

## LA SOCIEDAD MUNDIAL DE CONTROL\*

*Michael Hardt*

Deleuze nos dice que la sociedad en la cual nosotros vivimos hoy es la sociedad del control, término que se remonta al mundo paranoico de William Burroughs. Deleuze afirma seguir a Michel Foucault cuando propone esta visión, pero hay que reconocer que es difícil encontrar dónde, en la obra de Michel Foucault (en libros, artículos o entrevistas), hay un análisis claro del paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control. De hecho, con el anuncio de este paso, Deleuze formula, después de la muerte de Foucault, una idea que no se encuentra expresamente formulada en su obra.

La formulación de esta idea por Deleuze es, de todas maneras, muy escasa –el artículo apenas tiene cinco páginas<sup>1</sup>. Nos dice muy pocas cosas concretas sobre la sociedad de control. Constata que las instituciones que constituyen la sociedad disciplinaria –escuela, familia, hospital, prisión, fabrica, etc.– están en crisis. Los muros de las instituciones se están derrumbando, de tal suerte que sus lógicas disciplinarias no se han vuelto ineficaces, sino que más bien se encuentran generalizadas bajo formas fluidas a través de todo el campo social. El “espacio estriado” de las instituciones de la sociedad disciplinaria cede el lugar al “espacio liso” de la sociedad de control. O, para retomar la bella imagen de Deleuze, los túneles estructurales del topo son reemplazados por las ondulaciones infinitas de la serpiente. Allí donde la sociedad disciplinaria forjaba moldes fijos, distintos, la sociedad de control funciona con las redes flexibles, modulables, “como un molde auto-deformante que cambia continuamente, de un instante a otro, o como un tamiz en el que las mayas cambian de un punto a otro”<sup>2</sup>.

Deleuze nos da, de hecho, una imagen simple de este paso, imagen sin duda bella y poética, pero que no está suficientemente “definida” para permitirnos comprender esta nueva forma de sociedad. Para hacerlo, pretendo ponerla en relación con una serie de pasos que se

---

\* Texto presentado en los “**Encuentros Internacionales Gilles Deleuze**” realizados en Sao Pablo y Rio de Janeiro entre el 10 y el 14 de junio de 1996, y publicados en el recopilatorio *Gilles Deleuze Una Vida Filosófica*, bajo la dirección de Eric Alliez. La versión castellana de estos encuentros fue publicada bajo la dirección de Ernesto Hernández por Euphorion y la Revista *Sé Cauto* (e-book, Cali: 2002).

<sup>1</sup> Cf., Deleuze, Gilles. *Poruparlers (1972-1990)*. París: Les Éditions de Minuit 1990 (“**Post-Scriptum sobre las Sociedades de Control**”). En: *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1995, pp. 277-286).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 242 (en la edición francesa).

han propuesto como características de la sociedad contemporánea. Voy entonces a intentar desarrollar la naturaleza de este paso, poniéndola en relación con el paso de la sociedad moderna a la sociedad posmoderna, tal como se presenta en la obra de autores como Fredric Jameson, pero también con el “fin de la historia” descrito por Francis Fukuyama, y con las nuevas formas de racismo en nuestras sociedades según Étienne Balibar y otros investigadores. Pero sobre todo, quiero situar la formación de la que habla Deleuze en función de dos procesos que Toni Negri y yo hemos intentado elaborar en el curso de estos últimos años: nosotros calificamos el primero de estos procesos de debilitamiento de la sociedad civil, lo que, como el paso a la sociedad de control, remite al declinar de las funciones mediadoras de las instituciones sociales; con el segundo, se juega el paso del imperialismo, logrado ante todo por los estados-naciones europeas, al Imperio, en el nuevo orden mundial que se despliega hoy en torno a los Estados Unidos, con las instituciones transnacionales y el mercado mundial. Dicho de otra manera, cuando hablo de Imperio entiendo una forma jurídica y una forma de poder muy diferente de los viejos imperialismos europeos. De un lado, según la antigua tradición, el Imperio es el poder universal, el orden mundial, que se realiza por primera vez hoy en día. De otro lado, el Imperio es la forma de poder que tiene por objeto la naturaleza humana, y es de este modo el biopoder. Lo que quiero sugerir es que la forma social que toma este nuevo Imperio no es más que la sociedad de control mundial.

