del mismo modo.

Lo que me molesta en la afirmación del deseo del fascismo por las masas, es que la afirmación cubre el defecto de un análisis histórico preciso. Yo veo en ello, sobre todo, el efecto de una complicidad general en el rechazo a descifrar lo que fue realmente el fascismo (rechazo que se traduce, ya sea por generalización: el fascismo está en todos lados y sobre todo en nuestras cabezas, ya sea por la esquematización marxista). El no análisis del fascismo es uno de los hechos políticos importantes de estos últimos treinta años. Lo que permite hacer de él un significante flotante, cuya función es esencialmente de denuncia: los procedimientos de cualquier poder son sospechosos de fascismo, igual como las masas son sospechosas de serlo en sus deseos. Bajo la afirmación del deseo que las masas sienten por el fascismo yace un problema histórico que no nos hemos preocupado de resolver.

La noción de amor al amo plantea, creo, otros problemas. Es un cierto modo de no plantear el problema del poder o, mejor dicho, de ponerlo de modo que no se pueda analizar. Y ello debido a la inconsistencia de la noción de amo, visitada sólo por diversos fantasmas: el amo con su esclavo, el maestro con su discípulo, el amo con su obrero, el amo que dicta la ley y dice la verdad, el maestro que censura y

prohíbe^[2].

Otra reducción está ligada con la de la figura del amo como instancia de poder: la reducción de los procedimientos de poder a la ley de prohibición. Esta reducción juega tres papeles principales:

— permite hacer valer un esquema de poder que es homogéneo a cualquier nivel que se coloque y en el dominio que sea: familia o Estado, relación de educación o de producción;

— permite pensar el poder únicamente de modo negativo: como rechazo, delimitación, obstáculo, censura. El poder es lo que dice no. Y el enfrentamiento con el poder así concebido no aparece sino como transgresión;

— permite pensar la operación fundamental del poder como un acto de palabra: enunciación de la ley, discurso de lo prohibido. La manifestación del poder reviste la forma del «no debes».

Una concepción semejante procura un cierto número de beneficios epistemológicos. Y ello gracias a la posibilidad de ligarla con una etnología centrada en el análisis de las grandes prohibiciones de alianza, y con un psicoanálisis centrado sobre los mecanismos de represión. Una única forma de poder (lo prohibido) se aplica así a todas las formas de sociedad y a todos los niveles de dominio. Ahora bien, al hacer del poder la instancia del no, nos vemos obligados a una doble subjetivización: con relación a donde se ejerce, el poder es concebido como una especie de gran Sujeto absoluto —real, imaginario, o puramente jurídico, poco importa— que articula lo prohibido: Soberanía del Padre, de la Monarquía, de la voluntad general. Con respecto al poder en cuanto sufrido, se tiende generalmente a subjetivar determinando el punto en el que se hace la aceptación de lo prohibido, el punto en el que se dice sí o no al poder; hasta tal punto que para dar cuenta del ejercicio de la Soberanía se supone ya sea la renuncia a los derechos naturales, ya sea el contrato social, ya sea el amor al amo. Del edificio construido por los juristas clásicos hasta las actuales concepciones, me parece que el problema se ha planteado siempre en los mismos términos: un poder esencialmente negativo que supone por un lado un soberano cuyo papel es prohibir, y por el otro, un sujeto que debe en algún modo decir sí a esta prohibición. El análisis contemporáneo del poder en términos de libido continúa estando articulado por esta vieja concepción jurídica.

¿A qué es debido el privilegio secular de semejante análisis? ¿Por qué se ha descifrado tan frecuentemente el poder en los términos puramente negativos de la ley de prohibición? ¿Por qué la reflexión sobre el poder se hace inmediatamente como sistema de derecho? Puede decirse sin duda que, en las sociedades occidentales, el derecho siempre ha servido de máscara al poder. Pero parece que esta explicación no es enteramente satisfactoria. El derecho fue un instrumento efectivo de sustitución de los poderes monárquicos en Europa, y durante siglos, el pensamiento político estuvo ordenado por la cuestión de la soberanía y sus derechos. Ahora bien, el derecho fue, sobre todo en el siglo XVIII, un arma de lucha contra este mismo poder monárquico

que se había servido de él para afirmarse. Finalmente ha sido el modo de representación principal del poder (y no debe entenderse esta representación como pantalla o ilusión, sino como modo de acción real).

El derecho no es ni la verdad ni la coartada del poder. Es un instrumento a la vez complejo y parcial. La forma de la ley y los efectos prohibitivos que implica, deben ser colocados entre otros mecanismos no jurídicos. Así, el sistema penal no debe ser analizado pura y simplemente como aparato de prohibición y represión de una clase sobre otra, ni tampoco como una coartada que escuda las violencias sin ley de la clase dominante; permite una gestión política y económica a través de la diferencia entre legalidad e ilegalismos. De igual modo ocurre con la sexualidad: lo prohibido no es, sin duda, la forma mayor con la que el poder la inviste.

—El análisis de las técnicas del poder se opone a los discursos del amor al amo o del deseo del fascismo. Pero ¿acaso les deja un lugar libre, al absolutizar el poder, presuponiéndolo como algo que preexiste y persevera en su ser frente a una guerrilla igualmente perseverante de masas, y dejando caer la pregunta ¿a quién y a qué sirve? ¿No hay detrás de esto una relación de duplicidad entre la anatomía y el marxismo: la lucha de clases rechazada como ratio del ejercicio del poder, funciona sin embargo como garantía última de inteligibilidad del aprendizaje de los cuerpos y de los espíritus (producción de una fuerza de trabajo apta para las tareas que le asigna la explotación capitalista, etc.)?

M. F.—Me parece que es cierto que el poder es siempre previo; que nunca está fuera, que no hay margen para que den el salto quienes están en ruptura con él. Pero esto no quiere decir que debe aceptarse una forma ineludible de dominación o un privilegio absoluto de la ley. Que no se pueda estar nunca «fuera del poder» no quiere decir que estemos atrapados de cualquier forma.

Yo sugería más bien (pero son hipótesis a explorar):

— que el poder es coextensivo al cuerpo social; no hay entre las mallas de su red playas de libertades elementales;

— que las relaciones de poder son intrínsecas a otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad), en las que juegan un papel a la vez condicionante y condicionado;

— que no obedecen a la forma única de lo prohibido y el castigo, sino que tienen formas múltiples;

— que su entrecruzamiento dibuja hechos generales de dominación, que esta dominación se organiza como estrategia más o menos coherente y unitaria; que los procedimientos dispersos, heteromorfos y locales del poder son reajustados, reforzados y transformados por esas estrategias globales, y todo ello con numerosos fenómenos de inercia, desfases y resistencias; que no hay que plantearse un hecho primero y masivo de dominación (una estructura binaria con, por un lado, los

«dominantes» y, por otro, los «dominados»), sino más bien una producción multiforme de relaciones de dominio que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto;

— que las relaciones de poder «sirven», en efecto, pero no porque estén «al servicio de» un interés económico dado como primitivo, sino porque pueden ser utilizadas en sus estrategias;

— que no hay relaciones de poder sin resistencias, que éstas son tanto más reales y eficaces en cuanto se forman en el lugar exacto en que se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no debe venir de afuera para ser real, no está atrapada porque sea la compatriota del poder. Existe tanto más en la medida en que está allí donde está el poder; es pues, como él, múltiple e integrable en otras estrategias globales.

La lucha de clases puede no ser así la «ratio del ejercicio del poder» y ser, sin embargo, «garantía de inteligibilidad» de ciertas grandes estrategias.

—El análisis de la guerrilla masa/poder, ¿puede escapar a los pensamientos reformistas que hacen de la revuelta el signo que obliga a una adaptación, o el señuelo por el cual se introduce una nueva forma de dominio? ¿Puede pensarse el rechazo más allá del dilema del reformismo y el angelismo? En la entrevista de L'Arc con Deleuze se daba a la teoría la función de una caja de herramientas al servicio de temas políticos nuevos, sobre la base de experiencias como la del GIP. Hoy que los partidos tradicionales han reinstalado su hegemonía en la izquierda, ¿cómo hacer de la caja de herramientas algo más que un instrumento de búsqueda en el pasado?

M. F.—Hay que distinguir entre la crítica al reformismo como práctica política, y la crítica de una práctica de la que se sospecha que puede dar lugar a una reforma. Esta segunda forma de crítica es frecuente en los grupos de extrema izquierda y su utilización forma parte de los mecanismos de microterrorismo con los que a menudo han funcionado. Consiste en decir: «Atención: cualquiera que sea la radicalidad ideal de vuestras intenciones, vuestra acción es reformista si es local, vuestros objetivos lo son si son aislados, el adversario podrá solventar la situación en este punto preciso, ceder si es necesario, sin comprometer nada de su situación de conjunto; y lo que es más, se dará cuenta, a partir de ello, de los puntos de transformación necesarios; y por ahí se os recuperará.» Se ha lanzado el anatema. Ahora bien, me parece que esta crítica «por» el reformismo reposa sobre dos errores:

— el desconocimiento de la reforma estratégica que revisten los procesos de la lucha. Si se admite que la forma a la vez general y concreta de la lucha, es la contradicción, entonces es cierto que todo lo que permita localizarla, todo lo que permita integrarla, tendrá el valor de freno o bloqueo. Pero el problema reside en saber si la lógica de la contradicción puede servir de principio de inteligibilidad y regla de acción en la lucha política. Con ello tocamos una cuestión histórica

considerable. ¿Cómo es que, desde el siglo XIX, se ha tendido a disolver tan considerablemente los problemas específicos de la lucha de clases y de su estrategia en la lógica pobre de la contradicción? Hay para ello toda una serie de razones que habrá que intentar analizar un día. En todo caso, hay que tratar de pensar la lucha, sus formas, sus objetivos, sus medios, sus procesos, según una lógica que esté liberada de coacciones esterilizantes de la dialéctica. Para pensar el lazo social, el pensamiento político burgués del siglo XVIII produjo la forma jurídica del contrato. Para pensar la lucha, el pensamiento revolucionario del XIX produjo la forma lógica de la contradicción: la una no es mejor que la otra, sin duda. En cambio, los grandes Estados del siglo XIX produjeron un pensamiento estratégico, mientras que las luchas revolucionarias no lo han producido más que de modo coyuntural, y tratando siempre de inscribirlo en el horizonte de la contradicción;

— la fobia de la réplica reformista en el adversario está ligada también a otro error. Es el privilegio que se concede a lo que se llama, y completamente en serio, la «teoría» del eslabón más débil: un ataque local no tendría sentido y legitimidad más que si estuviera dirigido hacia el elemento que, al saltar, permitiría la ruptura total de la cadena: acción local, pues, que por la elección de su emplazamiento actuará sobre todo de modo radical. Por lo que respecta a esto, sería necesario que nos preguntásemos por qué esta proposición ha tenido tanto éxito en el siglo XX y por qué se la ha erigido como teoría. Por supuesto, permitió pensar lo que para el marxismo era imprevisible: la revolución en Rusia. Pero de un modo general, hay que reconocer que se trata de una propuesta no dialéctica sino estratégica —y muy elemental, por añadidura—. Fue el mínimo de estrategia exigida por un pensamiento regido por la forma dialéctica y que permaneció muy próximo a la dialéctica porque enunció la posibilidad de que una situación local valiera como contradicción del todo. De ahí la solemnidad con que erigió en «teoría» esta proposición «leninista» que revela apenas un primer aprendizaje de teniente de reserva. Y es en nombre de esta proposición cómo se ejerce con toda acción local el terrorismo del siguiente dilema: o bien atacáis, pero entonces debéis estar seguros de que es el eslabón más débil cuya ruptura lo hará saltar todo; o bien, si el todo no salta es que el eslabón no era el más débil, el adversario sólo debe entonces readecuar su frente y la reforma reabsorbe vuestro ataque.

Me parece que cualquier intimidación por el miedo a la reforma está ligada a la insuficiencia de un análisis estratégico propio de la lucha política —de la lucha en el campo del poder político—. El papel de la teoría me parece que hoy es precisamente éste: no formular la sistematicidad global que coloca cada cosa en su lugar; sino analizar la especificidad de los mecanismos de poder, reparar en los enlaces, las extensiones, edificar progresivamente un saber estratégico. Sí «los partidos tradicionales han reinstalado su hegemonía en la izquierda», y sobre otras luchas que no habían controlado, una de las razones —entre otras— fue a causa de que se analizó su desarrollo y sus efectos con una lógica profundamente inadecuada.

Entender la teoría como una caja de herramientas quiere decir:

— que no se trata de construir un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas;

— que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas.

N. B. Estas preguntas me fueron planteadas por escrito. He contestado de la misma manera, pero improvisando y sin cambiar prácticamente nada a la primera redacción. Y esto, no porque crea en las virtudes de la espontaneidad, sino para dejarles un carácter problemático, voluntariamente incierto, a las afirmaciones avanzadas. Lo que digo en esta entrevista no es «lo que yo pienso», sino lo que a menudo me pregunto si no podría pensarse.

Encierro, psiquiatría, prisión^[*]

Dialogo entre David Cooper, Marie Odile Faye, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault y Marine Zecca

JEAN-PIERRE FAYE.... Esta interferencia entre ambos dominios —los que acabas de describir: la antipsiquiatría inglesa y el internamiento de la disidencia (de «los que piensan de otro modo»)—, estos dos hechos son tan fundamentales y tan próximos al problema central de tu pensamiento que me parece imposible no pensarlos *contigo*.

La evidencia que une la *crítica* antipsiquiátrica inglesa por una parte, y, por otra, el hecho de la represión psiquiátrica especial, éstas son las cuestiones.

Fainberg nos explica que esta historia terrible empieza lenta y silenciosamente: de hecho, fue un producto de sustitución al estalinismo. Empezó principalmente tras un discurso de Krustchev, como «liberalización», después del XX Congreso. Lo que no puede dejar de compararse, según las perspectivas que tú describes, con el modo como ocurre el nacimiento del asilo: tras la represión brutal del «demente» cargado de cadenas, interviene Pinel, la liberación de los encadenados de Bicêtre... El *Nouveau Larousse Illustré*, a fines del siglo XIX, la describía como «una verdadera revolución en el tratamiento de los locos»... Sin embargo, tú muestras que «esta represión de la locura *como palabra prohibida*, la reforma de Pinel es mucho más su consumación visible que una modificación»^[1]

Krustchev, tras haber pedido que se abrieran los campos, pronuncia ese discurso de 1958 que remite efectivamente a la locura a cualquier pensamiento opuesto, a cualquier otro pensamiento. Sin embargo, existe un hecho precursor, en los tiempos de Nicolás I: el caso de Tchaadev, el amigo de Puschkin a quien el zar —«el enemigo de las revoluciones», «el gendarme de Europa»— condenó tras haber leído su panfleto a ser tratado en su domicilio por un psiquiatra...

MICHEL FOUCAULT. Yo diría que éste no es realmente un precursor. Es verdad que se tiene la impresión de ver dos funciones muy diferentes —la función médica de la psiquiatría por una parte, y la función propiamente represiva de la policía por otra— que van a cruzarse en un momento dado en el sistema que comentamos. Pero, de hecho, las dos funciones desde sus inicios, no eran sino *una*. Seguramente habrás leído el libro de Castel sobre el *nacimiento* del orden psiquiátrico: muestra muy bien cómo la psiquiatría, tal como se desarrolló a principios del siglo XIX, no estaba localizada en absoluto en el interior del asilo, como una función médica, para ir generalizándose luego, extendiéndose al *cuerpo social* entero hasta llegar a las confusiones que observamos actualmente, algo discretas en Francia, mucho más vistosas en la Unión Soviética. Sino que desde el principio, la psiquiatría tuvo como proyecto ser una función de orden social.

Tras la Revolución, durante la cual las grandes estructuras del internamiento quedaron trastornadas y abolidas, ¿cómo reconstruir, entonces, unos controles que no tuvieran la forma del internamiento y que fueran a la vez más eficaces? La psiquiatría se percibió a sí misma como una función permanente de orden social, y se sirvió de los asilos para dos únicos fines: primeramente, para tratar los casos más dramáticos o más molestos —y, a la vez, para darse una especie de caución, de garantía, de imagen de científicidad, presentando el lugar de internamiento como hospital—. El lugar de internamiento bautizado como hospital era la fianza que atestiguaba que la práctica de la psiquiatría era realmente médica. Ya que tenía también un hospital, como la medicina. Pero lo esencial del libro de Castel, consiste en mostrar que el hospital no era en absoluto la pieza clave de esta historia...

JEAN-PIERRE FAYE. Era una operación de cobertura.

MICHEL FOUCAULT. Exacto. Una operación de justificación en relación con un proyecto psiquiátrico que aparece muy claramente en las revistas de la época y en los discursos de los psiquiatras: la sociedad se enfrenta con una gran masa de problemas, en la calle, en el trabajo, en la familia, etc. —y nosotros, psiquiatras, somos *los* funcionarios del orden social—. A nosotros nos corresponde reparar estos desórdenes. Tenemos una función de higiene pública. Es la verdadera vocación de la psiquiatría. Y es su clima, su horizonte de nacimiento.

De modo que la psiquiatría nunca abandonó este sueño ni esta vecindad. De tal modo que lo que ocurre en la Unión Soviética no es el apareamiento monstruoso de una función médica y una función policíaca, que no tendrían nada que ver la una con la otra. Sino que es simplemente la intensificación, la solidificación de un parentesco reticular que no había dejado de funcionar.

JEAN-PIERRE FAYE. En un cierto sentido, se pone al descubierto.

El Bueno de Léveillé

MICHEL FOUCAULT. Sí—y se trata también de una *condensación*. La Unión Soviética ha recogido esta herencia al respecto.

