Derecho y Humanidades
ISSN 0716-9825 (Impresa)
ISSN 0719-2517 (En línea)
N° 27, 2016
pp. 119-137

EL DILEMA X-MEN. PRÁCTICAS DE RESISTENCIA ANTE EL DISPOSITIVO DE LO HUMANO

Nicolás Ried Soto*
Universidad de Chile, Chile
nicolasried@gmail.com

RESUMEN: En la saga de historietas *X-Men* se presenta un mundo en que conviven los humanos con los mutantes, seres que poseen superpoderes producto de evolución genética. Muchos humanos no aceptan a los mutantes como sus pares, lo que se expresa en prácticas de discriminación y exclusión, causando una división dentro del movimiento de los mutantes: una visión, liderada por el profesor Charles Xavier, piensa que los mutantes son humanos desarrollados, por lo que están llamados a convivir con los humanos en armonía; otra visión, liderada por Magneto, piensa que los mutantes son una raza superior a la humana, ante lo cual deben reducirlos y dominarlos. Estas dos visiones respecto de *lo humano* nos sirven para presentar la cuestión política relativa a las prácticas de subjetivación: ¿es lo mutante una extensión de lo humano? ¿Existe un temor presupuesto al abandono de lo humano en ciertas lecturas teóricas de la resistencia? ¿Es la mutación la práctica de resistencia propia ante el biopoder ejercido por los dispositivos de lo humano?

Atendiendo a estas preguntas, en el ensayo se tendrá en consideración el trabajo teórico y práctico de Beatriz Preciado, específicamente su tratamiento mutante mediante testosterona en gel retratado en su obra *Testo yonqui*.

Palabras clave: *X-Men, resistencia*, *subjetivación*, *posthumanismo*.

X-MEN DILEMMA. PRACTICES OF RESISTANCE BEFORE THE HUMAN APPARATUS

ABSTRACT: *X-Men* comic presents a world in which humans live with mutants, persons that have superpowers because genetic evolution is working. A lot of humans don't accept mutants like humans, discriminating and excluding them. For this reason there are two positions in the mutant collectivity: one vision, leaded by Charles Xavier, says that mutants are humans developed; other vision, leaded by Magneto, thinks that mutants are a superior race that must to dominate human race. These two visions of *the human*, show us

* Doctorando en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile. Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile.

the political question relative to subjectivity practices: Are mutants a human extension, or something different? There is a fear about to let the human subjectivity in some resistance lectures? Is mutation the practice of resistance before human apparatus?

To respond those questions, this essay will have in consideration the theorical and practical works of Beatriz Preciado, specifically her treatment with testo-gel, that she wrote in her book *Testo yonqui*.

Keywords: *X-men*, *resistance*, *subjectivity*, *posthumanism*.

1. EL DILEMA *X-MEN*

En 1963, Stan Lee publica *(The Uncanny) X-Men #1*, la primera edición de la saga de historietas sobre mutantes. "Mutante" era una palabra que ya había cobrado sentido político hacia 1950 a causa de los efectos genéticos que las bombas atómicas habían provocado sobre las víctimas no mortales y sus herederos[1]. En el cómic, sin embargo, se trataba de seres humanos que habían evolucionado genéticamente, de modo tal que poseían diversos tipos de superpoderes, razón por la cual eran discriminados y excluidos de la sociedad. Un mutante, Charles Xavier, crea una escuela para los "humanos superdotados", a fin de recibir en sus aulas y habitaciones a todos los mutantes que eran perseguidos y acosados por el resto de los humanos, pudiendo desarrollar libremente sus aptitudes y aprender a la vez a manejar sus poderes. El sueño de Xavier era una sociedad en que mutantes y humanos convivieran sin temores, que los humanos no los excluyeran y que los superpoderes de los mutantes sirvieran para hacer el bien. Es por esta línea argumental que, durante los años 60 y 70, *X-Men* fue considerado una explícita analogía de los movimientos de reivindicación afroamericanos, viendo incluso una comparación directa entre la figura de Xavier y Malcolm X[2]. Lo anterior cobraba más sentido al aparecer como villano otro mutante llamado Magneto, quien sostenía la tesis contraria a la de Xavier: humanos y mutantes no son la misma raza, los mutantes son una especie distinta y superior a la humana, por lo cual corresponde que sólo sobreviva la más apta. Desde entonces, la analogía entre *X-Men* y los movimientos de reivindicación afroamericanos estadounidenses producía ruido en la sociedad norteamericana, un ruido incómodo que impidió que *X-Men* tuviera el éxito de otras franquicias de la marca Marvel.

