
Volviendo sobre Foucault. Entrevista con Mariana Valverde

Por *Máximo Sozzo*

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

Mariana Valverde es profesora del Centro de Criminología y Estudios Sociolegales de la Universidad de Toronto, Canadá. Es una de las más destacadas investigadoras en el campo de los estudios sociolegales que ha venido trabajando en diálogo con la teoría feminista y el trabajo de Foucault desde los años 1980s sobre una diversidad de campos temáticos dentro y fuera de la cuestión criminal. Entre sus libros más destacados se cuentan: *Sex, power and pleasure* (1985), *The age of light, soap and water: moral reform in English Canada (1880s-1920s)* (1991), *Diseases of the will: alcohol and the dilemmas of freedom* (2000), *Law's dream of a common knowledge* (2003), *Everyday law on the street: city governance in a age of diversity* (2012) and *Chronotopes of law: jurisdiction, scale and governance* (2015). En febrero de 2017 ha publicado el libro *Michel Foucault* en la serie *Key Thinkers of Criminology* de la editorial Routledge. En esta entrevista realizada en diciembre de 2016, el diálogo se concentró en este último trabajo.

MS: Pensaba que podíamos centrarnos, a partir de tu último trabajo que está a punto de publicarse, en tus miradas acerca del trabajo de Foucault y de su vínculo con los debates en relación con el delito y la pena. Si bien como lo advertí desde las primeras páginas el texto está pensado como un libro introductorio también tiene una serie de puntos y tramas que vos misma trabajaste en artículos y capítulos de libros precedentemente en forma más compleja y que nacen de unos ejercicios de relectura, de un volver sobre Foucault que considero que son muy importantes. Como sabes, en América Latina la presencia de Foucault en los estudios sobre la cuestión criminal ha sido intensa, aunque muchas veces se ha construido sólo a partir de algunas de sus producciones más directamente conectadas con estas temáticas. La publicación reciente de conferencias y clases dadas por Foucault durante los años 1970 sobre temáticas vinculadas a la cuestión criminal que se habían mantenido inéditas hasta ahora ofrece otras aperturas. Me gustaría empezar por esta cuestión que vos identificas –y que está también presente en otros de tus trabajos recientes– que es la escala en la que el trabajo de Foucault nos coloca por oposición a otro tipo de narrativas o a tradiciones teóricas. Me parece que ese es un tópico interesante. Muchas veces Foucault fue leído, especialmente el libro *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión* (1975) –que es obviamente su texto más leído por quienes trabajan en los estudios sobre la cuestión criminal– de la mano de, vinculado a, ciertas versiones de teorización marxista que

eran muy frecuentes y muy fuertes en América Latina en los años 1970s y 1980s y eso generó un tipo de lectura que en parte persiste. Entonces me parecía que esa cuestión de la escala podía ser algo interesante para comenzar.

MV: Es verdad que en la primera conferencia que di aquí en Santa Fe empecé planteando “cómo hay que leer a Foucault”, porque antes de empezar a leer hay que tener un poco de idea de cómo se lee. Igual que cuando estas viendo un show en la televisión tienes que saber si son las noticias o si es una película de ficción, porque no se lee igual una cosa que la otra. Entonces, en esto de “cómo hay que leer a Foucault”, hay una serie de advertencias que yo daría. Pero la primera es esa, es decir, mucha gente piensa que Foucault es un teórico, incluso un filósofo o cosas así, entonces se equivocan porque ven una idea o un concepto y se imaginan que aquello es ya una teoría del universo, una teoría global que es o igual o diferente que las teorías globales que hay por el mundo. Yo me acuerdo hace unos años en el Congreso de la Law and Society Association había un panel sobre teoría y derecho, una cosa así. Había alguien que estaba hablando de Luhmann, alguien hablando de Bourdieu y se suponía que yo iba a hablar de Foucault y yo decía “pero es que no están en lo mismo” y la gente empeñándose en determinar “qué le diría Foucault a Luhmann y Bourdieu”. No les diría nada, no estaría hablando con ellos, a lo mejor se tomaría una cerveza con ellos pero no estaría hablando porque no están al mismo nivel, no están trabajando a la misma escala. Entonces, ¿cómo explicar la escala de Foucault? Pues, es una escala histórica. Y cada vez más histórica, cada vez más concreta. En los últimos años, incluso después de *Vigilar y Castigar*, incluso era una escala muy personal, muy de estar presente cara a cara con alguien, estar presente como cuerpo, que es una escala que nunca se usa para la teoría y por eso los últimos escritos de Foucault, sus últimas conferencias chocan mucho a la gente. La gente no sabe como leerlos o los mira y piensa “aquello no es teoría, no es nada”, porque es una escala anti-filosófica, es la escala de la narración, de la poesía, de otras cosas pero no de la teoría, en fin. Pero incluso antes de llegar a esa época marcada por el tema de las prácticas de sí mismo y de la ética y todo eso; todas las investigaciones sobre la gubernamentalidad, sobre la seguridad, sobre la policía incluso también sobre el castigo eran investigaciones históricas. Entonces la escala de la historia es muy diferente pues si pones un historiador al lado de Niklas Luhmann tampoco tienen nada que decirse, porque no están en lo mismo, no hablan el mismo lenguaje y entonces hay que entender bien que cuando Foucault dice “vivimos en una sociedad que usa muchas técnicas disciplinarias” eso no es una teoría de la modernidad sino que es una descripción histórica. Es muy importante. Y Foucault no es el único que se ubica en ese plano. Por ejemplo, si miras cosas que están de moda como la “Actor Network Theory” se puede pensar que es muy similar. Ciertamente, los cultores de la “Actor Network Theory” no son historiadores, son antropólogos o usan métodos antropológicos. La antropología también tiene esa escala. No es que nunca van a decir cosas generales, porque también la antropología dice “la mayor par-