Podría hacerse su historia. Ya que esta función ha intervenido allí donde la «higiene pública» —en el sentido de orden público— se ha experimentado como la más amenazada, es decir por el crimen. Desde 1830, la psiquiatría comienza a entrometerse. Cuando la criminología italiana se desarrolla, naturalmente la psiquiatría está presente sosteniendo el discurso de la criminología lombrosiana. Y hacia el año 1890, cuando se multiplican los congresos de criminología, hay uno que se celebra en San Petesburgo, en 1892 (1891-1893...), y en él, un tal señor Léveillé —era francés— declara a los rusos: nosotros los europeos tenemos muchas

dificultades para tratar a estos individuos, que son criminales, pero que ante todo son enfermos mentales —criminales en cuanto enfermos mentales, y enfermos mentales en la medida que son criminales— y no sabemos bien qué hacer, ya que no disponemos de estructuras para acogerlos. Pero vosotros, que disponéis de grandes tierras vírgenes en Siberia, podríais muy bien, con la misma gente que nosotros confinamos en Cayetana o Nueva Caledonia, podríais muy bien organizar grandes campos de trabajo, vosotros que tenéis la Siberia, para todos esos individuos, entre la medicina y la penalidad. Los dedicaríais a *esto* y valorizaríais estas tierras de riqueza prometedora. El bueno de Léveillé había definido el Gulag.

JEAN-PIERRE FAYE. «¿Hubo respuesta en la época?»

MICHEL FOUCAULT. Ni respuesta ni recompensa. No fue condecorado ni siquiera a título póstumo.

JEAN-PIERRE FAYE. Pero volvió contento?

MICHEL FOUCAULT. Encantado. La deportación a Siberia ya existía, pero por lo que se deduce de este texto, creo que debía funcionar como puro y simple exilio para detenidos políticos. La idea de que puede haber un encierro político-médico — político-penal-médico o *médico-político-penal*— con función *económica*, y que permita valorizar las riquezas de un país todavía virgen, era una idea nueva, creo. En todo caso, cuando la formuló era nueva en su espíritu.

JEAN-PIERRE FAYE. No es ésta la experiencia de Dostoievsky.

MICHEL FOUCAULT. Cuando se releen los textos del siglo XIX sobre la deportación, no es así en efecto cómo funciona.

DAVID COOPER. Me sorprendió mucho, en LA conferencia de prensa de Fainber y Pliuchth, la pregunta de Claude Bourdet a Viktor Fainberg: ¿Por qué se utiliza en la Unión Soviética la psiquiatría? ¿Por qué la psiquiatría, cuando existe todo un aparato policíaco y penitenciario, perfecto en sí mismo, que puede hacerse cargo de la situación de no importa quién?

MICHEL FOUCAULT. No hay respuesta. Quizá ni siquiera hay lugar para plantear la cuestión. Porque siempre ha funcionado así.

JEAN-PIERRE FAYE. Ya estaba ahí.

MICHEL FOUCAULT. Ya estaba ahí. Una vez más no se trata de un *desvío* en el uso de la psiquiatría: era su proyecto fundamental.

La Lobotomía

DAVID COOPER. El movimiento que avanzaba en los años 1930 hacia la despsiquiatrización en la Unión Soviética, fue destruido durante el reinado de Stalin. La prohibición legal de los *tests* psicológicos —y de la *lobotomía*, en 1936— fue seguida al momento por una reactivación, aunque no fuera tan extendida como en el Oeste...

JEAN-PIERRE FAYE. ¿Cuál es el origen de la prohibición de la *lobotomía* en la URSS?

DAVID COOPER.... donde la nueva técnica es la implantación de veinte electrodos en el cerebelo —en una pequeña zona de un centímetro— con el fin de obtener un control a distancia mucho más adelantado que el aparato de Delgado en Yale —esta práctica y esta sofisticación faltan todavía en la Unión Soviética—. Pero ahora existe este retroceso.

JEAN-PIERRE FAYE. La utilización de la lobotomía en la década de los cincuenta, en los Estados Unidos —también en Francia, pero sin duda mucho más en conexión con objetivos políticos en Estados Unidos, si damos crédito a los trabajos de Breggin y a los textos aparecidos en *Les Temps Modernes*—^[2] esto converge peligrosamente con el hecho postestaliniano de la represión psiquiátrica.

MICHEL FOUCAULT. La cuestión que plantea David es en efecto fundamental: esta especie de freno impuesto a la psiquiatría...

JEAN-PIERRE FAYE.... soviética.

MICHEL FOUCAULT. Si, a la psiquiatría soviética antes de 1940, y la brutal aceleración después de 1945. ¿A qué se debe? Debería tenerse en cuenta todo el problema de la reflexeología, que fue durante largo tiempo, tras 1945 en todo caso y quizá incluso hoy, el único *background* que aceptaba la psiquiatría soviética. Todos los otros pasaban por ser ideológicos, idealistas, irracionalistas, etc. La reflexeología fue utilizada al máximo en el período 1945-1946. Recuerdo haberme encontrado con Marthe Robert y Michel M'uzan a su regreso del centenario de Kafka que se había celebrado en Praga: habían vuelto horrorizados al enterarse de cuáles eran los tratamientos reflexeológicos, pavlovianos, que se infligían a los homosexuales. La cosa era, por otra parte, bastante simple: se les presentaba una foto de mujer —inyección euforizante—, una foto de hombre —inyección aversiva, etc.—. Lo enseñaban a los visitantes anunciándolo como algo muy especial... Luego, al ver su actitud poco entusiasta y sus preguntas, la presentación cambió notablemente de

tono... Puede uno preguntarse incluso si no les habrían enseñado todo aquello, aparentemente para convencerles, pero de hecho, para indicarles un escándalo, percibido como tal por los médicos mismos. No lo sé muy bien, el fenómeno era bastante ambiguo...

Si me refiero a esta reflexeología es porque, en Francia, ha sido ciertamente una de las razones por las cuales la antipsiquiatría no se ha desarrollado. Los psiquiatras que en Francia, por razones de elección política, habrían estado en condiciones de poner en cuestión el aparato psiquiátrico, por decirlo simplificando: los psiquiatras de izquierdas, se encontraban bloqueados por una situación política en la que, en el fondo, no se deseaba en absoluto que esta cuestión se planteara, a causa de lo que pasaba en la Unión Soviética, y ello sabiéndolo o no. Luego, se les imponía como ideología contra los «irracionalismos» contemporáneos —existencialismo, psicoanálisis, etc.— esta ideología reflexeológica. En tercer lugar, se le ofrecía como tarea concreta no la puesta en cuestión de la práctica psiquiátrica y de la institución asilar, sino la defensa profesional del cuerpo de los psiquiatras. Había este triple bloqueo.

JEAN-PIERRE FAYE. La consecuencia interesante de la reflexeología, al nivel de las clínicas de maternidad —el «parto sin dolor»— tenía como contrapartida, al nivel de la psiquiatría, este bloqueo absoluto: ¡no tocar! El mismo cuerpo político ha funcionado de este noble modo.

Pero la paradoja inaudita es que en el momento más regresivo del desencadenamiento policíaco, en los años 30, en la época culminante de las purgas estalinianas, hay todavía una herencia revolucionaria en la medicina soviética que da como resultado prohibir, suspender o desviar la aparición de la lobotomía como técnica psiquiátrica. A buen seguro, no fue Stalin en su bondad absoluta quien tomó esta medida... ¿Se decidió en el nivel de las instancias médicas?

DAVID COOPER. ¿No es ilegal hoy?

MARINE ZECCA. No está claro...

JEAN-PIERRE PAYE. ¿Se sabe quién está en el origen de esta medida o de esta tendencia?

MICHEL FOUCAULT. Lo que voy a decir es sin duda muy vago frente a las explicaciones finas y precisas que deberían poderse dar. Pero, de un modo general, estos años 30 y 40 en la Unión Soviética han estado dominados por un doble tema. Primeramente: la naturaleza es buena en sí y lo que puede desfigurarla no proviene más que de una alienación histórica, económica y social. En segundo lugar, corresponde al hombre transformar la naturaleza y puede transformarla. Infinita bondad de naturaleza, transformabilidad progresiva de la naturaleza: éste es el bloque

ideológico que rodeaba todos los discursos —por ejemplo el de Lyssenko.

JEAN-PIERRE FAYE. El michurinismo...

MICHEL FOUCAULT. Pienso que la prohibición de la lobotomía respondía a objetivos mucho más precisos que éste. Pero veo claramente cuál fue el clima de donde surgió la prohibición. Porque es una amputación de la naturaleza. Y es renuncia a una transformación de la naturaleza por el hombre...

MARINE ZECCA. Esto concordaría con la explicación que da también Henri Laborit.

MICHEL FOUCAULT. El *background* ideológico era éste. Es verosímil pensar que, al igual que en el caso Lyssenko, haya una razón precisa para que se desencadenase: no es sólo esta ideología la que produce el *efecto Lyssenko*. La prohibición de la lobotomía debe igualmente responder a algo. Recuerdo el momento en que la cibernética y todas esas técnicas de información empezaron a ser conocidas en Occidente, poco después de la guerra: las revistas oficiales del PC comenzaron a denunciar esta pseudociencia, esa técnica típicamente capitalista, etc. Las técnicas que no se dominaban en la URSS eran descalificadas de entrada.

JEAN-PIERRE FAYE. La ideología cibernética está ahora de moda en los lugares en cuestión.

DAVID COOPER. En el Congreso de Milán, lo que presentó Peter Breggin de Washington fue muy importante. En los hospitales psiquiátricos de Alemania en los años treinta, los oficiales eran formados —por los psiquiatras— en materia de eutanasia «científica». Entre estos psiquiatras, muchos de los cuales emigraron a Estados Unidos, se encuentran los líderes de la Asociación psiquiátrica americana... Con este segundo plano americano. Hubo un proceso de difamación contra Breggin, pero se defendió muy bien.

MARINE ZECCA. Todos los Estados que en USA habían abolido durante un tiempo las operaciones quirúrgicas en el cerebro las han autorizado de nuevo. Con dos condiciones: que el enfermo no pueda ser cuidado por otra técnica que la psicocirugía, que se trate de un buen cirujano y que varias personas exteriores al cuerpo médico, atestigüen que el enfermo es un «verdadero enfermo»..., lo cual es aberrante.

MICHEL FOUCAULT. Un «verdadero enfermo» y un «buen médico»... ¿Y si tenemos un buen enfermo y un verdadero cirujano? ¿No funciona entonces? Es más bien en estos casos cuando funciona.

DAVID COOPER. Pero las definiciones psiquiátricas de los «grandes enfermos» son muy interesantes... Ante todo, de clase obrera. Mejor judío que no judío. Negro antes que no negro.

MARINE ZECCA. Y mujer...

DAVID COOPER... mejor que hombre. Evidentemente, es la mujer negra la que define el enfermo perfecto.

MARINE ZECCA. Sobre la cual las operaciones quirúrgicas del cerebro tienen un resultado positivo.

Cartas de Encarcelamiento («Lettres de Cachet»)

JEAN-PIERRE FAYE. Ni sé si esto es un retroceso que nos aleja o nos acerca al tema, pero el informe de Royer-Collard sobre Sade, sobre el encierro de Sade, es una especie de dato primero al nivel de documento. El primer documento *escrito* quizá que contiene la narración médica de un *internamiento psiquiátrico con objetivo político* declarado. En el umbral del siglo del asilo.

MICHEL FOUCAULT. Sí y que indica claramente cuál era el problema. Y es que la Revolución, al abolir por razones políticas y sobre todo jurídicas, judiciales (para no dejárselo al *ejecutivo*), el derecho a encerrar a la gente sin un procedimiento controlable, abrió las casas de internamiento. Se planteaban entonces una serie de problemas que fueron discutidos a lo largo de la Revolución: ¿Qué debía hacerse con aquella gente? Ahora que ya no existe un lugar de internamiento, y que los padres de familia ya no tienen derecho a hacer encerrar a sus hijos o a su mujer, o que las mujeres ya no pueden encerrar a sus maridos (había equivalencia estadística en esto, más o menos), ¿qué es lo que se debe hacer? Ya que no se puede, a pesar de todo, desposeer a la gente de este derecho tan fundamental, tan necesario para el buen funcionamiento social, que es el derecho de cada uno a hacer encerrar a aquel de entre sus próximos que le molesta.

El derecho de encierro en Francia, nunca formulado expresamente, fue practicado de hecho durante más de siglo y medio. Y es finalmente este derecho mismo el que resurgió bajo una forma elaborada y sofisticada en la ley de 1838, y en las que siguieron.

JEAN-PIERRE FAYE. ¿Fue un progreso pasar de la Bastilla a Charenton?

MICHEL FOUCAULT. Ah, sí. Antes era la carta de denuncia al comisario de policía

la que originaba una contrainvestigación, y se contestaba sí o no: el encierro ha lugar o no.

MARIE ODILE FAYE. Los no-nobles, ¿tenían igualmente «derecho» al encierro, como con las *lettres de cachet*?

MICHEL FOUCAULT. Usted plantea una cuestión muy importante. Yo también, durante mucho tiempo, he creído que las *lettres de cachet* eran una institución reservada, en las manos del rey en persona, y que no podían dirigirse más que contra sus enemigos directos... Pero, buscando en los archivos del Arsenal, he constatado que era una práctica absolutamente popular. Las *lettres de cachet* no estaban en absoluto reservadas al uso real o al de la alta aristocracia. A partir de finales del siglo XVII, dos instituciones correlativas y casi simultáneas se desarrollan. El cuadrículado policíaco de las grandes ciudades por una parte, con comisarías en cada barrio, inspectores, chivatos, que deambulan, hacen detener a las prostitutas, a los homosexuales, etc. Y por otra parte, y simultáneamente, estas *lettres de cachet*, que eran una práctica absolutamente general, y por medio de las cuales no importa quién podía pedir, no ya al ministro, naturalmente, sino al comisario del barrio, que se arrestara y encerrara a alguien...

MARIE ODILE FAYE. Pero ¿dónde?

MICHEL FOUCAULT. En Bicêtre. Donde había de tres a seis mil personas. En la Salpêtrière, adonde iban a parar las mujeres, etc.

Se han encontrado montones de cartas de este tipo que eran escritas por los escribanos públicos en las esquinas. A partir de la demanda del zapatero o de la pescadera que quería desembarazarse de su marido, de su hijo, de su suegro, etc., y que dictaba al escribano público sus quejas. Son documentos sorprendentes. Porque el escribano público explicaba al cliente que era obligatorio emplear tal o cual fórmula. Así, comenzaban con un: «Señor, tengo el honor de postrarme a sus pies para...» Luego, se pasaba a la demanda, a lo que la justificaba, con el vocabulario del demandante, con sus reivindicaciones, sus odios, sus pataleos, sus gritos. En medio de este lenguaje solemne de la Administración Louis XIV, vemos surgir: «es la más grande de las putas...». De hecho, se había puesto en manos de la gente, hasta en las clases más «bajas» de la sociedad, un instrumento de denuncia y encierro que llegó a constituir, al cabo de un siglo de uso, un verdadero derecho del que la gente se sintió desposeída durante la Revolución. Y durante todo el período revolucionario se plantea continuamente este problema: Habrá que encontrar un medio para que las familias puedan hacer encerrar legítimamente a la gente que les molesta... De ahí, la creación de tribunales de familia, que existieron y funcionaron durante un cierto tiempo en el siglo XIX. Y finalmente, la ley de 1838, que no fue más que la sustitución

de todo esto con, amén de las demandas del entorno, un control administrativo del prefecto y el refrendo médico.

Ahora bien, este refrendo no era necesario forzar mucho para conseguirlo, ya que los psiquiatras se consideraban menos como médicos —en el sentido que le damos hoy— que como funcionarios de higiene pública: es decir, encargados de controlar todo lo que fuera desorden, todo *peligro*. Es finalmente la noción de peligro la que fue introducida en ese momento, teorizada por la psiquiatría y la criminología del siglo XIX —y que hoy podemos encontrar en la legislación soviética—. Esta puede decir: Decís que encerramos a un enfermo en la cárcel (o a un preso en el hospital), ¡en absoluto! Se encierra a alguien peligroso. Han llegado a codificar *como delito* el hecho de ser percibido como peligroso...

Aquí todavía no hemos llegado a esto... Pero en la práctica inglesa, americana, italiana, alemana y francesa de la psiquiatría y del Derecho Penal, vemos que la noción de «peligro» es aún el hilo maestro. Y tanto la policía como la psiquiatría son instituciones destinadas a reaccionar frente al peligro.

DAVID COOPER. La fórmula sigue siendo: «peligroso para sí mismo o para los demás...».

MICHEL FOUCAULT. Es decir, que es peligroso «para sí mismo» cuando no se consigue demostrar que es peligroso «para los demás»...

Policía política

MARIE ODILE FAYE. LO que nació entonces fue así pues una «policía social»... Pero ¿y la policía política? Su problema se plantea con la Comuna: se nos hizo evidente descifrando la Memoria de Da Costa sobre la policía del Segundo Imperio y especialmente sobre su *policía política*^[3].

JEAN-PIERRE FAYE. Da Costa reprochaba a su amigo Rigault, delegado de la Seguridad General de la Comuna, de la que es jefe de gabinete durante un tiempo, el haber tenido como *sueño*... «*la continuación de los procedimientos policíacos del Imperio*»^[4]. Del Segundo Imperio, pero también del Primero: el de Fouché. Aquel que se aseguraba el encierro de Sade en Charenton y produce el Informe de Royer-Collard.

MICHEL FOUCAULT. ¿La policía política? Siempre había existido, cuando menos desde el siglo XVI. Pero hubo niveles amplios de constitución. Tuvimos una policía importante en Francia en el límite entre lo político y lo social si se quiere, a propósito de los protestantes, su circulación en el país, sus reuniones, sus servicios, todo esto

debía ser vigilado: se hizo un gran progreso... Luego vino el período postrevolucionario, evidentemente.

JEAN-PIERRE FAYE. Napoleónico.

MICHEL FOUCAULT. Sí. Y luego hubo en efecto, después de 1848, la policía de Napoleón III y la Comuna.