### **Ya no Hay Afuera**

El paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control se caracteriza de entrada por el hundimiento de los muros que definían las instituciones. Cada vez menos se distinguirá entre el adentro y el afuera. De hecho, es un elemento de cambio general en la manera como el poder marca el espacio durante el paso de la modernidad a la postmodernidad. La soberanía moderna siempre se ha concebido en términos de territorio (real o imaginario) y de relación de ese territorio con su afuera. Es así como los primeros teóricos modernos de la sociedad, de Hobbes a Rousseau, comprendían el orden civil como un espacio limitado e interior, que se opone o se distingue del orden exterior de la naturaleza. El espacio delimitado del orden civil, su lugar de ejercicio, se define por su separación de los espacios exteriores de la naturaleza. De manera análoga, los teóricos de la psicología moderna han comprendido las pulsiones, las pasiones, los instintos y el inconsciente metafóricamente en términos espaciales como un en-el-afuera en el marco del espíritu humano, un prolongamiento de la naturaleza enterrada en el fondo de nosotros mismos. La soberanía del individuo reposa aquí sobre una relación dialéctica entre el orden natural de las pulsiones y el orden civil de la razón y de la conciencia. Para terminar, los diversos discursos de la

antropología moderna sobre las sociedades primitivas funcionan, muy frecuentemente, como el afuera que define las fronteras del mundo civil. El proceso de modernización reposa entonces, en esos diferentes conceptos, sobre la interiorización de en-el-afuera de la civilización de la naturaleza.

En el mundo postmoderno, sin embargo, se acabó esta dialéctica entre adentro y afuera, entre orden civil y orden natural. Como lo dice Fredric Jameson: “el postmodernismo es lo que se obtiene cuando se ha concluido el proceso de modernización, y la naturaleza, por su parte, ha desaparecido”<sup>3</sup>. Ciertamente, siempre tenemos la floresta, las langostas y las tormentas en nuestro mundo, y creemos todavía que nuestro psiquismo está sometido a la acción de instintos y pasiones, pero no tenemos naturaleza, en el sentido en que esas fuerzas y esos fenómenos ya no son comprendidos como afuera, y no son percibidos como originales e independientes del artificio del orden civil. En un mundo postmoderno, todos los fenómenos y todas las fuerzas son artificiales, o, como lo dicen algunos, hacen parte de la historia. La dialéctica moderna del adentro y el afuera ha sido sustituida por un juego de grados y de intensidades, de hibridación y de artificialidad.

En segundo lugar, el en-el-afuera también ha declinado desde el punto de vista de una dialéctica moderna muy diferente de la que definía la relación entre lo público y lo privado en la teoría política liberal. Los espacios públicos de la sociedad moderna que constituían el lugar de la vida política liberal tienden a desaparecer en el mundo postmoderno. Según la tradición liberal, el individuo moderno, que está consigo en sus espacios privados, considera lo público como su afuera. El afuera es el lugar propio de la política donde la acción del individuo se encuentra expuesta a los ojos de los otros y donde busca ser reconocido. Ahora bien, en los procesos de postmodernización, esos espacios públicos se ven cada vez más privatizados. El paisaje urbano ya no es el del espacio público, del encuentro al azar y de la reunión de todos, sino el de los espacios cerrados de las galerías comerciales, de las autopistas y de las parcelaciones con entrada reservada. La arquitectura y el urbanismo de algunas megalópolis, como Los Ángeles o Sao Paulo, están tendiendo a limitar el acceso público y la interacción, creando más bien una serie de espacios interiores, protegidos y aislados. Igualmente podemos observar que las *afueras* parisinas se han convertido en una serie de espacios amorfos y no-definidos que favorecen el aislamiento, en detrimento de cualquier interacción o comunicación. El espacio público ha sido privatizado de tal manera que ya no es posible comprender la organización social a partir de la dialéctica “espacios privados-espacios públicos”, o “adentro-afuera”. El lugar de la actividad política liberal moderna ha

---

<sup>3</sup> Jameson, F. *Postmodernism. Or the cultural logic of late capitalism*. Duke University Press, 1991, p. IX.

desaparecido, y así, desde ese punto de vista, nuestra sociedad imperial postmoderna se caracteriza por un déficit de lo político. El lugar de la política ha sido desrealizado.

A este respecto, el análisis de Guy Debord de la sociedad del espectáculo, escrito hace treinta años, parece más apropiado y más actual que nunca. En la sociedad postmoderna, el espectáculo es un lugar virtual, o más exactamente, un no-lugar de la política. El espectáculo es a la vez unificado y difuso, de tal manera que es imposible distinguir un adentro de un afuera, lo natural de lo social, lo privado de lo público. La noción liberal de lo público, como el lugar de en-el-afuera donde nosotros actuamos bajo la mirada de los otros, se encuentra a la vez universalizada (pues nosotros estamos hoy permanentemente bajo la mirada del prójimo, bajo la vigilancia de cámaras) y sublimada, o desrealizada, en los espacios virtuales del espectáculo. Así, el fin de en-el-afuera es el fin de la política liberal.