te de las sociedades tienen unas ciertas reglas para quien se casa con quien”. Pero es una generalización que viene de la investigación, no viene de un pensar filosófico abstracto, no viene de leer a otros textos, no viene de leer a Aristóteles o a Heidegger y pensar “qué hago pues yo ahora”. Una de las diferencias de Foucault es que cuando él se pone a investigar, no se pone a leer a Hegel, no se le ocurriría. Bueno, sí que leyó a Hegel, pero cuando se pone a hacer investigación no está leyendo a Hegel, no está leyendo a Marx, no está leyendo a Luhmann. No está intentando escribir filosofía basado en otros libros filosóficos sino que está intentando explicar cómo llegamos al momento histórico en que estamos, cuáles son las prácticas que se ven ahora y de donde vienen y cuando se inventaron y por qué se inventaron y cómo han cambiando. Tuvo que hacer mucho esfuerzo porque Nietzsche, más o menos, inventó esa idea de la genealogía pero no sabía cómo hacer eso que proclamaba que se debía hacer. En todo caso, era una idea muy abstracta. Lo que hacía Nietzsche era inventarse un montón de hechos empíricos. Nietzsche leyó en un volumen de historia romana o algo así y a partir de allí afirmó que primero había unas prácticas de castigo: si prestabas dinero a alguien, existía la posibilidad de forzarle a que te lo devolviera, entonces si tu le pegabas a alguien o le hacías algo para que te devolviera el dinero, entonces después querías justificarlo, entonces creabas una teoría del contrato -que a los contratos hay que cumplirlos- o una teoría del derecho penal -hemos golpeado a alguien, entonces, cómo lo vamos a justificar; porque es un criminal y a los criminales se supone que está justificado pegarles porque tal y tal, pero primero vino el castigo y después la justificación, ex post. En Nietzsche hay esa idea de la genealogía pero no la lleva a cabo porque no tiene las herramientas para eso, entonces si a veces hace un poco de algo que parece historia, es más bien historia inventada, que es interesante pero es bastante inventada.

MS: Digamos que, en ese sentido, Foucault introduce además una forma de desenvolver esa idea abstracta en términos prácticos, en términos de una práctica de investigación y la dota de cierto nivel de rigurosidad. Esto aunque luego muchos historiadores hayan planteado problemas en ese punto.

MV: Foucault se la pasaba buscando y leyendo documentos, mientras que Nietzsche iba de una pensión a otra en cualquier sitio de Europa, se sentaba mirando por la ventana y escribía lo que salía de la cabeza.

MS: Eso a pesar que esa rigurosidad haya sido puesta en cuestión por los historiadores en mas de una ocasión por la manera de encontrarse con esos documentos del pasado y romper con algunos principios para su análisis.