JEAN-PIERRE FAYE. Las contradicciones de la Comuna... Ya que el Informe de Da Costa «al delegado de Policía», es decir a Ferré, segundo sucesor de Rigault, pretende «*abandonar el sistema de terror, el régimen de temor indigno de nosotros*» y, particularmente, alejar «los temores que los recuerdos de las jornadas de septiembre^[5] inspiran todavía a algunos prisioneros»^[6]. Es raro encontrar enunciado por la conciencia revolucionaria y su lenguaje, una semejante voluntad de abandonar los métodos policíacos heredados del Estado monárquico y burgués. Da Costa tenía también como tarea expresa, según escribe él mismo, «demandar a las personas acusadas de haber formado parte de la antigua policía política de Bonaparte». Pero lo que le propuso a Ferré —en mayo del 71— «para salir de esta terrible situación», fue «suprimir absolutamente la organización actual de la policía» y «reorganizarla sobre bases democráticas, morales y fraternales...». El objetivo concreto para él era hacer anular el decreto represivo sobre los rehenes (¡el mismo por el que Marx en aquel momento felicita a la Comuna!). Aquí la noción de «peligro» se encuentra completamente invertida. Pero en materia psiquiátrica...

DAVID COOPER. El «peligro» funciona de manera muy simple para los psiquiatras. Hay unas cuantas *formas*, unas fórmulas: peligroso para los demás, peligroso para sí mismo... Se puede tachar uno de los términos y dejar el otro. Es más sencillo todavía dejar los dos... Las formas de detención corta pueden ser renovadas, «si es necesario». Para que tenga lugar una renovación de un año basta con *escribir* un párrafo —eso es todo.

JEAN-PIERRE FAYE. Y los párrafos están preparados.

MICHEL FOUCAULT. En Francia, actualmente, la primera pregunta que se le hace a un perito psiquiátrico ante los tribunales es: ¿Es peligroso este individuo? Los psiquiatras a menudo no responden a la pregunta del artículo 64 —¿Es responsable de sus actos?—, porque no pueden responder. Estiman que no pueden responderla porque dicen que no tiene sentido. Pero admiten —y esto es muy significativo— que pueden responder a la pregunta: ¿Es peligroso este individuo?

Ahora bien, si observamos con atención el Derecho Penal, tanto el tipo anglosajón como el napoleónico, nunca el peligro ha constituido un delito. Ser peligroso, no es un delito. Ser peligroso, no es una enfermedad. No es un síntoma.

Pues bien, hemos acabado por hacer funcionar, como si fuera una evidencia y desde hace más de un siglo, la noción de peligro gracias a una remisión perpetua de lo penal a lo médico, y recíprocamente. Lo penal dice: escuchad, no sé muy bien qué hacer con éste, quisiera saber cuál es vuestra opinión: ¿Es peligroso? Y si se le dice al psiquiatra: pero vamos, ¿no irá usted a responder a *esta pregunta*? Replicará: claro, el peligro no es una noción psiquiátrica, sino que es la pregunta que *me plantea el juez*. ¡Y ya está! Si se considera el conjunto es evidente que todo esto funciona alrededor de la noción de peligro.

JEAN-PIERRE FAYE. Hay un continuo vaivén entre los dos polos.

MICHEL FOUCAULT. Y el sistema soviético funciona igualmente de esta forma.

JEAN-PIERRE FAYE. El concepto de «esquizofrenia tórpida»... El síndrome que no tiene síntomas. La esquizofrenia es esa enfermedad que puede *no tener síntomas*: una especie de «noúmeno», de «cosa en sí». Muy «peligrosa»...

DAVID COOPER. Hace pocos días, los psiquiatras americanos protestaron contra esa forma de diagnóstico en la Unión Soviética. Porque hay formas de esquizofrenia diagnosticadas en la URSS que son en realidad (para ellos) neurosis pseudoesquizofrénicas neuróticas... Todo esto se convierte así en una cuestión lingüística.

JEAN-PIERRE FAYE. Si se puede utilizar de este modo el concepto de esquizofrenia fuera de cualquier síntoma, en un espacio no-occidental, esto plantea la cuestión de saber en efecto cómo fue *construido* al principio en Occidente.

La dis-sensión y la Ideología

DAVID COOPER. Hay efectivamente un peligro en la «locura». Pero es el peligro de lo inesperado, de lo espontáneo. Porque el loco no sorprende a los demás... Es «*en nuestras palabras*» donde lo hace... En este sentido, todos los locos son disidentes políticos. En cada delirio —o presunto delirio— se pueden encontrar declaraciones políticas. Y otra cosa aún: la paranoia es una forma de hipernormalidad... Una forma fascista de existencia.

JEAN-PIERRE FAYE. La mayor parte de las veces, muy bien *admitida*.

DAVID COOPER. Pero no se admite fácilmente la proposición según la cual todos los locos son disidentes políticos. Y, sin embargo, es cierto. Debería *ampliarse el concepto de disidencia*, yo prefiero llamarla *dis-sensión*, diferencia de sentimientos,

de pensamientos. La *disidencia* quiere decir: sentarse en otro campo. Ahora bien, existen disidentes en la Unión Soviética que no quieren «sentarse en otro campo». O en Alemania del Este, Wolf Biermann quiere el campo socialista —pero quiere pensar de otro modo—. Es la disensión, el *dissent* del *dissenter*, en inglés. Una cosa diferente. En la Bienal de Venecia, los socialistas italianos propusieron como tema la disidencia en la Europa del Este. ¿Por qué no la disidencia en general? Se podría celebrar un congreso muy interesante. No es sólo la disidencia psiquiátrica lo que está en causa en el mundo capitalista, sino también los disidentes de todo el Tercer Mundo, donde trabaja la *crítica de las armas*. Los países socialistas tienen disidentes también —pero son precisamente disidencias sobre las que, por su lado, el capitalismo está *basado*: a través de la sobreexplotación del Tercer Mundo—. Millares y millones de disidentes. ¿Cómo construir una base ideológica para la disidencia de todo el mundo? A través de un análisis del poder. El que tú has hecho, Michel, en bastantes campos ya: en *Vigilar y Castigar* y en el primer tomo de *La Voluntad de Saber*. Quizá utilizando el análisis de la Escuela de Budapest en términos de «necesidades radicales» que abre muchas perspectivas. Y que allí debería ser un poco *aceptable*...

Formar una base ideológica para la disidencia en todo el mundo: ésa es nuestra cuestión. Desarrollar tal vez una acción internacional —sobre esta base que está por encontrar^[7].

América latina y psiquiatría

JEAN PIERRE FAYE. Lo sucedido el pasado invierno en Argentina ha mostrado que toda una franja de represión en América latina está en contacto igualmente con el *lugar psiquiátrico*. Y de un modo curioso. ¿Cuáles son en este caso sus objetivos exactos? Psiquiatras de izquierdas, de tendencias próximas a la antipsiquiatría o al psicoanálisis se han convertido en blanco de la represión, (Por ejemplo, Bauleo y sus amigos.) ¿De quién provenía la agresión? ¿Cuál era el modelo que servía de medida a esta represión? ¿Una «buena psiquiatría» para la América latina, que es «pensable» en algún lugar de por allí?

MICHEL FOUCAULT. Conozco mal Argentina. Conozco un poco Brasil. La situación allí es muy compleja. Ya que es completamente cierto que, por una parte, los médicos del Brasil participan en los interrogatorios que toman la forma de la tortura. Dan consejos... Y es cierto que existen psiquiatras que participan en ello. Creo poder afirmar que hay por lo menos un psicoanalista en Río que es consejero de tortura. En todo caso, es lo que me han dicho. Y no un psicoanalista de cortos vuelos, sino un personaje que se refiere a las formas más sofisticadas del psicoanálisis actual...

Por otra parte, es absolutamente cierto que hay allí psicoanalistas y psiquiatras

que son las *víctimas* de la represión política. Y que han conseguido tomar la iniciativa en acciones de sentido contrario, en la oposición, A la cabeza de una manifestación muy importante contra la represión, hacia 1968-1969, se encontraba un psicoanalista de Río.

DAVID COOPER. Pero uno de los generales fascistas y «gorilas» de antes de Geisel era el presidente honorario de la Asociación Mundial de Psicocirugía. En la época de Medici, sin duda.

MICHEL FOUCAULT. Medici era, en efecto, un policía. Creo que tú, David, planteas un problema capital: ¿qué base ideológica dar a la disidencia en general? Pero desde el momento en que se trata de darle una ideología, ¿no crees que se le impide ser verdaderamente disidencia?

Creo que hay que darle unos instrumentos...

DAVID COOPER. No *una* ideología: *una base* ideológica, que es un poco diferente. Y puede incluir, por ejemplo, un análisis del poder como el que tú haces: fenómeno todavía bastante inadmisibile para mí. Entiendo que luchas en tu trabajo por comprenderlo. Pero se trata de algo multiforme: algo de *base* —que no es una ideología.

MICHEL FOUCAULT. Este trabajo que hay que hacer sería más bien un instrumento ideológico: un instrumento de análisis, de percepción, de desciframiento. Una posibilidad de definir tácticas, etc. Esto es, en efecto, lo que hay que hacer.

Experiencia en Italia

DAVID COOPER. ¿Cómo? ¿Con quién?

MARINE ZECCA. Creo que puede hacerse también con equipos, como los de Italia, a los que les falta quizá este trabajo de base, este trabajo teórico, pero que desde hace diez años están empleados en una práctica.

DAVID COOPER. El trabajo más importante es sin duda, en Parma, el de Mario Tommasini. Obrero del PCI. Nombrado asesor de Sanidad para la región de Parma. La ocupación del hospital condujo a «vaciar los psiquiátricos», a «la autogestión de los problemas afectivos» en la comunidad...

MARINE ZECCA. La prisión juvenil, el orfanato, tres instituciones para disminuidos físicos y motores, y la mitad del hospital psiquiátrico se «vaciaron», las otras instituciones se cerraron, y la gente se incluyó en la comunidad, reencontró un

trabajo, un apartamento —todo un movimiento para encontrar apartamentos individuales o colectivos...—. Esto es verdaderamente un trabajo importante que *recoge* finalmente la crisis económica en términos positivos: como situación que les permite crear fábricas autogestionadas, tomar tierras no cultivadas y reunir colectivos de jóvenes que van a cultivar las tierras. Su trabajo es muy importante. Pero tengo el sentimiento de que les falta algo para ir más lejos. Y que Mario está un poco perdido en esta experiencia sorprendente: no puede teorizarla y —lo que es lo mismo— no puede hacerle franquear las fronteras de la provincia de Parma finalmente.

DAVID COOPER. En el PCI hay dos corrientes: alrededor del «cisma evidente» de Berlinguer. Está la de Arriendóla, por un lado, Y por el otro, un grupo como el de Tommasini, apoyado sobre posiciones de una autogestión radical de todos los aspectos de la vida, incluyendo los problemas afectivos, los problemas de la locura. Hay ahí, en la situación italiana de hoy, toda una corriente algo escondida pero que es fundamental. Hay también una desconfianza de los psiquiatras de izquierdas hacia ella, en Italia.

MICHEL FOUCAULT. La actitud de Jervis es característica. La última frase de su libro causa estupor, viene a decir: la psiquiatría, pues claro que puede servir, desde el momento en que permite a alguien reconstituir la integridad de su persona, rehacer las síntesis deshechas, etcétera. Da una definición que reencuentra las de Royer-Collard...

MARINE ZECCA. Hay una noción que, en Italia, prima incluso sobre la de «peligrosidad»: la noción de «sufrimiento»...

DAVID COOPER. ¡Ah, sí! La ideología del sufrimiento, del «alivio del sufrimiento», que traduce todo el lenguaje psiquiátrico en lenguaje del sufrimiento.

MARINE ZECCA. ES un medio para justificar todo el aparato psiquiátrico... Que con un poco más de centralización y de planificación, permitirá condenar a muerte las experiencias actuales hechas en favor de la descentralización.

En un curso del College, hablaste de tu viaje a Brasil y de un «plan de salud» que se prepara allí —que no es específicamente un plan de salud mental—, el cual, sin embargo, a través de sus instituciones, va a construir una nueva relación con el cuerpo, con la enfermedad, y finalmente un orden social basado en la enfermedad, en el miedo a la enfermedad. Y esto es bastante próximo a la situación italiana o, más bien, a lo que la amenaza.

MICHEL FOUCAULT. Es cierto que si hay un lugar en el que pueda uno comprometerse con una acción militante que tenga sentido y que no sea simplemente la inyección de una ideología presente en nuestras cabezas, sino que venga a

ponernos a nosotros mismos en cuestión, es el problema de la enfermedad.

Tomó como ejemplo el noroeste brasileño. La tasa de enfermedad alcanza el 100 %: la parasitosis —por más «antimédico» que sea— es una cosa real; y se puede acabar con la parasitosis. El problema es saber cómo se pueden obtener efectivamente resultados terapéuticos, que sería irrisorio negar, sin que ello tenga como soporte y efecto la instalación de un tipo de poder médico, un tipo de relación con el cuerdo, y un tipo de autoritarismo —un sistema de obediencia finalmente, ya que es de esto de lo que se trata, característico de nuestra relación con el médico y con la medicina, actualmente.

Hay aquí un envite formidable. Y se está muy desarmado frente a esto. Con los amigos brasileños que frecuento, discuto hasta el infinito sobre esto. Han hecho un excelente trabajo, pero es aún muy local, y rápidamente sofocado —se les obliga a alejarse de la región en la que trabajan por razones políticas, y, seis meses después, toda su labor queda recubierta.

Lo cierto es que las redes de poder pasan hoy por la salud y el cuerpo. Antes pasaban por el alma. Ahora por el cuerpo...

En el laberinto

JEAN-PIERRE FAYE. Es la inquisición del cuerpo.

MARINE ZECCA. Las técnicas están hasta tal punto elaboradas, sofisticadas y son tan eficaces que si la psiquiatría antaño practicaba la segregación de los individuos, sin poder verdaderamente cuidarlos, ahora tiene todo el poder para «normalizarlos» y «curarlos». Por medio de la cirugía, los medicamentos, la *behaviour-therapy*...

JEAN-PIERRE FAYE. ¿Con vistas a «atenuar los sufrimientos» y el peligro?

DAVID COOPER. La ideología del «sufrimiento» es LA ideología de la «salvación personal». Ahí residen las técnicas más «avanzadas»: EST (Erhard Sensitivity Training), «Meditación Transcendental», «Terapia de Renacimiento»: toda una «tercera fuerza» en terapéutica —tras el psicoanálisis y la teoría del comportamiento—. Análisis transaccional, «grito primitivo» (*primal scream*), etcétera. Se importa a Méjico para la gente pobre de allí, como técnicas baratas. En Puebla se practica la «antipsiquiatría»... Se venden camisetas con la inscripción: «Soy un ser humano, no un objeto»... Esta es antipsiquiatría-publicidad,

MICHEL FOUCAULT. Estamos en un laberinto de paradojas... Recientemente, aparecía en un periódico que nos es particularmente querido, y en la perspectiva de la lucha antimedicina, una encuesta sobre los escándalos de la medicina oficial, de la medicina de patrón y de mandarín, a propósito de las enfermedades cardiovasculares.

Se proponía contra esta medicina de mandarinato algo así como un pequeño aparato que se colocaba en el ombligo y en el trasero, y que estaba considerado que, provocando unas descargas, sacudía las células coaguladas de sangre y volvía a poner en circulación todo como era debido.

Es decir, esta especie de medicina empírica originaria del siglo XVIII y que vegeta todavía...

JEAN-PIERRE FAYE. Las «sacudidas»...

MICHEL FOUCAULT. El artículo finaliza con la indicación del libro donde podía encontrarse el uso de este maravilloso instrumento y el nombre de la persona que lo había fabricado, Y me apuesto lo que queráis: era un médico.

La propuesta y la crítica

MARIE ODILE FAYE. Estamos en el estadio de la crítica... ¿Existe un estadio de la propuesta?

MICHEL FOUCAULT. MI posición es que no tenemos que proponer. Desde el momento en que se «propone», se propone un vocabulario, una ideología, que no pueden tener sino efectos de dominación. Lo que hay que presentar son instrumentos y útiles que se crea que nos pueden servir. Constituyendo grupos para tratar precisamente de hacer estos análisis, llevar a cabo estas luchas, utilizando estos instrumentos u otros: es así finalmente cómo se abren posibilidades.

Pero si el intelectual se pone a reinterpretar el papel que ha interpretado durante ciento cincuenta años —de profeta, en relación a lo que «debe ocurrir», a lo que «debe ser»— se prorrogarán estos efectos de dominación, y tendremos otras ideologías funcionando según el mismo tipo.

Es simplemente, en la lucha misma y a través de ella, cómo las condiciones positivas se dibujan.

JEAN-PIERRE FAYE. De otro modo, nos encontramos con una «filosofía positiva»...

MICHEL FOUCAULT. Sí, de otro modo, es una filosofía positiva lo que surge...

JEAN-PIERRE FAYE. Pero precisamente esta ideología del «alivio del sufrimiento» de la que hablaba David antes. ¿A qué tipo de sufrimiento socializado conduce en la práctica? Hay un tipo de sufrimiento que está hasta tal punto «normalizado» que es considerado «no peligroso», *sanitario*. Pero tal vez es intolerable para el paciente, Y hay, por el contrario, formas de sufrimiento codificadas como malas,

DAVID COOPER. La ideología del sufrimiento, y del «alivio del sufrimiento», consiste en aliviar a todos respecto a *este objeto* —los restantes...

JEAN-PIERRE FAYE. Pero ¿qué objeto? ¿Cuál?

DAVID COOPER. El loco. Nuestra locura.

JEAN-PIERRE FAYE. Se trata de aliviar a los otros. En cuanto a él, tanto peor para él. Desde el momento en que sale de la zona de peligro...

DAVID COOPER. El loco... He seguido tu consejo, Michel, he *abolido* la palabra «locura» en las últimas páginas de *mi* libro.

Lo que me importa es el análisis de la despsiquiatrización —la *evitación* de la psiquiatría en ciertos países del Tercer Mundo—. En Méjico, en Cuba, en Tanzania, en Nigeria.

MARINE ZECCA. Y en Italia, en Bélgica. Aquí mismo.

Trieste y Tübingen

JEAN-PIERRE FAYE. En Trieste, el cierre del Hospital Psiquiátrico ha alcanzado su proyecto culminante.