En fin, en la perspectiva del Imperio, o del orden mundial actual, en un tercer sentido ya no hay en-el-afuera, y este es un sentido propiamente limitado. Cuando Francis Fukuyama afirma que el paso histórico que estamos viviendo se define por el fin de la historia, quiere decir que se acabó la edad de los grandes conflictos: dicho de otra manera, la potencia soberana no confrontará su Otro, ya no estará confrontada con su afuera, pero extenderá progresivamente sus fronteras hasta abrazar el conjunto del planeta como su dominio propio. Ha concluido la historia de las guerras imperialistas, interimperialistas y antimperialistas. El fin de esta historia introdujo el reino de la paz. Salvo que, en realidad, hemos entrado en la era de los conflictos menores e interiores. Cada guerra imperial es una guerra civil, una acción de policía –desde Los Ángeles y la Isla de Granada hasta Mogadicio y Sarajevo–. De hecho, la separación de las tareas entre el aparato interior y exterior del poder (entre la policía y la armada, entre el FBI y la CIA) se convierte cada vez más vaga y mal determinada.

Para nosotros, el fin de la historia del que habla Fukuyama marca el fin de la crisis que está en el centro de la modernidad, con la idea del conflicto coherente, que tiene una función de definición, y que ha sido el fundamento y la *razón de ser* de la soberanía moderna. La historia termina sólo en la medida en que se la concebía en términos hegelianos: como el movimiento de una dialéctica de las contradicciones, como el juego de las negaciones y las superaciones absolutas. Las parejas que definían el conflicto moderno se han desvanecido. El Otro, que podía limitar un Yo soberano, se ha pulverizado y vuelto indistinto; de manera que ya no hay afuera para limitar el lugar de la soberanía. Mientras que durante la guerra fría, en una versión exagerada de la crisis de la modernidad, cualquier enemigo imaginable (desde los clubes de jardinería para damas o las

películas de Holliwood hasta los movimiento de liberación nacional) podía identificarse como comunista, es decir, como formando parte del enemigo unificado (el afuera era eso que daba a la crisis del mundo moderno e imperialista su coherencia), hoy en día, para los ideólogos de los Estados Unidos es cada vez más difícil señalar al enemigo, o más bien, parece que por todas partes hay enemigos menores e imperceptibles. El fin de la crisis de la modernidad da nacimiento a una proliferación de crisis menores y mal definidas en la sociedad imperial del control, o como preferimos decirlo, da nacimiento a una omni-crisis.

No es inútil recordar aquí que el mercado capitalista es una máquina que siempre ha ido al encuentro de cualquier división entre el adentro y el afuera. El mercado capitalista es contrariado por las exclusiones, prospera incluyendo en su esfera efectivos siempre crecientes. El provecho sólo puede ser generado por el contacto, el desarrollo, el intercambio y el comercio. La realización del mercado mundial constituirá la culminación de esta tendencia. Bajo su forma ideal, no hay afuera del mercado mundial: todo el planeta está en su dominio. Podríamos utilizar la forma del mercado mundial como modelo para comprender en su integralidad la forma de la soberanía imperial. De la misma manera como Foucault ha reconocido en el panóptico el diagrama del poder moderno y de la sociedad disciplinaria, el mercado mundial podría proporcionar una arquitectura de diagrama (aún si no es una antiarquitectura) para el poder imperial y la sociedad de control.

El espacio estriado de la modernidad constituye un lugar perpetuamente libre y fundado sobre un juego dialéctico con su afuera. El espacio de la soberanía imperial, al contrario, es liso. Podría parecer exento de las divisiones binarias de las fronteras modernas, o de cualquier estriaje, pero, en realidad, está recorrido a lo largo y ancho de tantas líneas de falla que sólo en apariencia constituye un espacio continuo, uniforme. En ese sentido, la crisis claramente definida de la modernidad, cede su lugar a una omni-crisis en la estructura imperial. En ese espacio liso del imperio, no hay un lugar del poder: él está en todas partes y en ninguna. El Imperio es una *u-topía*, o mejor, un no-lugar.

### **El Racismo Imperial**

El final del afuera, que caracteriza el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, muestra ciertamente uno de sus rostros más extraordinarios en las configuraciones cambiantes del racismo y de la alteridad en nuestras sociedades. De entrada, debemos señalar que se ha vuelto cada vez más difícil identificar las vías generales del racismo. De hecho, escuchamos decir infatigablemente,

de los políticos, de los medios, y aún de los historiadores, que el racismo ha cedido progresivamente en las sociedades modernas: desde el fin del esclavismo hasta los conflictos de descolonización y los movimientos por los derechos cívicos. Sin duda han declinado ciertas prácticas tradicionales específicas del racismo, y podríamos estar tentados a ver en el fin de las leyes del *apartheid* en África del Sur la clausura simbólica de toda una época de segregación racial. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, es claro que por el contrario el racismo no ha cedido y que, en realidad, ha progresado en el mundo contemporáneo, tanto en extensión como en intensidad. Sólo parece haber declinado porque ha cambiado de forma y de estrategias. Si tomamos como paradigma de los racismos modernos las divisiones maniqueas entre adentro y afuera y las prácticas de exclusión (en África del Sur, en la ciudad colonial, en el Sur de los Estados Unidos o en Palestina), debemos ahora plantear la pregunta: hoy en día, ¿cuáles son las formas y las estrategias del racismo en la sociedad imperial del control?