MV: Esto sucede porque leen a Foucault como si fuera un historiador y tampoco lo es. No es un filósofo pero tampoco un historiador, por qué un historiador se fijaría no en una invención que después fue muy importante sino que diría “no hay que ser ana-

crónicos, hay que fijarse en lo que era importante entonces”. En cambio lo que hace Foucault es fijarse en las prácticas que después tuvieron importancia aunque a lo mejor en aquel entonces casi nadie las notaba porque no resultaban muy difundidas. Entonces se plantea: “¿Pero cuantas cárceles ha habido que siguieron firmemente el modelo del Panóptico?”. Y la respuesta es “Pues, muy pocas. Entonces Foucault no sabe de lo que habla”. Y el tema es que Foucault no está haciendo la historia de la cárcel como verdaderamente fue, está haciendo una genealogía de prácticas que existen ahora. Entonces se mira hacia atrás y se ve de donde vino esto. Entonces hay que resaltar algunas cosas que para la gente que las vivieron no fueron a lo mejor muy importantes. Por eso escribe *Vigilar y Castigar* sin mencionar casi a la revolución francesa. Entonces, a los historiadores les da un ataque al corazón: “cómo puedes hablar de esa época sin hablar de la revolución francesa y tomar una opinión u otra sobre ella”. ¿Por qué? Lo deja aparte porque no es eso lo que le interesa.

MS: Hay un elemento también en eso, en esa descripción que haces del trabajo de Foucault que para los que vivimos y trabajamos en contextos como Argentina, América Latina, tiene un cierta significación. El trabajo de Foucault tiene un cierto nivel de enraizamiento en escenarios que Foucault estudia y la invitación no es tanto generalizar desde ahí a otros contextos, si no más bien a reproducir ese tipo de camino si quieres decir algo de lo que pasa en un lugar preciso. Si pensamos en la historia del castigo, si vamos a hacer una exploración para comprender el nacimiento de la prisión en los Estados Unidos probablemente la dimensión de la esclavitud durante el siglo XIX sea un elemento mucho más significativo de lo que lo era para entender la emergencia de esta técnica de castigo legal en Francia en ese mismo momento histórico.

MV: Es verdad, exactamente. Eso es un buen ejemplo, porque por algo los historiadores americanos han dicho “sin la esclavitud no se hubiera desarrollado un sistema carcelario con tanto peso” y tienen razón. En realidad, ellos nunca leen historia canadiense pero si leyeran historia canadiense se darían cuenta de que eso es una prueba muy buena de lo que dicen porque, en cambio, en el siglo XIX canadiense había muchísima más gente en manicomios como locos que en las cárceles. Fíjate, ¿por qué? Porque no había esclavitud ¿no?. Entonces si se fijarán en eso, y claro esto como dices pues si Foucault se hubiera interesado en la historia verdadera de las prisiones en Estados Unidos entonces hay que hablar de la esclavitud y hay que hablar de un montón de cosas de la inmigración, pero no está haciendo una historia está haciendo una genealogía de practicas que todavía existen en los años 1970s y 1980s.

MS: Pero que tienen una dimensión local, digo una dimensión conectada al contexto que se investiga y que por lo tanto no se podrían transportar velozmente hacia otros contextos, como si sirvieran como herramientas listas para entender otros contextos sino mas bien como fuentes de inspiración para luego hacer algo similar. Otro

elemento que me parece interesante que aparece en tu nuevo libro es la cuestión de la lectura política, de algún modo, la lectura pensando en la dimensión política del trabajo de Foucault, de su forma del ejercicio de la crítica y de su relación con ciertas variantes de pensamiento marxista. Entonces vos usas la expresión “escala global” y pones algunos ejemplos de teorización que uno puede pensar que tienen esa ambición, que buscan construir esa escala. ¿Cuáles serían los puntos de diferencia más significativos que te parece sería bueno enfatizar en esa dirección?