MARINE ZECCA. Pero dos cuestiones siguen siendo esenciales: ¿Cómo se responde a la *crisis* en la comunidad? ¿No se ha hecho explotar el hospital en pequeños centros externos que juegan el mismo papel de encierro? ¿Acaso los responsables de este «estallido» han logrado obtener unas camas en los hospitales generales, de modo que sea posible hospitalizar a alguien dos o tres días si es verdaderamente necesario? Se plantea además toda una problemática de legislación que *Psiquiatría Democrática* trata de resolver. La cuestión está finalmente en saber si no se trata de una política de «sectorización». En Parma la evitaron. Pero veremos lo que ocurre en Trieste.

JEAN-PIERRE FAYE. Existe un precursor a este respecto —inverso al caso de Sade—. En Tübingen, es sabido que existe la famosa casa de Hölderlin, la Torre de Hölderlin, en la que vivió casi cuarenta años haciéndose llamar Scardanellí. Lo que es menos conocido es el modo cómo llegó hasta allí: quién lo había colocado allí. De hecho, fue el responsable del hospital vecino, hospital que no era sino la antigua facultad de Teología de la época preluterana, en la que se había formado Melanchton (una gran placa lo recuerda). Un gran edificio del siglo xv, bastante bello, que es ahora facultad de Filosofía. Allí, en el interior de la institución hospitalaria, había

algunas camas reservadas entonces para los «casos psíquicos», los «casos mentales». Fue allí donde se hospitalizó a Hölderlin durante un cierto tiempo, tras haber sido conducido a Württemberg en un estado calificado de «peligroso» —de «demente»— y que, de hecho, tuvo lugar en un contexto *político*. Ya que tras el arresto de su amigo y protector Isaac Sinclair por complicidad con los movimientos revolucionarios alemanes que manifestaban afinidades con la Revolución Francesa, él mismo se sintió en peligro —políticamente— esta vez. Puesto a la fuerza en un coche que debía devolverlo a Württemberg, a su «país natal», tuvo el sentimiento de que sería detenido a su llegada. (El duque de Württemberg era un partidario enérgico de la contrarrevolución). Fue en ese momento cuando tuvo el «brote delirante» que motivó su ingreso en ese hospital de Tübingen —en este espacio situado por su historia en algún lugar entre la teología y la filosofía, y que entrañaba entonces un «sector» semipsiquiátrico...

Pero la decisión sorprendente y hermosa es la del responsable de la hospitalización que, de golpe, le hace salir de este encierro y le encuentra un no-lugar: la casa del maestro ebanista Zimmer. Allí empieza el destino de Hölderlin en su torre, en la «Hölderlin Turm». Paseándose a lo largo del Neckar, sin volver *nunca* por otra parte al seminario en el que había estudiado con Hegel y Schelling, *a unos cientos de metros* de allí. Es en este universo donde escribió el segundo grado de «los poemas de la locura», no los himnos en lenguaje entrecortado e inacabado, sino los cuartetos rimados y mediados, escondidos con la mano mientras los escribía: los cuartetos «tranquilos».

La «Hölderlin Turm», a pocos metros del hospital y de sus camas «mentales», es una micro-operación de despsiquiatrización. Un micro-Trieste hölderliniano, una pequeña «experiencia Basaglia» en la era romántica. Es el Trieste de Tübingen...

DAVID COOPER. Desde esa época las cosas se han deteriorado mucho. Con Kretschmer y sus «tipos somáticos»... Si se es demasiado alto y delgado, es probable que se sea esquizofrénico. Cuando se es demasiado gordo, se es maníaco-depresivo. Si se es muy atlético: epiléptico...

JEAN-PIERRE FAYE. Somos culpables por adelantado. Pero en la época del ebanista Zimmer no se había inventado todavía la «esquizofrenia tórpida».

En Trieste, en el hospital mismo, ¿qué es lo que va a ocurrir? Será la sede del Congreso...

¿Va a ir?

MICHEL FOUCAULT. ¿Al Congreso del «Reseau»? No, no iré.

La violación

Tengo ahora otro problema. Que se refiere al mismo dominio y que me gustaría que discutiéramos.

Mi pregunta es ésta. Hay actualmente en Francia una Comisión de Reforma del Derecho Penal. Que funciona desde hace ya varios meses (¿con la hipótesis de un cambio de gobierno?) y ha tomado decisiones sin importancia hasta ahora. Sorprendentemente, decidieron telefonarme. Y me dijeron: estamos estudiando el capítulo de la legislación sobre la sexualidad. Estamos muy preocupados y quisiéramos saber lo que usted piensa al respecto... Yo les pregunté por las cuestiones que querían plantearme y me enviaron unas preguntas que he recibido *esta mañana*.

En todo lo que concierne a la legislación sobre filmes, libros, etc... no hay problema. Creo que se puede afirmar en principio que la sexualidad no pide ningún tipo de legislación, sea cual sea. Bien. Pero hay dos dominios que son problemáticos para mí. El de la violación. Y el de los niños.

¿Qué debe decirse a propósito de la violación?

DAVID COOPER. Es lo más difícil.

MICHEL FOUCAULT. Siempre puede uno sostener el discurso teórico que consiste en decir: en cualquier caso, la sexualidad no puede ser nunca objeto de castigo. Y cuando se castiga la violación, debe castigarse exclusivamente la violencia física. Y decir que no es sino agresión y nada más: que se plante el puño en el rostro de alguien, o su pene en el sexo, es absolutamente igual... Pero, en primer lugar, no estoy seguro de que las mujeres estén de acuerdo...

MARINE ZECCA. No demasiado, no. En absoluto, incluso.

MICHEL FOUCAULT. Así pues, admitís que hay un delito «propiamente sexual».

MARINE ZECCA. Ah, sí.

MARIE ODILE FAYE. Con todas las niñas que han sido agredidas en un jardín público, en el Metro, en todas estas experiencias de la vida cotidiana, a los ocho, diez, doce años: tan traumatizantes...

JEAN-PIERRE FAYE. Pero ¿no es esto violación «psíquica», y no violencia?

MICHEL FOUCAULT. ¿Habla usted del exhibicionismo?

MARIE ODILE FAYE. Sí, pero si en aquel momento no hay transeúntes, gente que aparece o interviene, lo uno lleva a lo otro —y esto pasa todos los días, en los solares,

etc.—. Y es algo muy diferente a recibir dos bofetadas por un adulto.

MICHEL FOUCAULT. Discutí sobre esto ayer con un magistrado del Sindicato de Magistratura. Que me dijo: no hay razón para penalizar la violación. La violación podría estar fuera de la penalidad. Debe hacerse de ella un hecho de responsabilidad civil, simplemente: daños y perjuicios.

¿Qué pensáis de esto? Digo: vosotras, las mujeres... Porque en este campo los hombres, desgraciadamente, quizá tienen una experiencia mucho menos insistente.

MARINE ZECCA. No consigo situarme en el plano de la legislación. Y del «castigo» —es esto lo que me molesta.

JEAN-PIERRE FAYE. Por un lado, en nombre de la liberación de la mujer, estamos contra la violación. Y en nombre de la antirrepresión, estamos —¿a la inversa?

DAVID COOPER. Se debería inventar un «crimen otro». Un solo «crimen». (Un poco como en China, donde toda la criminalidad queda reducida a quince puntos...) Un crimen que sería el no-respeto al derecho del otro a decir *no*. Un crimen sin castigo, pero que remita a una educación política... Dejando de lado el caso de las lesiones en la violación.

MARIE ODILE FAYE. En este nuevo clima, en el que la sexualidad debe ser libremente consentida, es evidente que la violación es su «contrario».

JEAN-PIERRE FAYE. Tiene incluso un aspecto represivo... Pero ¿cómo pensar la represión de la violación?

MICHEL FOUCAULT. Vuestra respuesta, Marie Odile y Marine, es muy clara; cuando he dicho: se puede considerar como una violencia, eventualmente más grave, pero del mismo tipo que pegarle un puñetazo en la cara a alguien. Vuestra respuesta ha sido inmediata: no —es una cosa muy diferente—. Algo más grave que un puñetazo.

MARINE ZECCA. Ah, no.

MICHEL FOUCAULT. Entonces, esto plantea unos problemas. Nos lleva a decir esto: la sexualidad como tal tiene en el cuerpo un lugar preponderante, el sexo no es una mano, no es lo mismo que los cabellos, no es como la nariz. Hay que protegerlo, pues, rodearlo, en cualquier caso, conferirle una legislación que no sea la que vale para el resto del cuerpo.

MARINE ZECCA. Yo pensaba más específicamente en el caso de los niños. Pero lo

que se ejerce sobre los niños no es ya un acto sexual, creo: es verdaderamente una violencia física.

DAVID COOPER. La violación no es orgásmica. Es una especie de masturbación rápida en el cuerpo del otro. No es sexual. Es una lesión.

MARINE ZECCA. Es lo que quería decir: ya no se trata de sexualidad, entramos en otro campo, en el de la violencia física.

MICHEL FOUCAULT. Pero ¿no dais la razón con esto a lo que yo decía? No se trata de sexualidad, se castigará la violencia física, pero sin hacer intervenir el hecho de que la sexualidad esté en causa. Me perdonaréis que insista. Vuestra reacción era, al contrario, decir, es completamente diferente, no es lo mismo que un puñetazo en la cara.

MARINE ZECCA. Depende del punto de vista, es muy *difícil* de analizar. Si me planteo la cuestión con una distancia, considero que es una violencia física. Porque pienso en un niño. Pero pienso también que es verdaderamente un traumatismo.

MARIE ODILE FAYE. Se habla mucho en este momento del derecho al placer. Precisamente por ello, no se le puede quitar a un ser por este medio...

JEAN-PIERRE FAYE. Se trata, pues, de una lesión que puede lastimar la sexualidad misma.

MARIE ODILE FAYE. En Chile, en los barrios de chabolas, las *poblaciones*, en las condiciones de vivienda espantosas en que están (terriblemente agravadas desde la Junta), existen frecuentes casos de violaciones de niñas de ocho-nueve años por los padres, los hermanos. Se ven niños que han enfermado completamente, como en la India, a causa del matrimonio entre niños.

JEAN-PIERRE FAYE. Si se piensa en términos de lesión, su singularidad es que es futura.

MICHEL FOUCAULT. ¿No se podría decir respecto a este tema —como, por ejemplo, cuando se atribuye la frigidez de una mujer (o eventualmente la sexualidad de un hombre) al traumatismo de la violación, o incluso a una experiencia insistente de exhibicionismo— no se puede admitir que se hace jugar a la violación el papel del Edipo en los psicoanálisis fáciles?

JEAN-PIERRE FAYE. En el transcurso de un debate de «Shakespeare and Co.», Kate Millet explicó públicamente que en París fue violada gravemente por violación

«psíquica»... Contó todos los detalles: en un café, el violador psíquico se sentaba a la mesa de al lado, cuando ella cambiaba de café la seguía y se sentaba otra vez a su lado...

Me contaron un ejemplo más inquietante aún. Una niña de ocho años violada por un joven obrero agrícola de veintiocho años, en una granja. Ella cree que el hombre la quiere matar, le rompe sus vestidos. Vuelve a casa —su padre es médico, cardiólogo, y a la vez interesado por Reich: de ahí la contradicción—. Ve volver a casa a la niña que no dice nada. Permanece completamente muda, durante varios meses, tiene fiebre. Sigue sin decir nada, por principio. Al cabo de varios días, sin embargo, deja que vean que está herida, corporalmente. Le cuidan el desgarró, suturan la herida. Como médico y reichiano, ¿denunciará el caso? Se limita a hablar con el jornalero, antes de que se vaya. No se desencadena ninguna acción judicial. Hablan y se olvida el asunto. Pero la historia acaba con la descripción de una dificultad psíquica inmensa al nivel de la sexualidad, más tarde. Lo que no es verificable sino cerca de diez años después.

Es muy difícil pensar algo con respecto a esto, al nivel jurídico. Ya no es fácil a nivel de lo psíquico —mientras parece fácil al nivel del cuerpo.

MICHEL FOUCAULT. Dicho de otro modo, ¿hay que dar una especificidad jurídica al atentado físico que tiene por objeto el sexo? Este es el problema.

JEAN-PIERRE FAYE. Hay una lesión que es a la vez corporal, como un puñetazo en la nariz, y a la vez *anticipa* una lesión «psíquica» —entre comillas—, quizá no irreversible, pero que es muy difícil medir. Al nivel de la responsabilidad civil, es delicado «medir el daño». Al nivel de la responsabilidad penal, ¿qué posición puede tomar un partidario de Reich? ¿Puede denunciarlo, intentar una acción represiva?

MICHEL FOUCAULT. Pero, vosotras, en tanto que mujeres, chocáis con la idea de que se diga: la violación entra dentro de las violencias físicas y debe simplemente ser tratada como tal.

MARIE ODILE FAYE. Sobre todo cuando se trata de niños, de niñas.

DAVID COOPER. En el caso de Román Polanski, en USA, se trataba de sexualidad oral, anal y vaginal con una chica de trece años, y la chica no parecía traumatizada, telefoneó a una amiga para contárselo —pero la hermana la escuchó detrás de la puerta—, y se puso en marcha todo el proceso contra Polanski. Allí no hubo lesiones, el «traumatismo» tiene su origen en las «formaciones ideales», sociales. Parece ser que la chica gozó con sus experiencias.

MICHEL FOUCAULT. Por lo visto consintió. Y esto me lleva a la segunda cuestión que quería plantear. La violación, a pesar de todo, puede delimitarse bastante

fácilmente no sólo como no-consentimiento, sino como rechazo físico al acceso. Al contrario, el problema se plantea tanto para los niños como para las niñas —ya que la violación cuando se trata de niños es algo que no tiene existencia legal— cuando se trata de seducción, el problema del niño seducido. O que trata de seducir. ¿Es posible pedirle a un legislador que diga: con un niño que consiente, con un niño que no rechaza, se pueden tener no importa qué forma de relaciones, esto no atañe para nada a la ley?

DAVID COOPER. Una disgresión: hace dos años en Inglaterra, cinco mujeres fueron condenadas —creo que con la sentencia en suspenso —por la violación de un hombre. ¿No es éste el paraíso para muchos hombres?

MICHEL FOUCAULT. El problema de los niños, ésta es la cuestión. Hay niños de diez años que se abalanzan sobre un adulto, ¿entonces? Hay niños que consienten, ¿gustosos?

MARIE ODILE FAYE. Mientras se trata de niños entre ellos se finge que no se les ve. Cuando un adulto entra en juego, ya no hay igualdad o equilibrio de descubrimientos y responsabilidades. Hay una desigualdad... difícil de definir.

MICHEL FOUCAULT. Me atrevería a decir: desde el momento en que el niño no rechaza, no hay ninguna razón para castigar nada. Pero lo que me sorprendió es que ayer hablando de ello con unos miembros del Sindicato de Magistratura, uno de ellos tomaba posiciones muy radicales: es aquel que decía precisamente que la violación no debía ser penalizada como violación, que era simplemente una violencia. A propósito de los niños empezó a tomar una posición igualmente muy radical. Pero en un momento dado se sobresaltó y dijo: Ah, debo decir que si viera a alguien que la toma con mis hijos...

Además, encontramos el caso del adulto que tiene una relación de autoridad con el niño. Sea como padre, como autor, como profesor o como médico. Me atrevería a decir al respecto: no es verdad que uno pueda obtener de un niño lo que éste no quiere realmente, por efecto de la autoridad. Y sin embargo, está el problema importante de los padres, del padrastro especialmente, que es frecuente.

La represión

JEAN-PIERRE FAYE. Una cosa curiosa, a propósito del asunto de Versailles...

MICHEL FOUCAULT... y se trataba de un medico... (¡y dos enseñantes!).

JEAN-PIERRE FAYE. A propósito de la «seducción de los niños», he estudiado con

un poco de detalle lo que enuncia la legislación sobre estos temas. Curiosamente ha ido subiendo de grado el umbral de edad. Bajo Louis-Philippe son los once años, y Napoleón III lo puso en los trece.

MICHEL FOUCAULT. Hasta 1960, hubo un movimiento de la legislación en sentido represivo. El código de 1810 no entendía de delitos sexuales: era el único código europeo en el que la homosexualidad no era condenada. Poco a poco van apareciendo estos delitos: atentado al pudor, escándalo público... Bajo Louis-Philippe, en 1832. Luego bajo el Segundo Imperio, hacia 1860. Luego, todo un paquete de legislación entre 1885 y 1905. Y las hubo también bajo Petain, e incluso más tarde. Ya que en 1960, hubo todavía una ley en este sentido, que prevé la agravación de la pena cuando el «escándalo público para el pudor» (es decir: hacer el amor al aire libre) se comete por dos hombres, o dos mujeres: se castiga el doble. Así pues, en 1960, bajo De Gaulle, dos mujeres que se besan, o dos hombres que se besan, son condenados más gravemente que si se tratara de un hombre y una mujer. De dieciocho meses a tres años, en lugar de: de seis meses a dos años (el mínimo se triplica). Es necesario, pues, prestar atención. Hay que estudiarlo detenidamente...

Son legislaciones que han sido puestas en circulación muy tardíamente.

JEAN-PIERRE FAYE. ¿No puede considerarse la legislación napoleónica como heredera de la Revolución Francesa? ¿Y ésta, a su vez, como *ruptura* con relación a la legislación anterior?

MICHEL FOUCAULT. ¿Antes? Había penas muy inadaptadas. El fuego para los homosexuales. Que no se aplicó más que dos o tres veces en el siglo XVIII, y en casos considerados como bastante «graves»^[8]. Legislaciones severas sobre el adulterio, etc. Ahora, todos los reformadores de finales del siglo XVIII pusieron el principio de que lo que se refería a la vida privada —a esta forma de vida privada— no debía ser objeto de legislación.

JEAN-PIERRE FAYE. Beccaria...

MICHEL FOUCAULT. Beccaria, Brissot... Brissot dijo cosas maravillosas sobre los homosexuales... Decía que ya estaban bastante castigados por «su propio ridículo»: no tienen necesidad de castigo suplementario...

JEAN-PIERRE FAYE. ¿Cuándo ocurre esto?

MICHEL FOUCAULT. En 1787-88. Las legislaciones revolucionarias olvidan prácticamente todos los crímenes sexuales. Creo que por otra parte la sociedad napoleónica, bajo una apariencia muy rígida, fue en definitiva una sociedad bastante tolerante.