Hacia 1975, Chris Claremont retomó la argumentación de *X-Men* y escribió una continuación de la historia. Claremont y John Byrne llevarían la saga al éxito durante los años

1 Fawaz, Ramzi. "'Where no X-man has gone before!'. Mutant superheroes and the cultural politics of popular fantasy in postwar America", en: *American Literature*, n° 2, vol. 83, 2011, pp. 355-388. p. 361.

2 Zingsheim, Jason. "X-men evolution: Mutational identity and shifting subjectivities", en: *The Howard journal of communications*, n° 22, 2011, pp. 223-239. 2011.

80 y 90. Durante este período el cómic fue analogado con los movimientos feministas de tercera oleada y los movimientos reivindicatorios de minorías sexuales. Algunos catalogan a la serie como una cierta analogía con los movimientos *queer*, al focalizar el argumento en la mutación y lo cambiante de la subjetividad, atendiendo a que uno de los argumentos preferidos del cómic era el descubrimiento de una "medicina" que permitía eliminar el gen mutante, permitiendo a los mutantes ser humanos normales, poniendo en la discusión pública la noción de homosexualidad como patología.

Así, *X-Men* ha sido constantemente leído como una alegoría de los movimientos de reivindicación civil y política, desde los afroamericanos, hasta de la supervivencia judía post-guerra o incluso la liberación animal, sin dejar de llamar la atención que la película final de la segunda trilogía de Bryan Singer, *X-Men: Apocalypse* (2016), muestre la batalla de los X-men versus un legendario mutante nacido en Medio Oriente[3]. Analogías, siempre. En este texto, sin embargo, nos proponemos tratar *X-Men* no en su función analógica, sino en un sentido literal, y preguntarnos por los límites de lo humano y el lugar de los mutantes, en un sentido político, teniendo en cuenta lo que denominaremos el *dilema X-Men*.

El dilema X-Men consiste en lo siguiente: Charles Xavier sostiene que los mutantes son un tipo de humanos, diferenciados por grados de aptitudes, pero que siguen siendo humanos, por lo cual no habría alguna razón ética para discriminarlos; Magneto, su mejor amigo y archirrival, sostiene en cambio que los mutantes son una raza distinta y superior a la humana, lo que le permite argumentar que son los mutantes los que deberían reinar sobre la faz de la Tierra. Así, tenemos dos posiciones para clasificar lo mutante: una, como una práctica radicalmente humana; otra, como una sustancia especialmente no-humana. La tesis de Xavier se evidencia en todas las versiones de la historieta, como en las series y películas que de ella derivaron; incluso la tesis se mostraría en el nombre mismo del grupo de mutantes que Xavier entrena a fin que protejan al resto de la humanidad: llamarlos "X-Men" no es lo mismo que llamarlos "X-Mutants", por ejemplo (es por ello que la traducción española del cómic carece de todo sentido: "Patrulla-X"), a la vez que Magneto nomina despectivamente a los humanos como "homo sapiens". Sin embargo, un punto especial de la argumentación de Xavier —y sobre la cual asentaremos la tesis que aquí pretendemos defender— consiste en que si bien los mutantes efectivamente poseen en su estructura genética un gen específico que causa su condición de mutantes, lo que los convertiría en una "raza" distinta de los humanos, lo humano no está determinado por una cierta composición genética, hormonal o fisiológica, sino por una práctica comunitaria.