MV: Foucault quiere que la política la pongas tú, no quiere fundar una política, aquí y ahora, que sirva para todos los sitios del mundo, que se supone que es la política de esta coyuntura del capitalismo, quiere que la política la pongas tu y si tu eres feminista y eres argentina y vives aquí y estas metida en ciertas cosas vas a poner una política que no va a ser igual que, yo que se, un alemán que está en Hamburgo, que esta haciendo lo que sea ¿no?. Entonces la política la tienes que poner tu y por eso hay mucha gente, sobre todo en sitios como Australia, que leen a Foucault y ponen una política francamente neoliberal, porque también sirve para eso y entonces, a muchos estudiantes les fastidia mucho que haya un teórico cuyo trabajo pueda ser usado por gente de izquierda o por gente que es más bien liberal o neoliberal, les fastidia mucho porque yo creo que para ellos lo ideal es que venga un pensamiento académico, de investigación que ya tenga su propia política dentro. Y bueno, si eso es lo que quieres, entonces Foucault no te sirve. Pero si quieres poner la política tu y tener la libertad a lo mejor de cambiar de política y dentro de diez años vas a poner una política diferente porque haz cambiado, y vas a poner una política que responde más, yo que se, lo que esta pasando aquí en vez de en otras partes, entonces Foucault sirve precisamente porque su trabajo viene de una cierta política que es la crítica de izquierda de los años 1960s pero el trabajo de investigación siempre guarda una cierta distancia, una cierta autonomía. Entonces los trabajos de Foucault nunca acaban con el típico discurso de izquierda o feminista: “ahora tenemos todos que ponernos en marcha y hacer tal o cual cosa para vencer al capitalismo global”. Nunca hace eso, ¿por qué? No es que no quiera que vaya la gente a las manifestaciones sino que piensa que la gente que va a las manifestaciones tiene que poner su propia política y tienen que adaptar los análisis a sus propias condiciones y eso cada cual lo hace a su manera. Porque, por ejemplo, en los años de fines de los 1980s y principios de los 1990s yo estaba en un grupo que se llamaba “Historia del Presente” que estaba en Toronto pero tenía un grupo hermano de “Historia del Presente” en Londres. En nuestro grupo éramos todos de izquierda y todos feministas y yo pensaba que así se leía a Foucault y después me invitaron a un congreso en Australia y vi con horror que había un montón de gente ahí que leían a Foucault para golpear al marxismo y golpear al feminismo. Entonces hubo una división muy fuerte entre gente como Pat O’Malley, Barry Hindess y yo, todos por un lado y por el otro otra serie de personas como Jeffrey Minson que asumían claramente posiciones neoliberales. Pero no es Minson no haya leído a Foucault muy cuidadosa-

mente, no es que no lo ha entendido, no es que yo lo entienda y él no. El lo entendía muy bien pero usaba a Foucault para deshacerse del feminismo sobre todo y promover una idea muy neoliberal de cómo se gobierna y otras cosas. Pensé entonces que ese es el riesgo de usar a Foucault para esas cosas. Ahora prácticamente no existe ese tipo de lectura pero en algún momento sí que existió con una cierta fuerza.

MS: Volviendo a tu libro, en algún momento sugerís que *Vigilar y Castigar*, en algún sentido, es uno de los libros menos “foucaultianos” de Foucault. Me parece que esa forma de plantearlo puede ser provocadora. ¿Por qué te parece que eso es así?.

MV: No es causalidad que es el libro de Foucault que se ha leído más, a pesar que no es el libro más fácil de leer porque no tiene propiamente una introducción, entonces empiezas a leerlo y no sabes de lo que va. A fin de cuentas el argumento está muy simplificado ¿no?. Entonces es un poco una versión muy pura y muy limpia. Y por lo tanto un poco, no sé si simplista, pero lo contrario de complejo. Entonces si lees las conferencias del año 1973 publicadas como *La sociedad punitiva* y después relees *Vigilar y Castigar* ves que en esas conferencias había líneas de investigación sobre toda una serie de cosas que luego desaparecieron en el libro. Foucault se quedó solo con un argumento y entonces es como si estas haciendo un montón de cine por aquí y por allá y después haces una película pequeña que solo tiene un argumento, solo tiene dos personajes y todo el resto lo tiras a la basura. Por eso es el libro el que se lee más y en cambio las otras cosas se leen menos. No se puede hacer un resumen de ese ciclo de conferencias en cuatro páginas. Pero si puedes hacer un resumen de *Vigilar y Castigar*.

MS: Un elemento que ayudó mucho a esa eficacia del libro fue esa estilización del argumento sobre todo en clave de oposición entre dos tipos de sociedad, que aparece en varios fragmentos y que ayudo mucho que fuera recibido y utilizado velozmente, sociedad de soberanía y sociedad disciplinaria.

MV: Claramente en el libro se describe una sociedad en la que el poder soberano ya no cuenta tanto, ya no es tan importante. Lo que cuenta es la disciplina, lo que cuenta son los expertos. Pero hay también otros argumentos que hacen las cosas mucho más complicadas. Entonces si lees esas otras cosas, otras conferencias, otros libros, eso aparece más claramente. Por ejemplo, dice “en el ámbito judicial se inventaron un montón de técnicas para descubrir la verdad que después adoptó la ciencia”. Eso no compagina mucho con el argumento de *Vigilar y Castigar*, pero también es Foucault el que dice eso. Es desde luego un problema que *Vigilar y Castigar* sea el único libro de Foucault que ha leído la gente y no solo son los criminólogos, todo el mundo, porque todos los sociólogos si han leído algo de él han leído eso y no otra cosa, entonces si fueran sólo los criminólogos se entiende porque tiene que ver con las cárceles pero no

es casualidad que los sociólogos y antropólogos o un montón de gente que no se interesa en nada de las cárceles también hayan leído solo ese libro.