El silencio del Sexo

JEAN-PIERRE FAYE. Esta *discursivización del sexo* como proceso general de un largo período, que describes admirablemente en *La Voluntad de Saber*, cuando llegamos a la realidad de la sociedad soviética contemporánea, parece que sufra una interrupción. O es que no ha tenido todavía lugar allí. Incluso en la disidencia hay un refuerzo de este silencio sobre la sexualidad absolutamente extraordinario. El caso típico es, por ejemplo, el de Paradjanov, que está atacado por un tabú invencible.

MICHEL FOUCAULT. En efecto, no se puede obtener de un disidente soviético ni *una* palabra positiva para Paradjanov.

JEAN-PIERRE FAYE. El otro aspecto es que en las descripciones de los lugares de encierro, sea psiquiátrico o puramente policíaco, Gulag u otros, a pesar de ser clandestinas nos encontramos con el mismo silencio total. El gran narrador del Gulag no dice nada tampoco. A propósito del «tema». Se plantea todo el resto: policía, transportes, políticos, religiosos, truhanes. Nada acerca de esto. Prolongado por la disidencia, si no reforzado: el mismo tabú.

Comparando con el período de Alexandra Kollontai, en la Revolución rusa, que escandalizó hasta tal punto los reportajes burgueses durante bastantes años, es a pesar de todo sorprendente.

MICHEL FOUCAULT. A largo plazo, con una cronología amplia, este proceso de crecimiento del discurso sobre la sexualidad —la discursivización de la sexualidad— es visible; pero no con altibajos.

En la Unión Soviética, en la medida en que asistiremos sin duda a una especie de des-politización, de toma menor del aparato político sobre los individuos, o estos fenómenos de desmarcaje, de ironía de los que hablabas hace un momento (y que te contaba Paul Thorez), se van a poner en obra nuevos controles. El encuadramiento puramente político, asegurado por el partido único, será relevado por otras instancias. En este momento, la psiquiatría, que juega ya el papel que sabemos, pero también la psicología, el psicoanálisis... van a ponerse a funcionar de lleno. El primer Congreso de psicoanálisis de la Unión Soviética va a celebrarse el próximo octubre: todos los psicoanalistas serán extranjeros, pero los hacen venir. ¿Por qué los llaman si no es porque se sospecha que hay una utilidad en su discurso? Y estoy seguro de que se les llama como «sexólogos». Es decir, hay una verdadera necesidad, que sin duda no se concibe claramente de modo consciente, no hay un pequeño Maquiavelo detrás de todo eso. Fundamentalmente hay necesidad de una «normalización» de los comportamientos de los individuos, y un hacerse cargo de los comportamientos individuales por medio de instancias que no sean ya las instancias administrativas o

policiales de la KGB, sino cosas bastante más sutiles.

MARIE ODILE FAYE. Se debe hablar mucho de ello ya... Los congresistas invitados han pedido precisamente que para este congreso esté presente el presunto autor de la *Guía Psiquiátrica para Disidentes Políticos*, que está todavía detenido.

JEAN-PIERRE FAYE. Sémion Gluzman.

MARIE ODILE FAYE. Se planteó en el transcurso de una conferencia de prensa, en febrero, con Fainberg, Bukovsky, Pliuchtch, Gorbanevskaja.

JEAN-PIERRE FAYE. Fue Cyrille Kupernik, creo, quien hizo esa petición.

MICHEL FOUCAULT. Yo diría tal vez que la disidencia tiene tácticamente razón al respecto. Ya que actualmente lo que es amenazador es quizás un «discurso sobre la sexualidad» que se convertiría rápidamente en el discurso sobre la psiquiatrización general... Una sociedad socialista en la que la sexualidad de los individuos fuera un problema de salud pública no me parece completamente contradictorio en sus términos. No me parece una imposibilidad estructural. Y no creo que entre socialismo y pudibundez haya una relación necesaria. Veo muy bien un «socialismo» en el que el sexo de la gente fuera...

JEAN-PIERRE FAYE... ¿UNA FUNCIÓN pública?

MICHEL FOUCAULT. Se retiene a la gente por medios simples, aunque sólo sea por las condiciones de vivienda, la vigilancia mutua, varias familias que no tienen más que una cocina y un cuarto de baño.

JEAN-PIERRE FAYE. Pero pueden encontrarse y tener citas en las barcasas del Mokva...

MICHEL FOUCAULT. El día que la gente tenga su espacio, en el que por consiguiente sean más grandes sus posibilidades de fuga o de inercia en relación al aparato político, o de engañar a este aparato, ¿cómo van a recuperarlos? Se les *recuperará*, en el diván, por la psicoterapia, etc—

Los niños

MARINE ZECCA. Pero si invertimos el problema —respecto a los niños— si se considera la violación igual que un puñetazo en la cara, ¿sería posible planteárnoslo bajo el ángulo del «perjuicio moral»?

JEAN-PIERRE FAYE. Nos encontramos de nuevo con LA responsabilidad civil.

MICHEL FOUCAULT... daños y perjuicios, *pretium doloris*. Hay bastantes categorías de este orden. ¿Qué *significa* cuando decimos: no se condenará al violador a prisión, no tiene ningún sentido hacerlo? ¿Se le pedirán cien mil francos en concepto de daños y perjuicios? ¿Se puede decir esto?

MARINE ZECCA. No pensaba en términos de dinero. Me pregunto simplemente cómo se puede dejar la puerta abierta para *reconocer* el acto de violencia, con el fin de que no sea canalizado.

MICHEL FOUCAULT. Como un accidente de automóvil.

MARINE ZECCA. Sí. Hay algo ahí que me molesta, lo que podrían hacer los adultos con los niños. Y una situación en la que los niños no tendrían ningún medio jurídico para defenderse. Faltaría algo al respecto. Si se considera el hecho únicamente como un puñetazo en la cara, ¿esto permite a no importa quién violar a un niño?

MICHEL FOUCAULT. Sabes también que la legislación sobre la violación del niño, la «protección legal» que se presta a los niños, es un instrumento que se pone en manos de los padres. Para que liquiden así sus asuntos con otros adultos, las más de las veces.

MARINE ZECCA. Exactamente.

MICHEL FOUCAULT. ¿O hacemos entonces de la Administración, de una función burocrática cualquiera, la instancia que decidirá el modo de protección necesaria al niño?

MARINE ZECCA. No, imposible.

MICHEL FOUCAULT. ¿No podría ser un asistente social quien tomará las decisiones?

MARINE ZECCA. Es imposible.

MICHEL FOUCAULT. Os preguntaréis cómo es que me he dejado atrapar así, por qué he aceptado contestar a estas preguntas. Pero finalmente estoy un poco irritado con una actitud que ha sido, por otra parte, la mía durante largo tiempo y que ya no suscribo, que consiste en decir: para nosotros, nuestro problema es denunciar y criticar; que se despabilen con su legislación y sus reformas. No me parece una actitud justa.

JEAN-PIERRE FAYE. ¿Es con motivo de esta reforma del Derecho Penal que se prepara, sobre la violación y la protección de los niños, por lo que la prensa sensacionalista lleva una campaña sobre los «niños mártires»?

MICHEL FOUCAULT. Me parece evidente.

MARIE ODILE FAYE. Pero esta campaña está en falso, ya que los «padres modernos» no se han convertido súbitamente en monstruos, hay que resituar esta relación niño-adulto en una historia: antaño los niños eran tomados a cargo de la comunidad, o por la familia comunitaria ampliada, como muy bien lo ha demostrado David. Ahora, la soledad de la joven pareja con sus hijos en un HLM, en una ciudad obrera, esto engendra precisamente los «niños mártires», toda una serie de tensiones —incluidas las violaciones de niños.

JEAN-PIERRE FAYE. La presión de la familia y de sus conflictos se acrecienta a medida que el campo de ésta se estrecha: es lo que ha mostrado la descripción de David.

DAVID COOPER. Sí la comunidad era aquel lugar de intercambios libres (relativamente). Incluido el que se establece entre niños y adultos.

De intercambios sexuales.

Pero ¿cómo reconstruir una comunidad tal en el contexto del capitalismo avanzado?

12 de mayo de 1977

FONTANA. ¿Podría esbozar brevemente el trayecto que media entre su trabajo sobre la locura en la edad clásica hasta el estudio de la criminalidad y la delincuencia?

FOUCAULT. Cuando hice mis estudios en los años 50-55, uno de los grandes problemas que se planteaba era el del estatuto político de la ciencia y las funciones ideológicas que podía vehicular. No era exactamente el problema Lyssenko lo que dominaba, pero creo que alrededor de aquel feo asunto que permaneció tanto tiempo enterrado y cuidadosamente escondido, se agitaban todo un montón de cuestiones interesantes. Dos palabras pueden resumirlas todas: poder y saber. Creo que escribí *La Historia de la Locura* un poco sobre el horizonte de estas cuestiones. Para mí, se trataba de decir lo siguiente: si se plantea a una ciencia como la física teórica o la química orgánica el problema de sus relaciones con las estructuras políticas y económicas de la sociedad, ¿no se plantea un problema demasiado complicado? ¿No se coloca demasiado alto el tope de la explicación posible? Si, por el contrario, se toma un saber como la psiquiatría, ¿no será mucho más fácil resolver la cuestión, en la medida en que el perfil epistemológico de la psiquiatría es bajo y que la práctica psiquiátrica está ligada a toda una serie de instituciones, exigencias económicas inmediatas y urgencias políticas de regulación social? ¿Acaso en el caso de una ciencia tan «dudosa» como la psiquiatría no se puede captar de un modo mucho más cierto el encabalgamiento de los efectos de poder y saber? Es la misma cuestión que me quise plantear en el *Nacimiento de la Clínica*, a propósito de la Medicina: ésta tiene ciertamente una estructura científica mucho más fuerte que la psiquiatría, pero está también comprometida muy profundamente con las estructuras sociales. Lo que entonces me «desencaminó» un poco fue el hecho de que esta cuestión que planteaba no interesó en absoluto a aquellos a quienes la planteaba. Consideraron que era un problema que no tenía importancia política ni nobleza epistemológica.

Había para ello, creo, tres razones. La primera es que el problema de los intelectuales marxistas en Francia era —y en esto jugaban el papel que les prescribía el PCF— hacerse reconocer por la institución universitaria y por el *establishment*; debían por consiguiente plantear las mismas cuestiones que ellos, tratar los mismos problemas y los mismos dominios: «A pesar de que seamos marxistas, no somos ajenos a lo que os preocupa; pero somos los únicos que damos a vuestras viejas preocupaciones soluciones nuevas.» El marxismo quería hacerse aceptar como renovación de la tradición liberal, universitaria (igual como, de un modo más amplio, en la misma época los comunistas se presentaban como los únicos que eran

susceptibles de recoger y vigorizar la tradición nacionalista). De ahí, en el dominio que nos ocupa, el hecho de que hayan querido retomar los problemas más académicos y más nobles de la historia de las ciencias. La medicina, la psiquiatría no resultaban ni muy nobles ni muy serias; no estaban a la altura de las grandes formas del racionalismo clásico.

La segunda razón es que el estalinismo postestalinista, al excluir del discurso marxista todo lo que no era repetición medrosa de lo ya dicho, no permitía abordar dominios que no habían sido recorridos todavía. No había conceptos formados ni vocabulario válido para cuestiones como los efectos de poder de la psiquiatría o el funcionamiento político de la medicina; mientras que los innumerables intercambios que habían tenido lugar desde Marx hasta la época actual, pasando por Engels y Lenin, entre los universitarios y los marxistas, habían realimentado toda una tradición de discurso sobre la «ciencia» en el sentido que se le daba en el siglo XIX. Los marxistas pagaban su fidelidad al viejo positivismo al precio de una sordera radical para con todas las cuestiones de psiquiatría pavloviana; para algunos médicos próximos al PCF, la política psiquiátrica, la psiquiatría como política, no estaba a la altura.

Lo que por mi lado había intentado hacer en este dominio fue recogido con un gran silencio por la izquierda intelectual francesa. Y solamente con el 68, a despecho de la tradición marxista y a pesar del PCF, todas estas cuestiones tomaron su significado político, con una acuidad que yo no había sospechado y que demostraba hasta qué punto mis libros anteriores eran todavía tímidos y azorados. Sin la apertura política realizada aquellos años no habría tenido el valor de retomar el hilo de estos problemas y proseguir mi investigación por el lado de la penalidad, las prisiones, las disciplinas.

Finalmente, hay quizás una tercera razón, pero no estoy absolutamente seguro de que haya pasado. Me pregunto, sin embargo, si no había en los intelectuales del PCF (o próximos a él) un rechazo a plantear el problema del encierro, de la utilización política de la psiquiatría, de un modo más general, la cuadrícula disciplinaria de la sociedad. Sin duda, pocos conocían hacia los años 55-60, la amplitud real del Gulag, pero creo que muchos la presentían, muchos tenían el sentimiento de que de estas cosas más valía no hablar en ningún caso: zona peligrosa, luz roja. Naturalmente, es difícil juzgar retrospectivamente su grado de consciencia. Pero, de todos modos, usted sabe con qué facilidad la dirección del Partido —que, obviamente, lo sabía todo al respecto— podía hacer circular consignas, impedir que se hablara de esto o aquello, descalificar a los que hablaban de ello...

Una edición del *Petit Larousse* que acaba de aparecer dice: «Foucault: filósofo que funda su teoría de la historia en la discontinuidad.» Esto me deja estupefacto. Sin duda me expliqué insuficientemente en *Las Palabras y las Cosas*, aunque hablé mucho de ello. Me parece que ciertas formas de saber empírico como la biología, la economía política, la psiquiatría, la medicina, etc., tienen un ritmo de

transformaciones que no obedece a los esquemas suaves y continuistas del desarrollo que se admiten ordinariamente. La gran imagen biológica de la madurez de la ciencia subyace todavía en un buen número de análisis históricos; no me parece pertinente históricamente. En una ciencia como la medicina, por ejemplo, hasta finales del siglo XVIII, hay un cierto tipo de discurso cuyas transformaciones lentas —veinticinco, treinta años— rompieron no solamente con las proposiciones verdaderas que podían formularse hasta entonces, sino más profundamente con los modos de hablar, con los modos de ver, con todo el conjunto de prácticas que servían de soporte a la medicina; no se trata simplemente de nuevos descubrimientos: es un nuevo «régimen» en el discurso y en el saber. Y esto en pocos años. Es algo que no se puede negar desde el momento en que se miran los textos con suficiente atención. Mi problema no fue en absoluto decir: viva la discontinuidad, estamos en la discontinuidad, permanezcamos en ella; sino plantear la cuestión: ¿cómo es que, en ciertos momentos y en ciertos órdenes de saber, tienen lugar estos bruscos deslizamientos, estas precipitaciones de evolución, estas transformaciones que no responden a la imagen tranquila y continuista que nos hacemos de ordinario? Pero lo importante de tales cambios no es que sean rápidos o de gran alcance, o mejor dicho, esta rapidez y este alcance no son más que signos de otras cosas: una modificación en las reglas de formación de los enunciados que son aceptados como científicamente verdaderos. No se trata, pues, de un cambio de contenido (refutación de antiguos errores, puesta al día de nuevas verdades), ni tampoco de una alteración de la forma teórica (renovación del paradigma, modificación de los conjuntos sistemáticos); lo que está en cuestión, es lo que *rige* los enunciados y el modo cómo se rigen unos y otros para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente y susceptibles por consiguiente de ser verificadas e invalidadas por procedimientos científicos. En suma, es un problema de régimen, de política del enunciado científico. A este nivel, se trata de saber no cuál es el poder que pesa desde el exterior sobre la ciencia, sino qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cuál es de alguna manera el régimen interior de poder, cómo y por qué en ciertos momentos se modifica de forma global.

Son estos diferentes regímenes lo que he tratado de ordenar y describir en *Las Palabras y las Cosas*, Dejando bien claro que, por el momento, no intentaba explicarlos. Y que habría que tratar de hacerlo en un trabajo ulterior. Pero lo que le faltaba a mi trabajo era de este problema del «régimen discursivo», los efectos del poder propios del juego enunciativo. Lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica o algo como el paradigma. En el punto de confluencia entre *La Historia de la Locura* y *Las Palabras y las Cosas* estaba, bajo dos aspectos muy diferentes, este problema central del poder que entonces ya había aislado insuficientemente.

FONTANA. Hay que resituar, pues, el concepto de discontinuidad en el lugar que le

es propio. Tal vez entonces encontraremos un concepto que es más constrictivo, y que es más central en su pensamiento, el concepto de acontecimiento. A propósito del acontecimiento, una generación ha estado en un *impasse* durante largo tiempo, ya que según los trabajos de los etnólogos, e incluso de los grandes etnólogos, se ha establecido esta dicotomía entre las estructuras por una parte (lo que es pensable) y el acontecimiento por otra parte, que sería el lugar de lo irracional, de lo impensable, de lo que no entra no puede entrar en la mecánica y el juego del análisis, por lo menos bajo la forma que tomó en el interior del estructuralismo.

FOUCAULT. Se admite que el estructuralismo ha sido el esfuerzo más sistemático para evacuar no sólo de la etnología, sino de toda una serie de otras ciencias e incluso, en el límite, de la historia, el concepto de acontecimiento. No veo quién puede ser más antiestructuralista que yo. Pero lo que importa no es hacer con el acontecimiento lo que se ha hecho con la estructura. No se trata de situarlo todo en un cierto plano que sería el del acontecimiento, sino considerar que existe todo un escalonamiento de tipos de acontecimientos diferentes que no tienen ni el mismo alcance, ni la misma amplitud cronológica, ni la misma capacidad de producir efectos.