---

[3] Baron, Lawrence. "X-men as J Men: The jewish subtext of a comic book movie", en: *Shofar: An interdisciplinary journal of jewish studies*, n° 1, vol. 22, 2003, pp. 44-52; Davis, Julie y Westerfelhaus, Robert. "Finding a place for the muslimah heroine in the post-9/11 Marvel Universe: New X-men's dust", en: *Feminist media studies*, n° 5, vol. 13, 2013, pp. 800-809.

Por ello, lo que aquí nos interesa abordar es cómo la práctica mutante es una práctica de resistencia que sí tiene sentido dentro de una comunidad humana, y no es —en un sentido filosófico— un simple acto terrorista de abandono de toda humanidad ni tampoco una esencia identitaria. Dicho en lenguaje foucaultiano, en el contexto del desarrollo de un biopoder molecular, ¿cuál es el lugar de la resistencia genética vía mutación?[4]

En la novela gráfica de X-Men escrita por Mike Carey, *No más humanos*, se desarrolla el problema de la diferencia y jerarquización de lo humano. Un villano mutante, Raze Darkholme, descubre un mecanismo científico para hacer desaparecer de la Tierra a quienes tuvieran una estructura genética humana y dejar así sólo a los mutantes. Los X-Men, mutantes organizados por Xavier, y La hermandad, equipo de mutantes organizados por Magneto, reúnen fuerzas para evitar que el "genocidio" de Raze se lleve a cabo. A los lectores impresionaría que Magneto se una a las fuerzas contrarias a la desaparición de los humanos, toda vez que su plan desde el comienzo de X-Men en los 60 ha sido el predominio mutante por sobre el humano. De hecho, Mystique, otra de las villanas lo increpa (Fig. 1) diciéndole que sus intereses por la raza mutante siempre han coincidido con el exterminio de la raza humana, a lo que Magneto aclara que difiere en los *métodos* que usó Raze Darkholme para acabar con la raza humana, dado que un exterminio de esa manera provocaría una división interna entre los mutantes, creando bandos opuestos con los X-Men. Esto es relevante, ya que en el filme *X-Men 2: X-Men United* (Bryan Singer, 2003), con un argumento parecido, Magneto intenta acabar con la raza humana: mediante un engaño, Xavier es utilizado por un líder anti-mutante para acabar con todos quienes tuvieran una estructura genética mutante a través de sus poderes mentales. En un momento, Magneto consigue controlar a Xavier e invierte la relación, haciendo que el exterminio no sea a los mutantes, sino a los humanos. En este caso, el exterminio de los humanos sería una respuesta al ataque a los mutantes, legitimando de alguna manera la acción, o en palabras de Magneto, sería un método legítimo. La cuestión del método de la mutación como resistencia nos será clave.

[4] *Vid.* "Biopoder molecular" Camargo, Ricardo y Ried, Nicolás. "Towards a genealogy of pharmacological practice", en: *Medicine, health and care philosophy*, n° 19, 2015, pp. 85-94; Rose, Nikolas. *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Buenos Aires, Argentina: UNIPE editorial universitaria, 2011. pp. 311-368.