MS: Me parece que en nuestros contextos eso cambió en los últimos años. En la gente que hace estudios sobre la cuestión criminal, cambió bastante por la publicación en español de los cursos *Los anormales*, *Defender la Sociedad*, *Seguridad, territorio y población* y *El nacimiento de la biopolítica*. Eso generó en una cierta parte de los investigadores jóvenes y formados que trabajan con algunas herramientas de Foucault generó interés pero también una dificultad para compaginar textos que tienen características distintas, problematizaciones que son también distintos, incluso hasta estilos de escrituras, que también son diferentes. En el mundo de lengua inglesa el descubrimiento de todos estos otros textos de Foucault fue generando toda una serie de estudios a fines de los 1980s y durante los años 1990s y diría que aun hoy, en cierta medida -aunque tal vez la etiqueta que se había inventado de “estudios sobre la gubernamentalidad” no tenga tanta circulación como alcanzó antes. De hecho, vos participaste activamente de esas producciones y debates. ¿Qué te parece a vos que ese bloque de textos de Foucault hoy brinda como herramientas, cuál es su utilidad? Una lectura es pensar que lo que encontramos allí es fundamentalmente un análisis de otra forma de ejercicio del poder, de otra tecnología del poder que es diferente a la disciplina y a la soberanía, que está vinculada a nuevos tipos de saberes, nuevos objetos y técnicas. Pero también hay allí, me parece a mí, otra dimensión interesante que es la introducción misma de la noción de gobierno para reconstruir en cierta medida la manera en la cual Foucault pensaba el poder. Y eso en el texto “El sujeto y el poder” de 1982 es bastante claro, en un texto que es bastante raro en la producción intelectual de Foucault, como ejercicio bastante sistemático de clarificación conceptual.

MV: Es una pena que de vez en cuando Foucault caiga en la tentación de articular una visión mas o menos coherente. Entonces decía unas cosas que no eran verdad: “yo al principio me interesaba por la producción de la verdad y después en otro periodo me empecé a interesar por la producción del sujeto” y después tal y tal. Eso es como si yo publico un libro y después escribo yo misma la reseña para el periódico, es un poco de trampa. Lo que voy a hacer es presentar una visión mucho más coherente de lo que realmente es el contenido del libro. Era una tentación y lo que es interesante es que generalmente los únicos sitios donde Foucault hace eso son las entrevistas. Si la gente se fijara mas si lo que esta leyendo es un libro o una conferencia o una entrevista, entonces irían las cosas mejor. Porque muchas veces en las entrevistas cae en esa tentación de presentarse él mismo como “el” teórico, además está siempre como a la sombra de otros intelectuales de su época, sin mencionarles nunca, siempre está ahí el fantasma de Althusser, entonces era muy difícil. Ahora bien, para nosotros en esta época, con las otras cosas que están pasando en el mundo intelectual como la “actor network theory” y cosas así, es mas fácil decir “no queremos producir un sistema conceptual como una

maquina que funciona bien”, pero era prácticamente imposible hacer eso en aquél momento, sobre todo en París. Una cosa que nunca se comenta cuando la gente del Sur Global, plantea que se puede usar a Foucault para entender el Imperio Británico o cosas por el estilo, es que el hecho de que Foucault estuviera en París, tenía consecuencias. Qué representaba estar en París y estar siempre en una especie de competición así como soterrada o escondida con todas esas figuras como Althusser y Derrida. Además Derrida le tenía una manía horrible y escribía unas cosas absolutamente increíblemente malvadas sobre su trabajo. Y entonces claro aunque Foucault no quería contestar directamente siempre estaba en eso. Foucault no dialogaba con ningún antropólogo, yo no sé por qué. A lo mejor los antropólogos en Francia eran a la Levi Strauss entonces eso lo impedía. Foucault sí que se hizo amigo de historiadores y eso le salvo la vida, con ellos podía conversar. Pero es una pena que nunca tuvo una conversación con los antropólogos porque lo que pasaba entonces es que cada vez que quería distanciarse un poco y hacer un poco de crítica de las practicas que tenemos ahora y tal, tal, se iba al pasado, a Grecia o Roma. Eso sirve hasta cierto punto pero también es muy eurocéntrico. Y tenía unos efectos muy elitistas, porque si habías ido al colegio de los jesuitas muy bien, ya podías seguir el asunto, porque te habías leído todas las tragedias griegas y sabías latín. Si no habías ido a las escuelas que enseñaban latín y todo esto, no sabías de qué estaba hablando. Y entonces eso, la falta de contacto con antropólogos yo creo que representó un problema, siempre estaba intentando buscar alternativas en el mundo pre cristiano pero europeo.