Muchos analistas describen este paso como un deslizamiento, en la forma dominante de la teoría del racismo, de una teoría del racismo fundada sobre la biología a una teoría racista basada en la cultura. La teoría racista dominante de la modernidad y las prácticas de segregación que lo acompañan se focalizan sobre diferencias biológicas esenciales entre las razas. La sangre y los genes son los que, detrás de las diferencias de color de piel, constituyen la verdadera sustancia de la diferencia racial. Concebimos así (al menos implícitamente) pueblos sojuzgados como diferentes a humanos, como si se tratara de un orden de seres diferentes, de otra naturaleza. De hecho, nos vienen al espíritu numerosos ejemplos de discursos colonialistas que describen a los indígenas por medio de calificativos animales como si no fueran humanos. Esas teorías racistas modernas fundadas sobre la biología, sub-entienden –o tienden hacia– una diferencia ontológica: una ruptura necesaria, eterna e inmutable, en el orden de los seres. Como reacción a esta posición teórica, el anti-racismo moderno se posiciona contra la noción de esencialismo biológico y afirma firmemente que las razas están más bien constituidas por fuerzas sociales y culturales. Esos teóricos anti-racistas modernos operan a partir de la creencia de que el constructivismo social debe liberarnos del corset del determinismo biológico: si nuestras diferencias están determinadas social y culturalmente, entonces todos los seres humanos, en principio, son iguales y pertenecen a un mismo orden ontológico, a una misma naturaleza.

De todos modos, el paso al Imperio, a la sociedad de control, a la post-modernidad, ha implicado un desplazamiento en la dirección dominante de la teoría racista, de tal suerte que las diferencias biológicas, representaciones claves del odio y el miedo raciales, han

sido reemplazadas por las significaciones sociológicas y culturales. La teoría racista imperial toma así al inverso la teoría anti-racista moderna, y de hecho, coopta y retoma sus argumentos. La teoría racista imperial está de acuerdo en decir que las razas no constituyen unidades biológicas aislables y que no se podría dividir la naturaleza en razas humanas diferentes. Igualmente reconoce que el comportamiento de los individuos y sus capacidades o sus aptitudes no son el producto de su sangre ni de sus genes, sino que se deben al hecho de que pertenecen a diferentes culturas históricamente determinadas<sup>4</sup>. Así, las diferencias no son fijas e inmutables, sino efectos contingentes de la historia social. La teoría racista post-moderna y la teoría anti-racista moderna dicen, de hecho, en gran parte, lo mismo, y es muy difícil diferenciarlas. De suerte que es precisamente porque se supone que esta argumentación relativista y culturalista es necesariamente anti-racista, que la ideología dominante en nuestra sociedad parece, hoy en día, hostil al racismo, y que la teoría racista post-moderna parece no ser racista en lo más mínimo.

Debemos mirar más de cerca el modo de funcionamiento de la teoría racista imperial. Étienne Balibar califica este nuevo racismo de racismo diferencialista, de racismo sin raza, o más precisamente, de racismo que no reposa sobre un concepto biológico de raza. Si se abandona la biología como fundamento y apoyo del racismo, la cultura es la llamada ahora a cumplir el papel que jugaba la biología. Tenemos el hábito de pensar que la naturaleza y la biología son fijas e inmutables, pero que la cultura es maleable y fluida: las culturas pueden cambiar en la historia y mezclarse para suscitar híbridos al infinito. Sin embargo, hay un límite a la flexibilidad de las culturas en la teoría racista post-moderna. Pues, en último análisis, las diferencias entre las culturas y las tradiciones son insuperables. Es vano y peligroso, según la teoría racista post-moderna, permitir o imponer una mezcla de culturas: los Serbios y los Croatas, los Hutus y los Tutsis, los Afro-Americanos y los Coreano-Americanos deben permanecer separados. La posición cultural no es menos “esencialista” como teoría de la diferencia social que una posición biológica, o al menos establece una base teórica igualmente fuerte para la separación y la segregación social. Se trata de una posición teórica de un pluralismo indiscutible: todas las identidades culturales son iguales en principio. Ese pluralismo acepta todas las diferencias en nuestras identidades todo el tiempo en que estemos de acuerdo en actuar fundándonos sobre diferencias de identidades y mientras las preservemos como indicadores, tal vez contingentes, pero de hecho sólidos, de la separación social. La sustitución teórica de la raza o la biología por la cultura se encuentra así, paradójicamente, metamorfoseada en teoría de la preservación de la raza. Este

---

<sup>4</sup> Cf., E. Balibar – I. Wallerstein. *Race, nation, classe*. París: Éditions de la Découverte, 1988.

deslizamiento en la teoría racista nos muestra cómo la teoría imperial y postmoderna de la sociedad de control puede adoptar lo que se concibe, generalmente, como una posición anti-racista (es decir, una posición pluralista contra todos los indicadores necesarios de la exclusión racial), conservando un sólido principio de separación social.