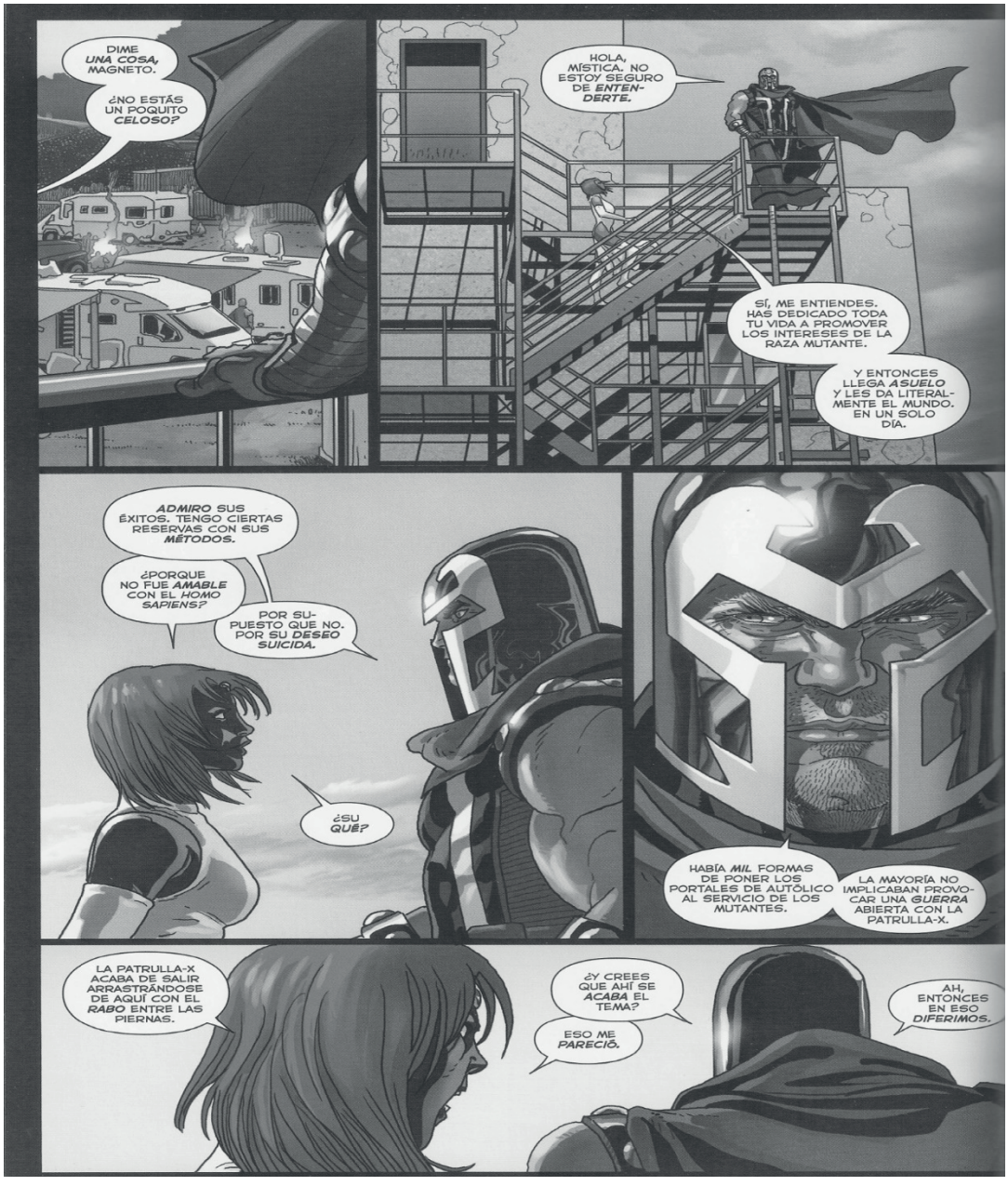

Fig. 1.

CAREY, Mike. *No más humanos*. Barcelona, España: Panini, 2014. p. 76.

Lo que preocupa a Magneto, al igual que a Xavier, es la noción de comunidad, pues no todos los métodos para conseguir sus respectivas metas son válidos. Es por ello que se oponen a cuestiones como la creación de un registro nacional de identificación de mutantes o a la implementación masiva de la "cura" al gen mutante. La diferencia entre ambos, sin embargo, radica en el carácter separacionista de Magneto: mientras piensa a los mutantes como una *hermandad*, Xavier los piensa como una *comunidad* (Fig. 2, en voz de la X-woman Kitty Pryde, ante la posible aplicación masiva de la "cura mutante"). En términos de teoría política esto es particularmente relevante, pues si nos valemos de cada una de estas figuras, "hermandad" es un término que nos remite a la noción cristiana de hijos del mismo dios, la que se sustenta en la noción de *imago dei*, según la cual la creación humana fue hecha a imagen y semejanza del creados: esta noción se funda en una concepción teológica de lo humano que diferencia a la raza humana de otras razas animales. La noción de "comunidad" utilizada por Xavier y los X-Men, en cambio, no se erige sobre la idea de una raza distinta que se suma a la raza humana, sino sobre una idea de lo común que puede leerse bajo la noción que Jacques Rancière acuña como "pueblo":