El problema es a la vez distinguir los acontecimientos, diferenciar las redes y los niveles a que pertenecen, y reconstituir los hilos que los unen y los hacen engendrarse unos a otros. De ahí el rechazo de los análisis que se refieren al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes; y el recurso a los análisis que se hacen en términos de genealogía de las relaciones de fuerza, desarrollos estratégicos, tácticas. Creo que a lo que debemos referirnos no es al gran modelo de la lengua y de los signos, sino a la guerra y la batalla. La historicidad que nos lastra y nos determina es belicosa; no es lenguaraz. Relación de poder y no relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo cual no quiere decir que sea absurda, o incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta en sus mínimos detalles: pero según la inteligibilidad de las luchas, las estrategias y las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) pueden dar cuenta de lo que es la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos. Frente a esta inteligibilidad, la «dialéctica» es un modo de esquivar la realidad siempre azarosa y abierta, plegándola al esqueleto begeliano; y la «semiología» es un modo de esquivar su carácter violento, sangriento, mortal, plegándola a la forma apaciguada y platónica del lenguaje y el diálogo.

FONTANA. Creo que puede decirse tranquilamente que usted ha sido el primero en plantear al discurso la cuestión del poder, y plantearlo cuando reinaba un tipo de análisis que pasa por el concepto de texto, es decir, que toma como objeto al texto con la metodología que ello implica: la semiología, el estructuralismo, etc.

FOUCAULT. No creo haber sido el primero en plantear esta cuestión. Al contrario, me sorprende lo que me costó plantearla. Cuando pienso en ello ahora, me pregunto de qué pude hablar en *La Historia de la Locura* o en *El Nacimiento de la Clínica*, por ejemplo, sino del poder. Ahora bien, soy perfectamente consciente de que prácticamente no empleé la palabra y que no tuve este campo de análisis a mi disposición. Puedo decir que ciertamente hubo una incapacidad que estaba seguramente ligada a la situación política en la que nos encontrábamos. No veo de qué lado —a derecha o a izquierda— podía haberse planteado el problema del poder. A la derecha, no se planteaba más que en términos de constitución, de soberanía, etc., es decir, en términos jurídicos; del lado del marxismo, en términos de aparato de Estado. El modo cómo se ejercía concretamente y en el detalle, con su especificidad, sus técnicas y sus tácticas, no se buscaba, bastaba con denunciarlo en el «otro», en el adversario de un modo a la vez polémico y global: el poder en el socialismo soviético era denominado por sus adversarios totalitarismos; y en el capitalismo occidental, era denunciado por los marxistas como dominación de clase, pero nunca se analizaba la mecánica del poder. Sólo pudo empezarse a hacer este trabajo tras 1968, es decir, a partir de las luchas cotidianas llevadas a cabo por la base, por los que tenían que debatirse en las mallas más finas de la red del poder. Es ahí donde apareció lo concreto del poder, y a la vez, la fecundidad verosímil de estos análisis de poder, para que nos diéramos cuenta de las cosas que habían permanecido hasta entonces fuera del campo del análisis político. Para decirlo muy simplemente, el encierro psiquiátrico, la normalización mental de los individuos, las instituciones penales, tienen sin duda una importancia bastante limitada si se busca solamente su significado económico. En cambio, son esenciales sin duda para el funcionamiento general de los engranajes del poder. En tanto que se planteaba la cuestión del poder subordinándola a la instancia económica y al sistema de interés que aseguraba, estábamos obligados a considerar estos problemas como de poca importancia.

FONTANA. ¿Un cierto marxismo y una cierta fenomenología han constituido un obstáculo objetivo para la formulación de esta problemática?

FOUCAULT. Sí, si usted quiere, en la medida en que es cierto que la gente de mi generación se ha alimentado, cuando eran estudiantes con estas formas de análisis: la una remitía al sujeto constituyente y la otra remitía a lo económico en última instancia, a la ideología y al juego de superestructuras e infraestructuras.

FONTANA. Siempre en este cuadro metodológico, ¿cómo situaría usted entonces el enfoque genealógico? ¿Cuál es su necesidad como cuestionamiento de las condiciones de posibilidad, las modalidades y la constitución de «objetos» y dominios que usted ha ido analizando?

FOUCAULT. Quería ver cómo podían resolverse estos problemas de constitución en el interior de la trama histórica, en lugar de remitirlos a un sujeto constituyente. Hay que desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que puede dar cuenta de la constitución misma del sujeto en su trama histórica. Es lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que dé cuenta de la constitución de saberes, discursos, dominios de objetos, etc., sin que deba referirse a un sujeto que sea trascendente con relación al campo de sucesos o cuya entidad vacía recorra todo el curso de la Historia.

FONTANA. La fenomenología marxista, un cierto marxismo, ha funcionado ciertamente como pantalla y obstáculo; hay dos conceptos que también continúan sirviendo de pantalla y obstáculo, hoy, los de ideología por una parte, y de represión por otra.

FOUCAULT. La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, siempre está en oposición virtual con algo que sería la verdad. Y creo que el problema no está en dividir entre lo que en un discurso responde a la cientificidad y a la verdad, y lo que responde a otra cosa, sino en ver históricamente cómo se producen efectos de verdad en el interior de discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. El segundo inconveniente es que se refiere necesariamente, creo, a algo como el sujeto. Y en tercer lugar, la ideología está en posición segunda con relación a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas razones creo que es una noción que no puede utilizarse sin precauciones.

La noción de represión por su parte es más páfida o, en todo caso, me ha sido mucho más difícil desembarazarme de ella en la medida en que, en efecto, parece que se ajusta muy bien a una serie de fenómenos que responden a efectos del poder. Cuando escribí *La Historia de la Locura*, me serví, al menos implícitamente, de esta noción de represión. Creo que suponía entonces una especie de locura vivaz, voluble y ansiosa que la mecánica del poder y de la psiquiatría habrían llegado a reprimir y reducir al silencio. Ahora bien, me parece que la noción de represión es completamente inadecuada para dar cuenta de lo que hay de productos en el poder. Cuando se definen los efectos de poder por la represión se utiliza una concepción puramente jurídica de este poder; se identifica poder con una ley que niega; con la potencia de la prohibición. Ahora bien, creo que hay en ello una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente compartida. Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera otra cosa que decir no, ¿cree usted verdaderamente que llegaríamos a obedecerlo? Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay

ue considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir. En *Vigilar y Castigar*, lo que quise demostrar es cómo a partir del XVII-XVIII, hubo un verdadero des-bloqueo tecnológico de la productividad del poder. No sólo las monarquías de la época clásica desarrollaron grandes aparatos de Estado —ejército, policía, administración fiscal—, sino sobre todo en esta época tuvo lugar la instauración de lo que podría llamarse una nueva «economía» de poder, es decir, unos procedimientos que permiten hacer circular efectos de poder de un modo a la vez continuo, ininterrumpido, adaptado e «individualizado» en el cuerpo social entero. Estas nuevas técnicas son a la vez mucho más eficaces y mucho menos costosas (menos costosas económicamente, menos aleatorias en sus resultados, menos susceptibles de escapatoria o de resistencia) que las técnicas utilizadas hasta entonces y que se apoyaban en una mezcla de tolerancias, más o menos forzosas (desde el privilegio reconocido hasta la criminalidad endémica) y de ostentación costosa (intervenciones estrepitosas y discontinuas del poder cuya forma más violenta era el castigo «ejemplar» en cuanto excepcional).

FONTANA. Para concluir, una pregunta que ya le han hecho: estos trabajos que usted hace, estas preocupaciones que son las suyas, estos resultados a los que usted llega, todo esto, ¿cómo puede uno servirse de ello, digamos, en las luchas cotidianas? ¿Cuál es el papel de los intelectuales hoy?

FOUCAULT. Durante largo tiempo, el intelectual llamado de izquierdas tomó la palabra y se le reconoció el derecho a hablar en tanto que maestro de verdad y justicia. Se le escuchaba, o pretendía hacerse escuchar, como representante de lo universal. Ser intelectual era ser un poco la conciencia de todos. Creo que se reencontraba ahí una idea traspuesta del marxismo, y de un marxismo aguado: igual como el proletariado, por la necesidad de su posición histórica, era portador de lo universal (pero portador inmediato, no reflexionado, poco consciente de sí mismo), el intelectual por su elección moral, teórica y política, quiere ser portador de esta universalidad, pero en su forma consciente y elaborada. El intelectual sería la figura clara e individual de una universal de la que el proletariado sería la forma gris y colectiva.

Hace bastantes años que ya no se pide al intelectual que juegue este papel. Un nuevo modo de «relación entre la teoría y la práctica» se ha establecido. Los intelectuales se han acostumbrado a trabajar, no en lo universal, lo «ejemplar», lo «justo y verdadero para nosotros», sino en sectores determinados, en puntos precisos en los que les sitúan sus condiciones de trabajo, o sus condiciones de vida (la vivienda, el hospital, el asilo, el laboratorio, la universidad, las relaciones familiares o sexuales). Han ganado con ello, sin duda, una conciencia mucho más concreta e inmediata de las luchas. Y han reencontrado problemas que eran específicos, «no

universales», diferentes a menudo de los del proletariado o las masas. Y, sin embargo, se han acercado realmente a ellos, creo que por dos razones: porque se trataba de luchas reales, materiales, cotidianas, y porque se encontraba a menudo, aunque bajo otra forma, con el mismo adversario que el proletariado, el campesinado o las masas (las multinacionales, el aparato judicial y policíaco, la especulación inmobiliaria, etc.); es lo que yo llamaría el intelectual «específico», por oposición al intelectual «universal».

Esta nueva figura tiene otra significación política: permite, si no soldar, al menos rearticular categorías bastante vecinas que habían quedado separadas. El intelectual, hasta entonces, era un excelente escritor: conciencia universal, sujeto libre, se oponía a los que no eran sino *capacidades* al servicio del Estado o del capital (ingenieros, magistrados, profesores). Desde el momento en que la politización se opera a partir de la actividad específica de cada cual, el umbral de la *escritura* como marca sacralizante del intelectual desaparece y pueden producirse entonces lazos transversales de saber a saber, de un punto de politización a otro: así los magistrados y los psiquiatras, los médicos y los trabajadores sociales, los trabajadores de laboratorio y los sociólogos, pueden cada uno en su lugar propio y por vía de cambios y apoyos, participar en una politización global de los intelectuales. Este proceso explica que si el escritor tiende a desaparecer como figura de proa, el profesor y la universidad aparecen, quizá, no como elementos principales sino como «intercambiadores», puntos de cruce privilegiados. La universidad y la enseñanza se han convertido en regiones políticamente ultrasensibles y la razón reside sin duda en esto. Lo que se llama crisis de la universidad no debe ser interpretado como pérdida de potencia, sino al contrario, como multiplicación y refuerzo de sus efectos de poder, en medio de un conjunto multiforme de intelectuales que, prácticamente todos, pasan por ella y se refieren a ella. Toda la teorización exasperada de la escritura a la que hemos asistido en la década de los 60, no era sin duda sino el canto del cisne: el escritor se debatía allí para mantener su privilegio político; pero que se haya tratado de una teoría precisamente, que haya necesitado canciones científicas, apoyadas en la lingüística, la semiología y el psicoanálisis, que esta teoría no haya hallado sus referencias en Saussure o Chomsky, etc., y que haya dado lugar a obras literarias tan mediocres, todo ello prueba que la actividad del escritor no era ya un hogar activo.

Me parece que esta figura del intelectual «específico» se ha desarrollado a partir de la segunda guerra mundial. Es quizás el físico atómico —diciéndolo en una palabra, o más bien en un nombre: Oppenheimer— quien ha servido de bisagra entre intelectual universal e intelectual específico—. Es porque tenía una relación directa y localizada con la institución y el saber científico por lo que el físico atómico intervenía; pero ya que la amenaza atómica concernía al género humano entero y al destino del mundo, su discurso podía también ser el discurso de lo universal. Bajo la cobertura de esta protesta que concernía a todo el mundo, el sabio atómico hizo funcionar su posición específica en el orden del saber. Y por vez primera, creo, el

intelectual fue perseguido por el poder político, no ya en función del discurso general que mantenía, sino a causa del saber que detentaba: es a este nivel al que constituía un peligro político. Me refiero exclusivamente a los intelectuales occidentales. Lo ocurrido en la Unión Soviética es ciertamente análogo en varios aspectos, pero difiere en bastantes otros. Estaría por hacer todo un estudio sobre el *Dissent* científico en Occidente y en los países socialistas desde 1945.

Se puede suponer que el intelectual «universal» tal como ha funcionado en el siglo XIX y a principios del XX se deriva de hecho de una figura histórica bastante particular: el hombre de justicia, el hombre de ley, quien opone al poder, al despotismo, a los abusos, a la arrogancia de la riqueza, la universalidad de la justicia y la equidad de una ley ideal. Las grandes luchas políticas en el siglo XVIII se hicieron alrededor de la ley, del derecho, de la constitución, de lo que es justo por razón y naturaleza, de lo que puede y debe valer universalmente. Lo que se llama hoy «el intelectual» (quiero decir intelectual en el sentido político, y no sociológico o profesional, de la palabra, es decir, quien hace uso de su saber, de su competencia, de su relación con la verdad en el orden de las luchas políticas) nació, creo, del jurista, o en todo caso del hombre que apelaba a la universalidad de la ley justa, y eventualmente contra los profesionales del derecho (Voltaire es, en Francia, el prototipo de estos intelectuales). El intelectual «universal» deriva del jurista notable, y encuentra su expresión más plena en el escritor portador de significado y valores en los que todos pueden reconocerse. El intelectual «específico» deriva de una figura distinta, no ya el «jurista-notable», sino el «sabio-experto». Decía hace un momento que es con los físicos atómicos cuando pasó a ocupar un primer plano. De hecho, se preparaba ya entre bastidores desde hacía largo tiempo, estaba incluso presente al menos en una esquina de la escena desde, digamos, el final del siglo XIX. Es sin duda con Darwin o, mejor, con los evolucionistas postdarwinianos cuando empieza a aparecer claramente. Las relaciones tormentosas entre el evolucionismo y los socialistas, los efectos muy ambiguos del evolucionismo (por ejemplo, sobre la sociología, la criminología, la psiquiatría, el eugenismo) señalan el momento importante en el que en nombre de una verdad científica «local» —por más importante que sea— tiene lugar la intervención del sabio en las luchas políticas que le son contemporáneas. Históricamente, Darwin representa ese punto de inflexión en la historia del intelectual occidental (Zola es, desde este punto de vista, muy significativo: es el tipo del intelectual «universal», portador de la ley y militante de la equidad, pero lastra su discurso con toda una referencia nosológica, evolucionista, que cree científica, que domina además bastante mal y cuyos efectos políticos sobre su propio discurso son muy equívocos). Habría que ver, si se estudiara esto de cerca, cómo los físicos en el cambio de siglo entraron en el debate político. Los debates entre los teóricos del socialismo y los teóricos de la relatividad han sido capitales en esta historia.

Nos encontramos con que la biología y la física fueron, de modo privilegiado, las zonas de formación de este nuevo personaje del intelectual específico. La extensión

de las estructuras técnico-científicas en el orden de la economía y de la estrategia le dieron su importancia real. La figura en la que se concentraron las funciones y los prestigios de este nuevo intelectual no es ya el «escritor genial», es el «sabio absoluto», que no es ya quien lleva él sólo los valores de todos, quien se opone al soberano o a los gobernantes injustos y hace oír su grito hasta en la inmortalidad; es quien detenta, con algunos otros, sea el servicio del Estado o contra él, poderes que pueden favorecer o matar definitivamente la vida. No es ya el cantor de la eternidad, sino el estratega de la vida y la muerte. Vivimos actualmente la desaparición del «gran escritor».

Volvamos a cosas más precisas. Admitamos la importancia tomada por el intelectual específico con el desarrollo de las estructuras técnico-científicas en la sociedad contemporánea, desde hace unas décadas, y la aceleración de este movimiento desde 1960. El intelectual específico se encuentra con obstáculos y se expone a unos peligros. Peligro de quedar inmerso en luchas de coyuntura, en reivindicaciones sectoriales. Riesgo de dejarse manipular por los partidos políticos o por los aparatos sindicales que conducen estas luchas locales. Riesgo sobre todo de no poder desarrollar estas luchas por falta de una estrategia global y de apoyos exteriores. Riesgo también de no ser seguido o de serlo solamente por grupos muy limitados.

Me parece que estamos en un momento en el que la función del intelectual específico debe ser reelaborada. No abandonada, a pesar de la nostalgia de algunos por los grandes intelectuales «universales» («necesitamos —dice— una filosofía, una *visión del mundo*»); basta con pensar en los resultados importantes obtenidos en psiquiatría: prueban que estas luchas locales y específicas no han sido un error y no han conducido a ningún *impasse*. Puede incluso decirse que el papel del intelectual específico debe ser cada vez más importante, a la medida de las responsabilidades políticas que por las buenas o por las malas está obligado asumir en tanto que físico atómico, genetista, técnico en informática, farmacologista, etcétera. No sólo sería peligroso descalificarlo en su relación específica con un saber local, bajo pretexto de que se trata de asuntos de especialistas que no interesan a las masas (lo que es doblemente falso: las masas tienen conciencia de estos asuntos y, de todos modos, están implicadas en ellos), o que sirve a los intereses del capital y del Estado (lo que es cierto, pero muestra a la vez el lugar estratégico que ocupa), o incluso, que vehicula una ideología cientifista (lo que no siempre es cierto, y no tiene, sin duda, más que una importancia secundaria en relación a lo que es primordial: los efectos propios de los discursos verdaderos).

Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder ni sin poder (no es a pesar de un mito del que habría que recoger la historia y funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de los que han sabido liberarse). La verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su

régimen de verdad, su «política general» de la verdad: es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, el modo cómo se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero.

En sociedades como las nuestras, la «economía política» de la verdad está caracterizada por cinco rasgos históricamente importantes: la «verdad» está centrada sobre la forma del discurso científico y sobre las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); es objeto, bajo diversas formas, de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social, a pesar de algunas limitaciones estrictas); es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, media); finalmente, es el envite de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social (luchas «ideológicas»).