En este estadio debemos notar, con mucha atención, que la teoría racista imperial de la sociedad de control es una teoría de la segregación y no de la jerarquía. Allí donde la teoría moderna coloca una jerarquía entre las razas como condición fundamental que hace necesaria la segregación, la teoría imperial no se pronuncia sobre la superioridad o inferioridad, de principio, de las razas o los grupos étnicos diferentes. Esto lo considera como contingente, como una cuestión práctica. En otras palabras, la jerarquía de las razas no es percibida como una causa sino como un efecto de las circunstancias sociales. Por ejemplo, los jóvenes Afro-Americanos de tal región tienen resultados generalmente más flojos en los tests de aptitud que los jóvenes asiáticos. La teoría imperial ve ahí el resultado, no de una inferioridad racial necesaria, sino de diferencias culturales: la cultura de los Americanos de origen asiático atribuye una mayor importancia a la educación, estimulando a los jóvenes a estudiar en grupo, y así sucesivamente. La jerarquía de las razas es determinada *a posteriori*, como efecto de sus culturas, dicho de otra manera, a partir de sus *performances*. Según la teoría imperial, la hegemonía y la sumisión de las razas no es una cuestión teórica sino que aparece a lo largo de una libre competencia, una especie de ley del mercado de la meritocracia cultural.

Sabemos que la práctica racista no corresponde necesariamente con la teoría racista. A partir de lo que acabamos de ver, es claro que la práctica racista en las sociedades de control se encuentra privada de un sostén central: no dispone de una teoría de la superioridad racial, percibida como fundante de las prácticas modernas de la exclusión racial. Ahora bien, según Deleuze y Guattari, “el racismo europeo [...] nunca ha procedido por exclusión, ni asignación de alguien designado como Otro. [...] El racismo procede por determinación de las diferencias de desviación, en función del rostro del Hombre blanco que pretende integrar en las ondas más excéntricas y retardadas los trazos que no le son conformes. [...] Desde el punto de vista del racismo, no tiene exterior, no hay gentes del afuera”<sup>5</sup>. Deleuze y Guattari nos llevan, entonces, a concebir la práctica racista, no en términos de exclusión, sino de inclusión diferencial. Ninguna identidad es designada como Otro, nada es excluido del dominio, no hay afuera. Si no estamos enteramente convencidos de que tal ha sido

---

<sup>5</sup> G. Deleuze – F. Guattari. *Mille plateaux*. Les Éditions de Minuit, 1980, p. 218.

el caso, como lo presentan Deleuze y Guattari, ciertamente hay aquí una excelente descripción de la condición racista de la sociedad de control. Pues, de igual manera que la teoría racista postmoderna no puede plantear como punto de partida las diferencias esenciales entre las razas humanas, la práctica racista imperial no puede comenzar por una exclusión del Otro racial. Lo propio de la dominación blanca es desarrollar el contacto con la alteridad para enseguida someter las diferencias según los grados de desviación con el carácter blanco. Esto no tiene nada que ver con la xenofobia, que es el odio y el temor al bárbaro desconocido. Es un odio nacido de la proximidad y que se desarrolla con los grados de diferencia de la vecindad.

Lo que no quiere decir que nuestras sociedades estén exentas de exclusión racial: están seguramente recorridas de numerosas líneas que crean un obstáculo racial, y eso a través de todos los paisajes urbanos, e implicando el mundo entero. Sin embargo, lo importante es que la exclusión racial aparece generalmente como un resultado de la inclusión diferencial. Entonces sería erróneo plantear como paradigma de la jerarquía racial las leyes del *apartheid* sudafricano o el código segregacionista que existía al Sur de los Estados Unidos. La diferencia no está inscrita en el texto de las leyes, y la imposición de la alteridad no llega hasta designar a alguien como Otro. El Imperio no piensa la diferencia en términos absolutos, no plantea nunca las diferencias raciales como diferencias de naturaleza, sino siempre como diferencias de grado; nunca las plantea como necesarias sino siempre como accidentales. La sumisión es realizada en los regímenes de las prácticas cotidianas más móviles y más flexibles, pero que crean jerarquías raciales que no son menos estables y brutales.