> "[E]l pueblo se apropia la cualidad común como cualidad propia […] El pueblo no es una clase entre otras. Es clase de la distorsión que perjudica a la comunidad y la instituye como 'comunidad' de lo justo y de lo injusto"[5].

La noción de pueblo de Rancière permite iluminar la diferencia en el proyecto político de Xavier y Magneto: el pueblo es aquella parte de la comunidad que no tiene parte en ella, pero que se toma esa parte, es decir que a pesar de la exclusión de los mutantes de la comunidad es su práctica como humanos la que los hace formar parte de lo común. Para Xavier lo humano de los mutantes no radica en su estructura fisiológica, como sí en sus prácticas; para Magneto lo relevante es la estructura genética, por lo que afirma que hay algo propio e identificable de los mutantes que los humanos jamás tendrán, y al afirmar eso *a contrario sensu* da cuenta de una estructura humana propia a los humanos que jamás van a poseer los mutantes. Por ello, Xavier puede pensar una comunidad humana compuesta por mutantes y humanos, mientras Magneto separa de manera radical ambas razas. Esta apropiación de lo común que sugiere Rancière, Xavier la presenta en términos que los mutantes se apropian y reconfiguran el concepto de "humano" haciéndolo más extenso, de modo tal que abarca ciertas prácticas que son realizadas por mutantes. Magneto al negar eso, afirma la unicidad de los mutantes, pero a la vez la unicidad de los humanos.

El dilema X-men nos presenta dos versiones de lo humano, una como práctica y otra como cualidad inmutable, a la vez que expresa dos versiones de lo político: una en que el motor de lo político es la construcción y extensión de la comunidad, y otra en que lo rele-

---

[5] Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Nueva visión, 2010. pp. 22-23.

vante es la disputa por el poder de un grupo por sobre otro. En este sentido, es relevante preguntarse por la literalidad de las preguntas que nos abre el dilema X-men en la forma de una relación entre una concepción de lo humano y una lectura de lo político, focalizando el problema de la conformación de una comunidad pensada desde la resistencia como práctica política, para lo cual será central revisar las concepciones de lo humano y luego pensar el lugar de la mutación de lo humano como práctica política que sin abandonar la idea de comunidad tiene la forma de una resistencia.

Fig. 2.

WHEDON, Joss. Astonishing X-men #3. Barcelona, España: Panini, 2004. p. 7.

2. EL DISPOSITIVO DE LO HUMANO

Diremos que la tesis de Magneto muestra una concepción de lo humano como una raza única, con límites claros e inmutables. Esa unicidad de lo humano, tiene un correlato en la argumentación teológica del principio del *imago dei*. En el libro del Génesis se escribe: "Y Dios dijo: 'Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza'" (1:26). Para la tesis creacionista, este principio determina que los humanos fueron creados a imagen y semejanza de Dios, por lo tanto Dios se refleja en los humanos, a la vez que los humanos en Dios. La creación humana, por tanto, tiene la característica de ser única de entre las demás creaciones naturales animadas porque es el reflejo de Dios en la Tierra. Una argumentación como esta se sustenta en la tesis antropológica de la inmutabilidad de

las especies, específicamente opuesta a la tesis de la evolución de las especies sostenida por Charles Darwin en su *El origen de las especies*. Christopher L. Fisher, en aquella línea, sostiene que la unicidad (*uniqueness*) de lo humano radica en la capacidad de razonar moralmente[6]. En su artículo de título especialmente llamativo, *Animals, humans and X-Men*, sostiene que a pesar de las investigaciones antropológicas y genéticas de parentesco entre especies de homínidos de menor evolución que los seres humanos modernos, hay algo que nos diferencia de manera específica con los animales: aunque tengan un lenguaje o que compartamos cierta estructura genética, ellos carecen de espiritualidad, razonamiento moral y sentido de trascendencia. Escribe Fisher:

> "Nuestra unicidad descansa en nuestra mejorada, simbólicamente ordenada inteligencia, en nuestra libertad y creatividad —tanto personal como cultural—, nuestra capacidad de elección moral y responsabilidad, y nuestra orientación hacia la trascendencia y lo infinito, lo cual permite una profundidad hasta ahora imposible de la relación interpersonal"[7].

El autor defiende una unicidad de lo humano que diferencia a los humanos de los animales, pero lamentablemente no logra abordar el asunto de la diferencia entre los X-Men y los humanos (de hecho, no se refiere a *X-Men* más que en un ejemplo para dar cuenta de la relación entre la cruza entre Neandertales y Cromagnones que daría lugar al humano moderno en una breve escena del filme *X-Men 2*)[8]. Lamentable que no aborde ese problema dado que es fundamental preguntarse por esa "unicidad" de lo humano desde la perspectiva de seres que, poseyendo las características morales que permiten a Fisher describir lo humano, carecen de la estructura genética común.

Xavier presenta su tesis como la cuestión opuesta a la de la unicidad de lo humano. Diríamos que "lo humano" es un término que está en disputa, que es un conjunto en constante mutación. Como la tesis de Magneto se asienta en una posición más cercana al creacionismo por lo ya revisado, la de Xavier se acomoda más a las ideas evolucionistas sostenidas desde Charles Darwin en adelante. Darwin sostenía en su *El origen de las especies* que existe una lucha por la supervivencia entre las especies, dado que el mundo y los recursos son finitos. En esta lucha opera una selección natural, dada por la facultad de permanecer de las especies más aptas. Darwin concluye que los humanos, tanto como las demás especies no extintas, son producto de una cadena evolutiva de especies que mantuvieron las características fisiológicas que les permitieron adaptarse a un ambiente en que la lucha por la supervivencia era lo principal. Estas ideas son contrarias a la idea de unicidad

---

6 Fisher, Christopher L. "Animals, humans and X-men: Human uniqueness and the meaning of personhood", en: *Theology and science*, n° 3, vol. 3, 2005, pp. 291-314.

7 *Ibid.*, p. 306. Traducción propia.

8 *Ibid.*, p. 300-301.

precisamente porque lo humano ya no sería un conjunto de características inmutables que posee una criatura determinada, sino que "humano" se referiría a un proceso en evolución que caracterizaría a aquellos especímenes más aptos en un entorno determinado: los humanos perfectamente pueden ser algo muy distinto de lo que originalmente se comprendía como "humano", así por ejemplo un mutante podría ser considerado un humano. El cierre de la obra de Darwin es ilustrador a este respecto:

> "Hay grandeza en esta concepción de que la vida, con sus diferentes fuerzas, ha sido alentada por el Creador en un corto número de formas o en una sola, y que, mientras este planeta ha ido girando según la constante ley de la gravitación, se han desarrollado y se están desarrollando, a partir de un principio tan sencillo, infinidad de formas las más bellas y portentosas, que están evolucionando"[9].

Ante esto, discursos como el de la unicidad se erigen como dispositivos que articulan una cierta humanidad, cierta normalización de lo humano. Prácticas como la enseñanza del creacionismo en las escuelas públicas, la negación del darwinismo, la patologización de ciertas prácticas que atentan contra la unicidad de lo humano (anorexia, zoofilia, prohibición de consumo de fármacos en ciertos deportes, por ejemplo) es la manera en que se erige un *dispositivo de lo humano*. "Dispositivo" es un término acuñado por Michel Foucault para describir la forma en la que el poder se ejerce de manera compleja y heterogénea mediante relaciones entre diversos tipos de elementos, o en palabras del mismo autor:

> "Lo que trato de determinar con este término es ante todo un conjunto absolutamente heterogéneo que implica discursos, instituciones, estructuras arquitectónicas, decisiones regulativas, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas, en breve: tanto lo dicho como lo no-dicho, estos son los elementos del dispositivo. El dispositivo es la red que se establece entre estos elementos"[10].