MS: Y en ese sentido, hubo un sector de los estudios sobre la gubernamentalidad —y te incluyo en ese marco— que construyó un nexo fuerte con la exploración del momento empírico, a través de diversas estrategias y técnicas, verdad?

MV: Exactamente. Eso implicaba desde mirar documentos y su circulación a mirar agentes haciendo cosas, hablar con ellos. Entonces para mí hay unas posibilidades de seguir con el trabajo de los estudios sobre la gubernamentalidad pero sin estar tan metido en esa idea de que la gubernamentalidad es una manera de gobernar que es diferente a la disciplina, a la soberanía y todo eso. Es preciso abandonar la idea de que la gubernamentalidad es una manera de gobernar, una serie de técnicas que tienen una cierto parecido de familia, que se parecen y tienen efectos similares de gobernar a distancia, de gobernar por incentivos, etc. Porque lo que existe no es la gubernamentalidad, lo que existen son las prácticas. Eso existe. Eso se ve. Ahora estoy muy interesada en la cuestión de la diferencia entre las verdades o los hechos que se descubren o se producen en el laboratorio de las ciencias y las que se producen por las investigaciones de un policía que va a preguntar a los vecinos que es lo que vieron, a las diez de la noche de tal día. Entonces hay un tipo de verdad que es la verdad empírica, una verdad que incluye la verdad científica pero que también incluye la verdad empírica de cuantos camareros hay en este restaurante, que no son científicas, sino son relativas a

hechos que pueden tener un valor jurídico si es que alguien se resbala en el restaurante y entonces pone una demanda y entonces se vuelve importante cuanto gente había. Pero entonces lo que quiero pensar un poco más y a lo mejor escribo un artículo sobre esto, es la diferencia entre los hechos empíricos lo mismo de la ciencia que de la vida cotidiana y la certificación de esos hechos que siempre es necesaria. Entonces estas conferencias que dio Foucault en Lovaina hablan mucho de esto. Una cosa es que se establezcan ciertos hechos. Muchas veces ya se saben esos hechos: al señor este lo mato alguien. Ese es un hecho pero no basta saber esto. Para producir efectos jurídicos hay que saber más. “al señor lo vieron tres personas mientras mataba a este otro”. Y luego, lo hacía por coacción de su jefe que era un mafioso, que le obligaba a matar a alguien y sino él le mataba a su hija. Esto se sabe porque hay una serie de procesos que evalúan, certifican y garantizan los hechos. Y la firma es una de esas cosas, porque para qué yo firmo abajo del papel que dice “usted ha venido a Santa Fe a dar tres clases”. Sería mejor que firmes tú y digas yo la he visto dar las tres clases. Porque si firmo yo no sirve para nada. Pero se usa como para garantizar algo. Entonces hay un montón de procedimientos, entonces por ejemplo, tú vas y descubres hechos nuevos, porque vas a una cárcel en Uruguay y te dejan entrevistar a los presos. Escribes todas las historias, obra y vida de los presos. Tú escribes eso. Bueno, no vale solo hacer eso. Si quieres publicarlo en una de esas revistas científicas que figuran bien en el ranking entonces tienes que ser reconocido lo que escribes como científico por una serie de gentes que no estuvieron ahí y no vieron si realmente esos presos te dijeron esas cosas. A lo mejor eso tú te lo inventaste, porque no te están vigilando directamente, te están literalmente certificando igual que si yo que se, nace tu hijo y entonces vas a la oficina del gobierno y te dan el certificado de nacimiento. El burócrata que esta en la ventanilla, no vio nacer a tu hijo y muchas veces ni siquiera es necesario llevar al niño. Eso es interesante, hay un proceso de certificar los hechos. Entonces tu tienes un hijo, eso es un hecho pero no vale para nada jurídicamente a no ser que este hecho sea certificado de una cierta manera y este plasmado en un cierto papel. Tiene que tener una forma material muy determinada. Probablemente con algún sello oficial. Porque si la vecina de al lado escribe tres frases en un papel cualquiera, en una libreta cualquiera y dice sí, yo sé, yo doy fe que Máximo ha tenido un hijo, no sirve para nada. El proceso de certificación de los hechos es una cosa que Foucault no trata mucho, solo en estas conferencias de Lovaina e incluso de una manera bastante superficial pero a mi me parece que es importantísimo y toda la gente que esta haciendo antropología de los documentos tienen una cantidad enorme de datos sobre como se certifican hechos para efectos de una clase o de otra. La medicina, los hechos médicos también tienen que ser certificados. Entonces un estudiante viene a verme y se le ve perfectamente que está enfermo y está tosiendo y dice “no puedo escribir el examen”. Bueno no sirve para nada. Tiene que ir a su medico y traerme el papel y el papel es lo que vale. Si viene el chico con el papel y se lo ve perfectamente sano es igual, porque el papel es lo que vale y no lo que veo yo con mis propios ojos. Entonces los procesos de certificar y garantizar la