La forma y las estrategias adoptadas por el racismo postmoderno contribuyen más generalmente a poner en evidencia el contraste entre soberanía moderna y soberanía imperial. El racismo colonial, el racismo de la soberanía moderna, comienza por llevar la diferencia hasta el extremo, después recupera en un segundo tiempo al Otro como fundamento negativo del Yo. La construcción moderna de un pueblo se encuentra directamente implicada en esta operación. Un pueblo no se define solamente en términos de pasado común, de deseos o de potencial comunes, sino ante todo en una relación dialéctica con su Otro, su afuera. Un pueblo (sea o no diaspórico) se define siempre en términos de lugar (sea virtual o real). En contraste, el orden imperial nada tiene que ver con esta dialéctica. En la sociedad de control, el racismo imperial o diferencial integra a los otros en su orden, pues orquesta esa diferencia en un sistema de control. Las nociones fijas y biológicas de los pueblos tienden así a disolverse en una multitud fluida y amorfa, a la que atraviesan, seguramente, líneas de conflicto y de antagonismo, pero sin que ninguna aparezca como frontera fija y eterna. La superficie de la sociedad imperial se mueve continuamente, de tal suerte que desestabiliza cualquier noción de

lugar. El momento central del racismo moderno se produce en su frontera, en la antítesis global entre adentro y afuera. Como lo ha dicho W. E. B. Du Bois hace casi cien años, el problema del siglo XX es el problema de la barrera del color. Pero el racismo imperial, pensando quizá en el siglo próximo, reposa sobre el juego de las diferencias y la gestión de micro-conflictualidades en una zona en expansión ininterrumpida.

Bien visto, hay mucha gente en el mundo para quien el relativismo racial del Imperio y su movimiento primero de inclusión universal son, en sí, amenazantes. Estar afuera ofrece una cierta protección, una cierta autonomía. En ese sentido, podemos ver, en el ascenso de diversos discursos de la diferencia, racial o étnica, esencial y original, una reacción de defensa contra la inclusión imperial. Los progresos del confucionismo en China o de los fundamentalismos religiosos en los Estados Unidos y en el mundo árabe plantean, todos a su manera, la identidad del grupo como fundado sobre orígenes antiguos y, en última instancia, inconmensurable con el mundo exterior. Así, hemos adoptado el hábito de comprender los conflictos étnicos en Ruanda, en los Balcanes y aún en el Medio Oriente como re-emergencias de alteridades antiguas, irreprimibles e irreconciliables. Pero desde nuestro punto de vista, esas diferencias y esos conflictos no podrían comprenderse en el contexto de orígenes perdidos en la noche de los tiempos; al contrario, es necesario volver a colocarlos en la configuración imperial actual. El Imperio acepta siempre las diferencias raciales y étnicas que encuentra, y sabe utilizarlas; permanece a la sombra, observa esos conflictos e interviene cuando es necesario un ajuste. Cualquier tentativa de seguir siendo otro en el cara-a-cara del Imperio es vana. El Imperio se nutre de la alteridad, relativizándola y gestionándola.

### **De la Generación y de la Corrupción de la Subjetividad**

El fin del afuera, o la falta gradual de distinción entre el adentro y el afuera en el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, tiene implicaciones importantes para la forma de la producción social de la subjetividad. Es una de las tesis centrales y más comunes en los análisis institucionales de Deleuze y Guattari, Foucault, Althusser y otros: la subjetividad no está dada de entrada y originalmente, se forma, en cierto grado al menos, en el campo de las fuerzas sociales. Las subjetividades que interactúan sobre el plano social son ellas mismas sustancialmente creadas por la sociedad. En ese sentido, esos análisis institucionales han vaciado de su contenido cualquier noción de subjetividad pre-social, para firmemente arraigar la producción de la subjetividad en el funcionamiento de las instituciones sociales mayores, tales como la prisión, la familia, la fábrica y la escuela. Debemos subrayar dos aspectos de ese proceso de

producción. Primero, no consideramos la subjetividad como algo fijo y dado. Es un proceso de engendramiento constante. Cuando el patrón saluda en el taller, o el director en el colegio llama a izar la bandera, se forma una subjetividad. Las prácticas materiales dispuestas por el sujeto en el contexto de la institución (sea que se trate de arrodillarse para orar o de cambiar los pañales para algunos) forman procesos de producción de su propia subjetividad. El sujeto es activo, engendrado de manera reflexiva por las vías de sus propios actos. Enseguida, las instituciones proporcionan sobre todo un *lugar* discreto (el hogar, la capilla, el salón de clase, el taller) donde se monta la producción de la subjetividad. Las diversas instituciones de la sociedad moderna deberían considerarse como un archipiélago de fabricas de subjetividad. En el transcurso de una vida, un individuo entra en esas diversas instituciones (de la escuela al cuartel y a la fabrica) y en la serie lineal formada por ellas. Cada institución tiene sus reglas y sus lógicas de subjetivación: “La escuela nos dice: ya no estás en la familia, y la armada dice: ya no estás en la escuela”<sup>6</sup>. De otro lado, en el interior de los muros de cada institución, el individuo está, al menos parcialmente, al abrigo contra las fuerzas de otras instituciones: en el convento, estamos en un lugar seguro contra el aparato de la familia; en casa, fuera del alcance de la disciplina fabril. La relación entre adentro y afuera es central para el funcionamiento de las instituciones modernas. De hecho, el lugar claramente delimitado de las instituciones se refleja en la forma regular y fija de las subjetividades producidas.

