

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. Krywin 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?

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

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 Pliuchch 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 denunciaremos 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 especu-

lativa 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 dissociado 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 insostenible 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 Mikäel 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. 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»),

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.

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 exten-

sión, 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 disfraza 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 relacio-

nes 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 prohíbe².

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.

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

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 con-

tradicción, 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 elemen-

tal, 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. Si «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 *

*Diálogo 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 *con-tigo*.

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,

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