verdad o ciertas verdades son muy importantes y depende del tipo de verdad hay un proceso diferente de certificación pero entonces en vez de hablar tanto de verdad y de poder; de conocimiento y poder, entonces yo creo que ahora podríamos hablar de una manera un poco más sofisticada de los hechos que se producen o que se establecen o que se descubren, y después todo un largo proceso por el cual estos hechos se certifican, se difunden, se autorizan y se convierten en conocimiento. Porque los hechos no son conocimiento en sí mismos. Hay toda una maniobra que puede ser muy compleja. Y entonces a veces los testigos no están de acuerdo que tienen que certificar esto igual que cuando tienes un artículo que lo mandas a una revista científica y uno de los evaluadores dice “fantástico que lo publique” y el otro dice “no, está fatal”. Puede haber un proceso que no está así unificado. Y muchas veces eso se considera mejor. Igual que si vas a ver a dos médicos y tienes dos opiniones en vez de una sola. Entonces ya eso no son dos hechos sino es la certificación, aun no he decidido la palabra más adecuada o a lo mejor hay que tener varias palabras. Porque una cosa es garantizar que algo haya pasado y otra cosa es certificarlo. Y todavía no estoy muy segura de exactamente como construir esa diferencia.

MS: Las conferencias de Foucault en Lovaina se publicaron también recientemente en español, pero son textos todavía poco explorados por los lectores de Foucault. En tu nuevo libro que escribiste aparecen algunas referencias. ¿Qué te parece que es lo más importante a subrayar para un lector potencial de estas conferencias?. Hay una cosa que mencionas que es uno de los pocos momentos en los que Foucault realmente habla con gente que hace criminología, ¿no?. Eso me parece algo que ya en sí mismo las vuelve interesante. Otro elemento es que vuelve, en 1981, sobre tópicos o temas que sabíamos que había tratado en el curso de Collage de France del año 1971-1972, “Teoría e instituciones penales”. Sobre todo para los lectores latinoamericanos algo de eso es conocido a partir de las primeras conferencias de *La verdad y las formas jurídicas*, realizadas en Río de Janeiro en 1973 y que fueron rápidamente traducidas y publicadas en español. ¿Qué te parece que sería lo que vuelve interesante ese texto para la lectura actual de Foucault?. Y después, te quería hacer la misma pregunta sobre *La sociedad punitiva* teniendo en cuenta que, como ya sabes, se acaba de publicar en español, considerando además que hiciste un ensayo específico sobre ese ciclo de conferencias de Foucault antes del nuevo libro.

MV: Sobre las conferencias de Lovaina hay dos, no tanto conceptos sino palabras fundamentales, que ninguna tiene una buena traducción al castellano. Una es *l'aveu* que incluye a la confesión pero que puede incluir un montón de cosas más. Se trata de reconocer algo que es desagradable, vergonzoso, inconveniente. Entonces eso me interesa mucho, porque no es reconocer un hecho que ha pasado. Es decir que “el señor presidente malversó los fondos del estado”. Eso es algo que llama, que interpela a la confesión, a reconocer algo. Que él diga o que otra persona diga, si es realmente