En el paso a la sociedad de control, el primer aspecto de la condición disciplinaria moderna ciertamente es todavía válido, es decir, que las subjetividades continúan siendo producidas en la fábrica social. De hecho, las instituciones sociales producen la subjetividad de una manera más intensa que nunca. Nosotros podríamos decir que la postmodernidad es lo que se obtiene cuando la teoría moderna del constructivismo social es llevada al extremo y toda subjetividad es reconocida como artificial. El paso no es de oposición sino de intensificación. Como lo dijimos antes, la crisis contemporánea de las instituciones significa que los espacios cerrados que definían el espacio limitado de las instituciones han dejado de existir, de tal manera que la lógica que funcionaba hasta hace muy poco en el recinto de los muros institucionales se extiende hoy en día sobre todo el terreno social. Debemos señalar, sin embargo, que esta omni-crisis de las instituciones tiene un aspecto muy diferente según el caso. Por ejemplo, en los Estados Unidos la proporción de la población implicada en una familia de tipo nuclear decrece constantemente, mientras la proporción de la población encerrada en prisiones crece regularmente. Pero podemos decir que esas dos instituciones, familia nuclear y prisión, están igualmente y por todas partes en crisis en el

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 254.

sentido en que el lugar de su efectividad es cada vez más indefinido. Los muros de las instituciones se derrumban, de tal suerte que afuera y adentro devienen imposibles de distinguir. No hay que creer que la crisis de la familia nuclear haya llevado al declinar de las fuerzas patriarcales; al contrario, los discursos y las prácticas que invocan los “valores de la familia” parecen investir todo el campo social. La crisis de la prisión significa que las lógicas y las técnicas carcelarias están cada vez más extendidas a otros dominios de la sociedad. La producción de la subjetividad en la sociedad imperial del control tiende a no limitarse a lugares específicos. Uno está siempre y todavía *en familia*, siempre y todavía en la escuela, siempre y todavía en prisión, y así sucesivamente. En el colapso generalizado, el funcionamiento de las instituciones es a la vez más intensivo y más extenso. Como el capitalismo, entre más desarregla, mejor funciona. Comenzamos a saber, en efecto, que la máquina capitalista sólo funciona estropeándose... Sus lógicas recorren las superficies ondulantes en olas de intensidad. La no-definición del *lugar* de la producción corresponde a la indeterminación de la *forma* de las subjetividades producidas. Las instituciones sociales de control en el Imperio podrían, entonces, percibirse en un proceso fluido de engendramiento y de corrupción de la subjetividad.

El control es así una intensificación y una generalización de la disciplina, donde las fronteras de las instituciones han sido violadas, vueltas permeables, de tal suerte que ya no se distingue el afuera del adentro. Se debería reconocer que los aparatos ideológicos del Estado operan así en la sociedad de control, y quizás con más intensidad y flexibilidad de lo que jamás lo imaginó Althusser.

Ese paso no es exclusivo de los países económicamente más avanzados y más poderosos, sino que tiende, en diferentes grados, a generalizarse en el mundo entero. La apología de la administración colonial apunta hacia la creación de instituciones sociales y políticas en las colonias. Las formas no coloniales de dominación contemporánea implican igualmente la exportación de instituciones. El proyecto de modernización política en los países subdesarrollados o dependientes tiene como finalidad establecer un conjunto estable de instituciones que sea capaz de formar la espina dorsal de una nueva sociedad civil. ¿Es necesario recordar que los regímenes disciplinarios necesarios para poner a punto el sistema taylorista mundial de producción han demandado que se constituya toda una gama de instituciones sociales y políticas? No es difícil dar ejemplos de esta exportación de instituciones (que simplemente indica un proceso más general y más difuso) donde las instituciones-madre, en los Estados Unidos o en Europa, adoptan y protegen instituciones aún balbucientes: los sindicatos oficiales como la AFL animan y forman sucursales extranjeras, los economistas del mundo desarrollado contribuyen a crear instituciones financieras y enseñan la