Me parece que lo que ahora debe tomarse en cuenta en el intelectual no es el que sea «portador de valores universales», sino que es alguien que ocupa una posición específica, pero de una especificidad que está ligada a las funciones generales del dispositivo de verdad en una sociedad como la nuestra. Dicho de otro modo, el intelectual responde a una triple especificidad: la especificidad de su posición de clase (pequeño burgués al servicio del capitalismo, intelectual «orgánico» del proletariado); la especificidad de sus condiciones de vida y de trabajo, ligadas a su condición de intelectual (su dominio de investigación, su lugar en un laboratorio, las exigencias económicas o políticas a las que se somete o contra las que se rebela, en la universidad, el hospital, etc.); finalmente, la especificidad de la política de verdad en nuestras sociedades. Y es aquí donde su posición puede tomar un significado general, que el combate local o específico que lleva a cabo entrañe efectos, implicaciones que no son simplemente profesionales o sectoriales. Funciona o lucha al nivel general de este régimen de la verdad tan esencial para las estructuras y para el funcionamiento de nuestra sociedad. Hay un combate «por la verdad», o al menos «alrededor de la verdad», dejando claro una vez más que por verdad no quiero decir «el conjunto de cosas verdaderas que están por descubrir o que hay que hacer aceptar», sino «el conjunto de reglas según las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se aplica a lo verdadero efectos específicos de poder»; y dejando claro también que no se trata de un combate «a favor» de la verdad, sino acerca del estatuto de la verdad y del papel económico-político que juega. Hay que pensar los problemas políticos de los intelectuales no en términos de «ciencia/ideología», sino en términos de «verdad/poder». Y es aquí donde la cuestión de la profesionalización del intelectual, la división del trabajo manual/intelectual puede ser planteada de nuevo.

Todo esto debe parecer bastante confuso e incierto. Incierto, sí, y todo lo que digo

es sobre todo a título de hipótesis. Para que sea un poco menos confuso, sin embargo, quisiera avanzar algunas «proposiciones» —en el sentido no de cosas admitidas, sino solamente ofrecidas para ensayos y pruebas futuras.

Por «verdad», entender un conjunto de procedimientos regulados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados.

La «verdad» está ligada circularmente a sistemas de poder que la producen y la sostienen, y a efectos de poder que induce y la prorrogan. «Régimen» de la verdad.

Este régimen no es simplemente ideológico o superestructural; fue una condición de formación y de desarrollo del capitalismo. Y es el que, a reserva de algunas modificaciones, funciona en la mayor parte de los países socialistas (dejo abierta la cuestión de China, que no conozco).

El problema político esencial para el intelectual, no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o hacer lo preciso para que la práctica científica esté acompañada por una ideología justa. Sino saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. El problema no es cambiar la «conciencia» de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico e institucional de producción de verdad.

No se trata de liberar a la verdad de todo sistema de poder —sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder—, sino desligar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento.

La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma.

No al sexo rey^[*]

Entrevista por Bernard Henry-Levy

Con La voluntad de saber inaugura usted una historia de la sexualidad que se anuncia monumental. ¿Qué justifica hoy a los ojos de Michel Foucault una empresa de semejante magnitud?

MICHEL FOUCAULT.—¿De semejante magnitud? No, más bien tan exigua. No quiero hacer la crónica de los comportamientos sexuales a través de las épocas y las civilizaciones. Pretendo seguir un hilo mucho más tenue: el que, a lo largo de tantos siglos, ha vinculado en nuestras sociedades al sexo con la búsqueda de la verdad.

—*¿En qué sentido, exactamente?*

M. F.—El problema real es el siguiente: ¿a qué se debe el que, en una sociedad como la nuestra, la sexualidad no sea simplemente el factor que permite la reproducción de la especie, la familia, los individuos? ¿O algo que procura placer y gozo? ¿A qué se debe el que se haya considerado como el lugar privilegiado donde se lee, donde se dice nuestra «verdad» profunda? Porque ahí estriba precisamente lo esencial: desde el cristianismo, Occidente no ha dejado de decir: «Para saber quién eres, busca en el interior de tu sexo.» El sexo ha sido siempre el núcleo donde se anuda, a la vez que el devenir de nuestra especie, nuestra «verdad» de sujetos humanos.

La confesión, el examen de conciencia, la insistencia constante en los secretos y la importancia de la carne no han sido solamente un medio de prohibir el sexo o rechazarlo hasta lo más profundo de la conciencia, un modo de colocar la sexualidad en el corazón mismo de la existencia y ligar la salvación al dominio de sus oscuros movimientos. En las sociedades cristianas, el sexo ha sido objeto de examen, de vigilancia, de confesión, de transformación en discurso.

—*De ahí la tesis paradójica que sostiene el primer tomo de su obra: lejos de convertirlo en tabú, de erigirlo en suprema prohibición, nuestras sociedades no han dejado de hablar de la sexualidad, de hacerla hablar...*

M. F.—Se podría perfectamente hablar de la sexualidad, y profusamente, pero sólo para prohibirla.

Sin embargo, he querido subrayar dos cosas importantes. En primer lugar, que el alumbramiento de la sexualidad no se ha realizado únicamente en los discursos, sino también en la realidad de las instituciones y las prácticas.

Segundo, que las prohibiciones existen, son numerosas y fuertes. Pero que forman

parte al mismo tiempo de una economía compleja, donde figuran al lado de las incitaciones, las manifestaciones y las valoraciones. Sin embargo, siempre se subrayan las prohibiciones. Quisiera contribuir a un cambio de decorado, para lo que es imprescindible tener en cuenta la totalidad de los dispositivos.

Además, como usted bien sabe, se habla de mí como del historiador melancólico de las prohibiciones y del poder represivo, como de alguien que narra siempre historias bipolares: la locura y su reclusión, la anomalía y su exclusión, la delincuencia y su aprisionamiento. Ahora bien, mi problema ha sido siempre otro: la verdad. ¿De qué manera el poder ejercido sobre la locura ha llegado a producir el discurso «verdadero» de la psiquiatría? Lo mismo con la sexualidad: recuperar la voluntad de saber dónde se ha comprometido el poder sobre el sexo. No me propongo la sociología histórica de una prohibición, sino la historia política de una producción de «verdad».

—*¿Una nueva revolución en el concepto de la historia? ¿La autora de otra «nueva historia»?*

M. F.—Hace años, los historiadores mostraron su orgullo por la posibilidad que se les abría de hacer no sólo la historia de las batallas, los reyes y las instituciones, sino también de la economía. Y he aquí que ahora se asombran porque algunos, los más sagaces, han aprendido que de la misma manera se puede hacer la historia de los sentimientos, los comportamientos, de los cuerpos. Pronto comprenderán que la historia de Occidente no se puede disociar del modo en que la «verdad» se produce e inscribe sus efectos.

Vivimos en una sociedad que marcha en gran parte «por la verdad», quiero decir que produce y pone en circulación discursos que cumplen función de verdad, que pasan por tal y que encierran gracias a ello poderes específicos. Uno de los problemas fundamentales de Occidente es la instauración de discursos «verdaderos» (discursos que, por otra parte, cambian incesantemente). La historia de la «verdad» —del poder propio de los discursos aceptados como verdaderos— está todavía por hacer.

Lo que personalmente quisiera estudiar en cualquier caso son todos esos mecanismos que, en nuestra sociedad, invitan, incitan, obligan a hablar del sexo.

—*Hay quien le respondería que a pesar de esa incorporación al discurso, la represión, la miseria sexual, son cosas que también existen...*

M. F.—Sí, ya me han hecho esa objeción. Tiene usted razón: todos vivimos más o menos en tal estado de miseria sexual. Dicho eso, es exacto que en mi libro no se trata en ningún momento de esas vivencias...

—*¿Por qué? ¿Es una opción deliberada?*

M. F.—Cuando aborde, en los volúmenes siguientes, los estudios concretos —a propósito de las mujeres, los niños, los pervertidos— trataré de analizar las formas y condiciones de esa miseria. Mas por el momento se trata de fijar el método. El problema consiste en saber si esa miseria debe explicarse negativamente por una prohibición fundamental o por una interdicción relativa a una situación económica («Trabajad, no hagáis el amor»), o si es consecuencia de procedimientos mucho más complejos y mucho más positivos.

—¿Cuál podría ser en este caso una explicación «positiva»?

M. F.—Voy a establecer una comparación presuntuosa. ¿Qué hizo Marx cuando, en su análisis del capital, se topó con el problema de la miseria obrera? Pues bien, rechazó la explicación habitual, según la cual esta miseria sería consecuencia de una escasez natural o de un robo concertado. Y dijo en sustancia: dadas las leyes profundas de la producción capitalista, ésta no puede más que producir miseria. Matar de hambre a los trabajadores no es la razón de ser del capitalismo, pero sí consecuencia inevitable de su propio desarrollo. Marx sustituyó la denuncia del robo por el análisis de la producción.

Mutatis mutandis, se trata personalmente de hacer algo parecido. No se trata de negar la miseria sexual, pero tampoco de explicarla negativamente por una represión. Todo el problema está en saber cuáles son los mecanismos positivos que, al producir tal o cual forma de sexualidad, engendran de hecho miseria.

Un ejemplo que trataré en un próximo volumen: al comienzo del siglo XVIII se concede de pronto una importancia enorme a la masturbación infantil, que se persigue generalmente como si se tratase de una epidemia súbita, terrible, capaz de comprometer a toda especie humana.

¿Habría que admitir que la masturbación infantil resultaba en aquel momento inaceptable para una sociedad capitalista en vías de desarrollo? Es la hipótesis de algunos «reichianos» de última hora. No me parece, sin embargo, satisfactoria.

Lo importante en aquel momento era, antes bien, reorganizar las relaciones entre niños y adultos, padres, educadores, intensificar las relaciones intrafamiliares, la infancia convertida en apuesta común para los padres, las instituciones educativas y de la higiene pública, la infancia como vivero. En la encrucijada del cuerpo y del alma, de la salud y la moral, la educación y el adiestramiento, el sexo de los niños se convirtió simultáneamente en blanco e instrumento del poder. Así se constituyó una «sexualidad infantil» específica, precaria, peligrosa, que era preciso vigilar constantemente.

Consecuencia de aquello fue una miseria sexual de la infancia y la adolescencia, de la que todavía no han conseguido liberarse nuestras generaciones, pero el fin buscado no era esa miseria; el objetivo no era prohibir, sino constituir, a través de una sexualidad infantil que había cobrado súbitamente importancia y misterio, una red de

poder sobre la infancia.

—*Esta idea de que la miseria sexual se deriva de la represión, esta idea de que, para ser felices, es menester liberar nuestra sexualidad, es en el fondo la misma que defienden los sexólogos, los médicos y los policías del sexo...*

M. F.—Sí, y de ahí que nos tiendan una trampa temible. Nos vienen a decir: «Todos tenéis vuestra sexualidad, pero se trata de una sexualidad frustrada y muda, reprimida por hipócritas tabúes. Acudid a nosotros, decidnos, mostradnos todo eso, confiadnos vuestros infortunados secretos...»

Este tipo de discurso es, de hecho, un formidable instrumento de control y de poder. Se sirve, como siempre, de lo que dice, lo que siente, de lo que espera la gente. Explota su tentación de creer que basta para ser felices franquear el umbral del discurso y levantar alguna que otra prohibición. Y acaba recortando y domesticando los movimientos de revuelta y liberación.

—*De ahí, me imagino, el malentendido de algunos comentaristas: «Según Foucault, la represión y la liberación del sexo son equivalentes...»*

M. F.—Efectivamente. Pero aquí conviene puntualizar. Es cierto que se me atribuyen, entre otras cosas, haber dicho que entre el lenguaje de la censura y el de la contracensura, entre el discurso de los padres pudibundos y el de la liberación del sexo no existe ninguna diferencia real. Se ha dicho que yo los metía a todos en el mismo saco para ahogarlos como si se tratara de una camada de gatitos. Radicalmente falso: no es eso lo que he querido decir. Yo no he dicho nada de eso.

—*Usted estará de acuerdo, sin embargo, en que hay elementos, enunciados comunes...*

M. F.—Pero una cosa es el enunciado, y otra, el discurso. Hay elementos tácticos comunes y estrategias adversas.

—*¿Por ejemplo?*

M. F.—Los movimientos llamados de «liberación sexual» deben ser entendidos, creo, como movimientos de afirmación «a partir» de la sexualidad. Lo que quiere decir dos cosas: son movimientos que parten de la sexualidad, del dispositivo de la sexualidad en que estamos cogidos y que hacen que funcionen plenamente, pero al mismo tiempo se desplazan respecto a ese mecanismo, se desligan de él y lo desbordan.

—*¿A qué se asemejan esos desbordamientos?*

M. F.—Fijémonos, por ejemplo, en la homosexualidad. Hacia la década de los setenta del siglo pasado, los psiquiatras comenzaron a analizarla desde el punto de vista médico: punto de partida —no se puede negar— de una serie de intervenciones y controles nuevos.

A partir de entonces se encierra a los homosexuales en los asilos o se intenta su curación. Hasta entonces se los había considerado como libertinos o delincuentes (de ahí las condenas, que podían ser extremadamente severas —incluso la hoguera, en el siglo XVIII—, pero que eran forzosamente raras). A partir de ese momento se establecerá una relación global entre todos los homosexuales y los locos: se verá en ellos a enfermos del instinto sexual. Pero, tomando al pie de la letra semejantes discursos, y al mismo tiempo circundándolos, veremos surgir respuestas en forma de desafío: de acuerdo, somos lo que decís por naturaleza, enfermedad o perversión, da igual. Pues bien, si realmente lo somos, aceptemos este hecho, y si queréis saber cómo somos os lo diremos nosotros mismos mejor que vosotros. Toda una literatura de la homosexualidad, muy distinta de los relatos libertinos, aparece a finales del siglo XIX: piense usted en Wilde o Gide. Se trata de una inversión estratégica de una «misma» voluntad de verdad.

—Es lo que ocurre de hecho con todas las minorías: las mujeres, los jóvenes, los negros norteamericanos...

M. F.—Sí, efectivamente. Durante mucho tiempo se ha intentado atar a la mujer a su propia sexualidad. «No sois más que, sexo», se les repetía una y mil veces, siglo tras siglo. Y ese sexo, añadían los médicos, es frágil, casi siempre enfermo y en todo momento inductor de enfermedad. «Sois la enfermedad del hombre.» Ese antiquísimo movimiento se precipitó hacia el siglo XVIII y la consecuencia fue una patologización de la mujer: el cuerpo de la mujer se convierte en cosa médica por excelencia. Trataré más tarde de hacer la historia de esa inmensa «ginecología» en el sentido nato del término.

Ahora bien, los movimientos feministas han recogido el guante. ¿Somos sexo por naturaleza? Muy bien, seámoslo, pero en su singularidad, en su especificidad irreductibles. Saquemos las consecuencias y reinventemos nuestro propio tipo de existencia, política, económica, cultural... Siempre idéntico movimiento: partir de esa sexualidad en la que se trata de colonizarlas, de atravesarlas, para llegar a otras afirmaciones.

—Esa estrategia que usted describe, esa estrategia de doble distensión, ¿es todavía, en el sentido clásico, una estrategia de liberación? ¿O no será más apropiado decir que liberar el sexo es odiarlo y superarlo?

M. F.—Parece perfilarse hoy un movimiento que, en mi opinión, supera la

escalada del sexo, del «cada vez más sexo» y, del «cada vez mayor verdad en el sexo» a la que estábamos acostumbrados desde hacía siglos: se trata no diré ya de «redescubrir», sino pura y simplemente de elaborar otras formas de placer, de relaciones, de coexistencias, de lazos, de amores, de intensidades. Tengo la impresión de oír actualmente una especie de murmullo «antisexo» (no soy profeta, sino que me limito a hacer un diagnóstico), como si se estuviese realizando un esfuerzo en profundidad para sacudir esa gran «sexografía» que nos hace descifrar el sexo como secreto universal.

—¿Qué signos permiten establecer tal diagnóstico?

M. F.—Una simple anécdota. Un joven escritor, Hervé Guibert, escribió unos cuentos de niños que ningún editor quiso publicar. Luego escribió otro texto, ciertamente notable y aparentemente muy relacionado con el sexo. Era condición imprescindible para ser escuchado y editado. Y de hecho se publicó (se llama «La Mort Propaganda»). Léalo: pienso que es justamente lo contrario de esa escritura sexográfica que ha sido la ley de la pornografía e incluso a veces de la buena literatura: avanzar gradualmente hasta nombrar lo más innombrable del sexo. Hervé Guibert coge desde el primer momento al toro por los cuernos —«Queréis que hablemos de sexo, pues bien, vamos a ello, vais a oír lo que no habéis oído nunca antes»—, y con su infame material construye cuerpos, espejismos, castillos, fusiones, ternuras, razas, borracheras; todo el grávido coeficiente del sexo se ha volatilizado. La anécdota es un simple ejemplo de ese desafío «antisexo» del que existen cada vez más signos. Es tal vez el fin de ese lúgubre desierto de la sexualidad, el fin de la monarquía del sexo.

—A condición de que no estemos atados, aherrojados al sexo como a una fatalidad. Y desde la misma infancia...

M. F.—Exactamente, fíjese en lo que ocurre con los niños. Se dice generalmente: la vida de los niños es su vida sexual. Desde el biberón hasta la pubertad sólo se trata de eso. Tras el deseo de aprender a leer o la afición a los dibujos animados se esconde la sexualidad. Ahora bien, ¿cree usted que este tipo de discurso es efectivamente liberador? ¿No contribuirá a encerrar a los niños en una especie de insularidad sexual? ¿Y si todo eso les importase un comino, después de todo? ¿Y si la libertad de no ser adulto consistiese precisamente en no estar sujeto a la ley, al principio, al lugar común, tan aburrido a la postre, de la sexualidad? ¿No sería acaso la infancia la posibilidad de establecer relaciones polimorfos con las cosas, las personas, los cuerpos? Ese polimorfismo los adultos lo llaman, para tranquilidad propia, «perversidad», coloreándolo de ese modo con el camafeo monótono de su propio sexo.

—*¿El niño es oprimido precisamente por aquellos que pretenden liberarle?*

M. F.—Lea usted el libro de Schérer y Hocquenghem, que demuestra bien claramente que el niño tiene un régimen de placer para el que la cuadrícula del «sexo» constituye una auténtica prisión.

—*¿Paradoja?*

M. F.—Todo esto tiene que ver con la idea de que la sexualidad no es fundamentalmente lo que teme el poder, sino más bien el instrumento por el que ése se ejerce.