asi, etc. Entonces hay unos hechos que piden ser reconocidos de esa manera, a través de *l'aveu*. Se trata de reconocer, pero reconocer siempre algo que ha sido desagradable. Está escondido. Y eso claro, Foucault no lo menciona en absoluto en sus conferencias, pero era la situación cotidiana de todos los gays y lesbianas de los años 1960s y 1970s. Todo el día estaban pensando, “a ver, a quien le cuento que soy gay y a quien no”. Y el decir “yo soy gay”, es el ejemplo perfecto de *l'aveu* y Foucault nunca lo usa. Pero era el ejemplo absolutamente clásico y hoy en día ya no es. Entonces el mismo hecho puede convertirse en un hecho que no necesita de *l'aveu*. En el mundo de mis hijos de veinte años les importa un pito si alguien es gay o no. No figura eso como algo que hay que confesar. Pero para alguien de la generación de Foucault, todos los días a todas las horas había que pensar “confieso esto o no.” Entonces, esto es un proceso que tiene que ver con la verdad. Pero no es el proceso científico de descubrir hechos. Tiene que ver con la relación entre las personas. Es un proceso intersubjetivo. Entonces, eso es muy importante y sale bastante en las conferencias de Río de Janeiro pero sin estar tan desarrollado. Mientras que las conferencias de Lovaina justamente empiezan con una especie de confesión que no tiene nada que ver ni con la iglesia ni con el pecado. Sino que es un loco en un manicomio al que se le fuerza que admita que si que está loco, que las voces que oye provienen de su propia mente, que no existen, etc. Eso es fenomenal, porque es también un ejemplo clásico. Y por qué es importante para el sistema de poder que esta persona que al fin de cuentas no tiene ningún poder, que es un mero objeto para gobernar, haga eso. Por qué es tan importante que reconozca lo que ha hecho, que está loco, que es gay o que tiene una adicción al alcohol o a la cocaína, lo que sea. Por qué es importante obtener ese reconocimiento. Porque eso es lo que legitima el sistema. Entonces hay que forzar a todos los subalternos, los subordinados que reconozcan que yo he hecho esto que está mal, yo soy una determinada clase de persona. Esto aparece más claramente en las conferencias de Lovaina. No es sólo como confesar un pecado sino confesar quien eres: soy loco o soy gay. Como te decía, a mi me fascina mucho que el ejemplo mas obvio de esto, de *l'aveu* de aquellos tiempos, no sea mencionado en absoluto por Foucault. Ni siquiera una vez.

Entonces no es el hecho científico. Un medico te dice “tu eres así y asa”. Es otra cosa, es un proceso que tiene que ver con la verdad pero que no es solo establecerla, sino hacer otra cosa. Y la otra cosa aparte del *l'aveu* es toda la cuestión de *l'enquete*, la investigación, una cosa puede provocar a la otra, como estamos viendo constantemente por ejemplo con el caso de Dilma Rousseff en Brasil, que se montó toda una investigación para forzarla a ella a admitir que estaba implicada en negocios sucios, etc. Entonces constantemente se están montando investigaciones en donde lo importante no son los hechos sino quien tiene la culpa. Entonces Trump quiere que se monte una investigación para ver si Hillary Clinton había cometido delitos. Y todos los anti-Trump están esperando que a lo mejor mañana ya podemos empezar a montar una comisión para investigar si él está abusando de su poder político para realizar sus negocios privados. Entonces todo el mundo esta a la caza de unas verdades que no valen

por ser verdades empíricas, sino valen porque establecen la culpa. Entonces estas dos cosas, *l'aveu* y *l'enquete*, se supone que van juntas, pero muchas veces no lo hacen.

MS: Y con respecto a *La sociedad punitiva* que te parece que sería lo central en términos de la lectura general del trabajo de Foucault.

MV: Desde luego presenta una historia de las practicas de castigar que es muchísimo mas rica y que no se centraliza tanto en la cárcel. Porque uno de los problemas de *Vigilar y castigar* es que focaliza en la cárcel. Entonces, por ejemplo, las multas no aparecen en ningún lado. En cambio en *La sociedad punitiva* si lo hacen. En *Vigilar y Castigar* solo hay castigo corporal y prisión. Y una cierta prisión, el tipo de penitenciaría del siglo XIX. Pero en cambio si, en la sociedad punitiva hay un montón de otras historias, otros argumentos.

MS: ¿Te parece que es algo que abre una serie de potenciales líneas de indagación?.

MV: Yo no sé esto como lo va a usar la gente. Porque para mi personalmente esto no me sirve mucho porque no me estoy dedicando a estudiar estas cosas. En cambio lo que hay en las conferencias de Lovaina sí que me sirve y mucho para mi trabajo cotidiano.