responsabilidad fiscal, y también los parlamentos europeos y el Congreso de los Estados Unidos enseñan las formas y procedimientos de gobierno. Brevemente, mientras que en el proceso de modernización los países más poderosos exportan formas institucionales hacia los países dependientes, en el proceso actual de postmodernización lo exportado es la crisis general de las instituciones. La estructura institucional del Imperio es como un programa de computador que llevaría en sí mismo un virus, de tal suerte que modulara y corrompiera continuamente las formas institucionales que lo rodean. Es necesario que olvidemos cualquier idea de una secuencia lineal de las formas por las cuales debería pasar cada sociedad –desde el así llamado “estadio primitivo” hasta la “civilización”–, como si las sociedades contemporáneas de América Latina o de África pudieran tomar la forma que tenía la sociedad europea hace cien años. Cada formación social contemporánea está ligada a todas las otras, como haciendo parte del proyecto imperial. Quienes hoy en día reclaman a grandes gritos una nueva constitución de la sociedad civil como medio para salir de los estados socialistas o de los regímenes de dictadura, coincidiendo en el sueño de una modernización política que no era tan rosa cuando ella tenía todavía una cierta efectividad, son simplemente nostálgicos de un estadio anterior de la sociedad capitalista. Pero poco importa: la postmodernización imperial hace de todo esto, irrevocablemente, una cosa del pasado. Tendencialmente, la sociedad de control está por todas partes al orden del día.

### **Conclusiones**

Quisiera proponer tres hipótesis con respecto a las sociedades de control, tres hipótesis embrionarias, que puedan ser materia de discusión.

*Primera hipótesis:* La sociedad de control (imperial y postmoderna) se caracteriza por la corrupción. La sociedad moderna, lo sabemos, estaba caracterizada por la crisis, es decir, por una contradicción bipolar y una división maniquea. Piensen, si ustedes quieren, en la guerra fría o en el modelo moderno del racismo. La sociedad de control, al contrario, no está organizada alrededor de un conflicto central sino en una red flexible de micro-conflictualidades. Las contradicciones en la sociedad imperial son múltiples, proliferantes. Los espacios de esta sociedad son impuros, híbridos. El concepto que la caracteriza es, entonces, ya no la crisis sino la omnicrisis; o bien, como prefiero llamarlo, la corrupción.

No daremos a este concepto de corrupción una significación moral o apocalíptica. Hay que concebirlo, a la manera de Aristóteles, como el proceso inverso de la generación, como un devenir de los cuerpos,

un momento en el vaivén de la formación y de la deformación de las subjetividades. Entonces hay que pensarlo según su etimología latina: *corrumpere*, estropear. Si la máquina capitalista sólo funciona estropeándose, como lo dicen Deleuze y Guattari, la sociedad de control también se estropea, y no funciona más que estropeándose. He aquí su corrupción.

*Segunda hipótesis:* La sociedad de control representa una etapa ulterior hacia una sociedad propiamente capitalista; en ese sentido propone una forma de soberanía (o una forma de gobierno) que tiende hacia el campo de inmanencia. Ahora bien, me parece que en la época moderna siempre había conflicto entre la trascendencia de la soberanía y la inmanencia del capitalismo. El concepto de soberanía de la soberanía moderna implicaba siempre una trascendencia, es decir, una superioridad y una distancia entre el poder (del Estado, por ejemplo) y las potencias de la sociedad. Aún la noción de institución en la sociedad disciplinaria, con su territorialización y su estriaje del espacio social, indicaba una cierta distancia, una cierta trascendencia con relación a las fuerzas sociales inmanentes. El capitalismo, en cuanto a sí mismo, no es una forma trascendente. Según Deleuze y Guattari, “el capitalismo define un campo de inmanencia, y llena permanentemente ese campo. Pero ese campo desterritorializado se encuentra determinado por una axiomática [...]”<sup>7</sup>. El desmoronamiento de los muros de las instituciones, que caracteriza el paso hacia la sociedad de control, constituye un paso hacia el campo de inmanencia, hacia una nueva axiomática social, que quizá es más adecuada a una soberanía propiamente capitalista. Una vez más, como el capitalismo mismo, la sociedad de control sólo funciona estropeándose. Con la sociedad de control llegamos finalmente a una forma de sociedad propiamente capitalista que la terminología marxiana llama la sociedad de la subsunción real.

*Tercera y última hipótesis:* No podemos pensar la sociedad de control sin pensar el mercado mundial. El mercado mundial, según Marx, es el punto de partida y el punto de llegada del capitalismo. Con la sociedad de control tocamos finalmente este punto, el punto de llegada del capitalismo. Como el mercado mundial, ella es una forma que no tiene afuera, sin fronteras, o mejor aún, con límites fluidos y móviles. Para volver al título de mi exposición, la sociedad de control es ya, e inmediatamente, una sociedad *mundial* de control.

*Traducción: Ernesto Hernández*

---

<sup>7</sup> G. Deleuze – F. Guattari. *El Anti-Edipo*. París: Les Éditions de Minuit. 1973, p. 298.