—*Pero ¿qué hay de los Estados autoritarios? ¿Puede decirse que el poder se ejerce en ellos a través y río contra la sexualidad?*

M. F.—Dos hechos recientes, en apariencia contradictorios. Hace aproximadamente dieciocho meses, China inició una campaña contra la masturbación de los niños, exactamente como las registradas en el siglo dieciocho europeo (con justificaciones como las de que las prácticas masturbatorias impiden trabajar, ensordecen a las personas y contribuyen a la degeneración de la especie...). Por el contrario, antes de fin de año, la Unión Soviética va a acoger por primera vez un congreso de psicoanalistas (ha de recibirlos porque no los tiene en su seno). ¿Liberación? ¿Deshielo del lado del inconsciente? ¿Primavera de la libido soviética contra el aburguesamiento de los chinos?

En las trasnochadas estupideces de Pekín y las curiosidades novatas de los soviéticos veo sobre todo el doble reconocimiento de un hecho, y es que, formulada y prohibida, la sexualidad es algo de lo que no puede prescindir ningún sistema moderno de poder. Resulta temible un socialismo de rostro sexual.

—*Es decir, ¿que el poder no ha dejado de ser exclusivamente aquello que censura y recluye?*

M. F.—De modo general, diría que la prohibición, el rechazo, lejos de ser las formas esenciales que adopta el poder, no son sino sus límites extremos. Las relaciones de poder son por encima de todo productivas.

—*Es ésta una idea nueva con relación a sus libros anteriores.*

M. F.—Si tratase de adoptar simplemente una pose, si intentara arroparme de una coherencia un tanto ficticia, yo le diría que ése ha sido siempre el problema que me ha preocupado: los efectos de poder y la producción de «verdad». Siempre he sentido

cierto malestar frente a esa noción de ideología tan utilizada en los últimos años. Se ha utilizado para explicar los errores, las ilusiones, las representaciones-pantalla, en una palabra, todo cuanto impide constituir discursos auténticos. También se ha recurrido a la ideología para mostrar la vinculación entre lo que ocurre en la cabeza de las personas y el lugar que éstas ocupan dentro de las relaciones de producción. En una palabra, se trata de la economía de la no-verdad. Mi problema es la política de la verdad. He tardado mucho en darme cuenta de ello.

—¿Por qué?

M. F.—Por varias razones. En primer lugar, porque el poder es en Occidente lo que mejor se muestra y también, por tanto, lo que mejor se esconde: lo que, desde el siglo XIX, llamamos «vida política» es (un poco como la Corte en la época monárquica) el modo que tiene el poder de ofrecerse en representación. No es ahí ni así como funciona. Las relaciones de poder están tal vez entre lo más oculto del cuerpo social.

Por otra parte, desde el siglo XIX, la crítica de la sociedad se ha hecho esencialmente a partir del carácter efectivamente determinante de la economía. Sana reducción de lo «político», por supuesto, pero también tendencia a descuidar las relaciones de poder elementales que pueden constituir relaciones económicas.

Tercera razón: una tendencia que es común a las instituciones, a los partidos, a toda una corriente del pensamiento y la acción revolucionarios y que consiste en sólo ver el poder en la forma y los aparatos del Estado.

Lo que hace que sólo encontremos ya el poder en las cabezas de los individuos (bajo forma de representación, de aceptación o de interiorización).

—Y frente a eso, ¿qué es lo que usted se ha propuesto?

M. F.—Cuatro cosas: buscar lo que puede haber de más oculto en las relaciones de poder; seguirlas hasta en las infraestructuras económicas, y no sólo en sus modalidades estatales, sino también infraestatales o paraestatales; reencontrarlas en su juego material.

—¿En qué momento inicia ese tipo de análisis?

M. F.—Si busca una referencia libresca, le diré que en *Surveiller et Punir* («Vigilar y Castigar»). Preferiría decir que fue a partir de una serie de acontecimientos y de experiencias iniciadas en 1968, a propósito de la psiquiatría, la delincuencia, la escolaridad, etc. Pero creo al mismo tiempo que esos acontecimientos por sí mismos no hubiesen podido cobrar todo su sentido e intensidad sin el fondo de esas sombras gigantescas que fueron el fascismo y el estalinismo. Del mismo modo que la miseria obrera —esa subexistencia— hizo

pivotar el pensamiento político del siglo XIX en torno a la economía, esos sobrepoderes que son el fascismo y el estalinismo provocan la inquietud política en nuestras sociedades actuales.

De ahí se derivan dos problemas: ¿cómo funciona el poder? ¿Le basta prohibir para ser realmente efectivo? Y en segundo lugar, ¿qué dirección sigue: funciona siempre de arriba abajo y del centro a la periferia?

—*He visto efectivamente en La Volonté de savoir («La voluntad de saber») ese desplazamiento, ese deslizamiento esencial: allí rompe usted de modo tajante con un cierto naturalismo difuso que teñía su obra anterior...*

M. F.—Lo que usted califica de «naturalismo» designa, en mi opinión, dos cosas. Una cierta teoría, la idea de que por debajo del poder, sus violencias y sus artificios, sería posible reencontrar las cosas mismas en su vivacidad primitiva: tras las paredes del asilo, la espontaneidad de la locura; más allá del sistema penal, la fiebre generosa de la delincuencia; por debajo de la prohibición sexual, la frescura del deseo. Y también una cierta opción estético-moral: el poder es malo, es feo, es pobre, estéril, monótono, está muerto; mientras que aquello sobre lo que el poder se ejerce es bueno, es rico.

—*Sí. El tema que comparten la Vulgata marxista y el neogauchismo: «Bajo los adoquines se esconde siempre una playa.»*

M. F.—Si usted quiere. Hay momentos en que es necesario simplificar. Para cambiar de decorado y pasar del «pro» al «contra», semejante dualismo puede resultar provisionalmente útil.

—*Luego viene el momento de hacer una pausa, llega la hora de la reflexión y la búsqueda de un nuevo equilibrio, ¿no es eso?*

M. F.—Ni mucho menos. Debe llegar, por el contrario, el momento de la nueva movilización, del nuevo desplazamiento. Porque esas oscilaciones del pro al contra se bloquean rápidamente, y no pueden más que repetirse y formar lo que Jaques Rancière califica de «doxa gauchista». Desde el momento en que se repite una y otra vez la cantinela antirrepresiva, se contribuye a dejar las cosas como están y cualquiera puede cantar el mismo aire sin que se preste ninguna atención. Esta inversión de los valores y las verdades a la que acabo de referirme ha sido importante en la medida en que no se queda en simples «vivas» —viva la locura, viva la delincuencia, viva el sexo—, sino que permite también nuevas estrategias. Verá usted, lo que hoy me molesta —y me da pena— es que todo ese trabajo realizado desde hace ya una quincena de años, con frecuencia en medio de dificultades y a veces en la soledad, no funciona ya para algunos más que como signo de pertenencia: estar del

«lado bueno», del lado de la locura, de los niños, de la delincuencia, del sexo.

—¿Y no existe tal lado bueno?

M. F.—Hay que pasar al otro lado —al «lado bueno»—, más para tratar de desembarazarse de esos mecanismos que hacen que aparezcan precisamente dos lados, para disolver la falsa unidad, la «naturaleza» ilusoria de ese otro lado que uno ha adoptado como propio. Ahí es donde comienza el trabajo real, el del historiador del presente.

—Usted se ha definido varias veces como «historiador». ¿Qué significa eso? ¿Por qué «historiador» y no «filósofo»?

M. F.—Con la ingenuidad formal de una fábula para niños, le diré que la filosofía lleva mucho tiempo haciéndose esta pregunta: «En este mundo en el que todo caduca, ¿qué es lo que no pasa? ¿Qué somos, nosotros los mortales, con relación a lo que no pasa?» Creo que, desde el siglo XIX, la filosofía no ha dejado de acercarse a esta pregunta: «¿Qué ocurre hoy, qué somos nosotros, acaso no somos nada más que lo que ocurre?» El interrogante de la filosofía se refiere a ese presente que somos nosotros mismos. Por eso la filosofía es hoy enteramente política y totalmente «historiadora». Es la política inmanente a la Historia, la Historia indispensable para la política.

—¿No se da hoy, acaso, un retorno a la más clásica, a la más metafísica de las filosofías?

M. F.—No creo en absoluto en el retorno. Sólo me atrevería a decir lo siguiente, y un poco por juego. El pensamiento de los primeros siglos cristianos tuvo que responder a la pregunta: «¿Qué ocurre actualmente?»

¿Cómo es este tiempo nuestro? ¿Cómo y cuándo se producirá ese retorno de Dios que nos fue prometido? ¿Qué hacer de este tiempo que está como de más? ¿Qué somos nosotros, que somos esa transición?» Se podría decir que en esta vertiente de la Historia, cuando la revolución, que debe llegar, todavía no lo ha hecho, nos formulamos la misma pregunta: «¿Qué somos nosotros, estamos de más en este tiempo en el que no ocurre lo que debería ocurrir?» En la trastienda de todo el pensamiento moderno, como de toda la política, está el interrogante de la revolución.

—Que usted sigue planteando y sometiendo a reflexión continua. ¿La considera usted todavía la pregunta por antonomasia?

M. F.—Sí la política existe desde el siglo XIX es porque ha habido la revolución. Esta no es una especie, una región de aquélla. Es la política la que está siempre en

función de la revolución. Cuando Napoleón decía: «la forma moderna del destino es la política», no hacía más que extraer las consecuencias de esta verdad, porque llegaba tras de la revolución y antes de su posible retorno.

El retorno de la revolución es nuestro problema. Es cierto que sin él la cuestión del estalinismo no pasaría de ser una simple cuestión académica a un sencillo problema de organización de las sociedades o de validez del esquema marxista. Ahora bien, el estalinismo es otra cosa, usted lo sabe perfectamente: el problema que hoy se plantea es el de si la revolución es deseable.

—*¿Desea usted la revolución? ¿Desea algo que exceda al simple deber ético de luchar, aquí y ahora, junto a los locos y los prisioneros, los oprimidos y los miserables?*

M. F.—No tengo respuesta para eso. Pero creo que si queremos hacer una política que no sea de politicastos, debemos preocuparnos de averiguar con la máxima honradez posible si la revolución es o no deseable. Habrá que explorar esa terrible madriguera en donde puede acabar la política.

—*Si la revolución no fuese ya deseable, ¿seguiría siendo la política tal y como usted la presenta?*

M. F.—No, creo que no. Habría que inventar otra o algo que la sustituyera. Vivimos acaso el fin de la política. Porque si bien es verdad que la política es un campo abierto por la existencia de la revolución, y si la pregunta en torno a la revolución no puede ya plantearse en semejantes términos, entonces la política corre el riesgo de desaparecer.

—*Volvamos a su política, la que usted ha consignado en «La voluntad de saber». Usted escribe: «Donde hay poder, hay resistencia.» ¿No entra así otra vez en juego esa misma naturaleza de la que usted declaraba hace un momento que había que liberarse?*

M. F.—No lo creo, porque esa resistencia de la que usted habla no es una sustancia. No es anterior al poder al que se opone. Es coextensiva al mismo y rigurosamente contemporánea.

—*¿La imagen invertida del poder? Equivaldría a lo mismo. Los adoquines bajo la playa...*

M. F.—No, no es eso tampoco. Porque si no fuera más que eso, no resistiría. Para resistir tiene que ser como el poder. Tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él. Es preciso que, como él, se organice, se coagule y se cimente. Que vaya de abajo arriba, como él, y se distribuya estratégicamente.

—«Donde hay poder, hay resistencia», es casi una tautología, por consiguiente...

M. F.—Absolutamente. Yo no contrapongo una sustancia de la resistencia a una sustancia del poder. Me limito a decir que desde el momento mismo en que se da una relación de poder, existe una posibilidad de resistencia. Nunca nos vemos pillados por el poder: siempre es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según una estrategia precisa.

—Poder y resistencia... Táctica y estrategia... ¿Por qué ese fondo de metáforas guerreras? ¿Habrá que pensar el poder en adelante como si se tratara de un tipo de manifestación bélica?

M. F.—No estoy muy seguro por el momento. Una cosa me parece, sin embargo, cierta, y es que para analizar las relaciones de poder apenas si disponemos por el momento más que de dos modelos: el que nos propone el derecho (el poder como ley, prohibición, institución) y el modelo guerrero o estratégico en términos de relación de fuerzas. El primero ha sido muy utilizado y ha demostrado, creo, su inadecuación: es sabido que el derecho no describe el poder.

Del otro también se habla mucho. Pero todo queda en eso, en palabras: se utilizan nociones perfectamente acabadas, metáforas («guerra de todos contra todos», «lucha por la vida»), o esquemas formales (las estrategias están muy de moda entre algunos sociólogos o economistas, especialmente americanos). Creo que habría que tratar de centrar ese análisis de las relaciones de fuerzas.

—Esa concepción guerrera de las relaciones del poder, ¿figuraba ya en los textos marxistas?

M. F.—Lo que me sorprende, en los análisis marxistas, es que siempre se trata en ellos de la «lucha de clases», pero hay en esta expresión una palabra a la que se presta, sin embargo, menor atención, y es la de «lucha». Ahí conviene matizar. Los grandes entre los marxistas (empezando por Marx) han insistido mucho en los problemas «militares» (Ejército como aparato de Estado, levantamiento armado, guerra revolucionaria). Pero cuando hablan de «lucha de clases» como resorte general de la Historia, se preocupan, sobre todo, de saber qué es la clase, dónde se sitúa, a quién engloba, pero nunca qué es concretamente la lucha. Con una excepción más o menos: los textos no teóricos, sino históricos, del propio Marx, que son mucho más sutiles.

—¿Piensa usted que su libro puede llegar a colmar esa laguna?

M. F.—No abrigo semejante pretensión. Pienso de modo general que los intelectuales —si es que existe o debe seguir existiendo tal categoría, lo que no es

seguro ni siquiera tal vez deseable— renuncian a su vieja función profética.

Y no me refiero únicamente a su pretensión de decir lo que va a ocurrir, sino a la función de legislador a la que han aspirado durante tanto tiempo: «Eso es lo que hay que hacer; eso es lo correcto, seguidme. En medio de la agitación en que os movéis todos, he aquí el punto fijo, el lugar donde me encuentro.» El sabio griego, el profeta judío y el legislador romano son modelos que rondan continuamente a quienes hoy hablan y escriben por profesión. Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala e indica en las inercias y las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, el que se desplaza incesantemente y no sabe a ciencia cierta dónde estará ni qué pensará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente, el que contribuya allí por donde pasa a plantear la pregunta de si la revolución vale la pena (y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en cuenta que a esa pregunta sólo podrán responder quienes acepten arriesgar su vida por hacerla.

En cuanto a las preguntas de encasillamiento o de programa que se nos plantean: «¿Es usted marxista?», «¿Quiénes serán sus aliados donde milite?», son secundarias respecto a la que acabo de indicar: pues ésta es la pregunta que se nos plantea hoy.

Notas

[1] *L'Occident et la Verité du Sexe*, artículo publicado en «Le Monde» (5-XI-76) en el que se anunciaba la próxima publicación del primer volumen de su *Historia de la Sexualidad: La Voluntad de Saber*. <<

[2] Comunicación personal. <<

[3] *Ecrivain Non: Un Nouveau Cartographe. Critique*, 343; 1975. <<

[*] Publicado inicialmente en la revista *L'Arc*, n.º 49, 1972. Reproducimos la traducción castellana de Francisco Monge publicada en *El Viejo Topo*, n.º 6, 1977. <<

[*] Publicado inicialmente en *Temps Modernes*, n.º 310, 1972. <<

[*] F. Engels: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Capítulo XI. <<

[*] Publicado inicialmente en *Pro-Justitia*, n.º 3-4, 1973. <<

[*] Publicado inicialmente en *Les Revoltes Logiques*, n.º 4, 1977. <<

[1] Hay que señalar que no se encuentra en Francia como en otros países la publicación regular de la contracultura soviética. Allí, y no en los textos de Marx, deberíamos buscar nuestro material de reflexión. <<

[2] Recuérdese el doble significado que posee en francés el término *maître*: «amo» y «maestro». (N. del T.) <<

[*] Publicado inicialmente en *Change*, n.º 32-33, octubre 1977. <<

[1] *Histoire de la Folie*, ed. de 1972, p. 579. <<

[2] En abril de 1973. <<

[3] *Change*, n.º 15: *Police Fiction* (1973): Mémoire de Gaston da Costa, chef de cabinet du Delegué à la Sûreté Générale (du ministre de l'Intérieur) de la Commune: Rapport écrit deux jours après sa condamnation à mort, le 29 de juin 1871. <<

[4] *Id.*, p. 17. <<

[5] Septiembre de 1792: *masacres* de la primera «Comuna de Paris». Da Costa ocupa el mismo puesto que Danton y Hébert: sustituto del procurador de la Comuna. <<

[6] *Change*, n.º 9, mayo de 1971, pp. 176-180. <<

[7] Es la misma perspectiva del *Congreso Permanente de Santiago*, inaugurado el 25 de febrero de 1976, con la lectura por Julio Cortazar, del veredicto del Tribunal Russell II, con las comunicaciones de Mario Pedrosa, Miguel Rojas-Mix, Ariel Dorfman, Manuel Scorza y Saúl Yurkisvich, con la de Mando Aravantinou en nombre del colectivo *Khnari* de Atenas, y con el mensaje de Vratislav Effenberger y el grupo surrealista de Praga, leído por Vicent Bounoure. Se prolongará en la exposición del Museo de la Resistencia Chilena. (Nota de la Redacción de *Changes*.)

<<

[8] 24 de marzo de 1726... «Etienne Benjamin Deschauffours es debidamente declarado convicto y confeso de los crímenes de sodomía mencionados en el proceso. Como reparación, el mencionado, Deschauffours es condenado a ser quemado vivo en la Plaza de Grève, sus cenizas lanzadas al viento y sus bienes confiscados por el Rey.» (*Historia de la Locura*, p. 101.) <<

[*] Publicado inicialmente en L'Arc, n.º 70. <<

[*] Publicado inicialmente en el n.º 655 de *Le Nouvel Observateur* y en el n.º 752 de *Triunfo*. © by *Le Nouvel Observateur* y *Triunfo*. <<