Con esta definición amplia, Foucault nos permite mostrar el aspecto del poder en su análisis genealógico, permitiéndole así complementar su analítica de las prácticas de resistencia. Podemos describir un dispositivo de lo humano como aquel conjunto de prácticas del poder y de resistencia que dan forma a los sujetos como humanos, abriéndonos la pregunta por la forma de esa resistencia ante prácticas reguladoras de lo humano que, como la tesis de Magneto, intentan mantener firmes los márgenes de lo humano como diferenciado de aquello que no lo es.

---

9 Darwin, Charles. *The origin of species*. Nueva York, Estados Unidos: Modern Library, 2009. pp. 648-649. Traducción propia.

10 Foucault, Michel. *Dits et écrits, v. III*. París, Francia: Éditions Gallimard, 1994. p. 299. Traducción propia.

En términos políticos, el dispositivo de lo humano puede presentarse como una expresión del poder que constituye y limita la subjetividad, o bien como esa manifestación del poder a la que la construcción de la subjetividad está llamada a resistir. Ambas posiciones están representadas por Giorgio Agamben y Gilles Deleuze, respectivamente, ante la pregunta por el dispositivo. Agamben, al momento de responder por el estatus de los dispositivos en el aparato teórico foucaultiano en su *¿Qué es un dispositivo?*, argumenta extendiendo la noción de Foucault, diciendo que un dispositivo es "cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes"[11]. De este concepto, es que Agamben articula una cierta noción de sujeto, al sostener que:

> "[T]enemos, pues, dos grandes clases, los seres vivientes (o las sustancias) y los dispositivos. y, entre los dos, en tercer lugar, los sujetos. Llamo sujeto a lo que resulta de las relaciones y, por así decir, del cuerpo a cuerpo entre los seres vivientes y los dispositivos"[12].

La relación que presenta Agamben, en que el sujeto es la base de un triángulo cuyos catetos son los dispositivos y los seres vivientes, nos lleva a pensar en una cierta lógica en que el sujeto es un efecto del poder que ejercen los dispositivos al momento de conducir conductas, que hay una sustancia de los seres vivientes que los determina como sujetos de una clase específica. A esa "sustancia", en nuestro sentido, podemos llamarla "dispositivo de lo humano".

Por lo general, las lógicas triangulares presentan al poder como punta de aquel proceso de producción de subjetividad, y no a la resistencia como en este trabajo sugerimos: pensar la resistencia implica poner el énfasis en las prácticas que permiten la producción de nuevos sujetos, más allá de las tecnologías y racionalidades de conducción de conductas. En el modelo de Agamben, específicamente, nos topamos con un temor por alejarse de la subjetividad humana. Sigue su argumentación Agamben, sosteniendo que el triunfo del Capitalismo radica en que la producción de dispositivos es virtualmente infinita, gobernando todos los aspectos de la vida humana: no se trata, sostiene, de destruir esos dispositivos ni de darles un uso justo, sino que debemos pensar una subjetividad desde la noción de "seres vivientes", mediante un contra-dispositivo que él denomina *profanación*. En su afán schmittiano por presentar la analogía estructural entre los conceptos teológicos y los jurídico-políticos, el de *profanación* es una clave para leer la noción de resistencia de Agamben: las cosas sagradas, para el derecho romano, eran aquellas consagradas a los dioses, porque eran cosas que siendo humanas eran sacrificadas y pasaban a formar parte de la dimensión sacra. El sacar una cosa de su dimensión divina, violándola, se llamaba

---

11 Agamben, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo, 2014. p. 18.

12 *Ibid*., p. 18.

sacrilegio; pero había otra forma de devolver esa cosa al uso de los humanos, mediante un ritual llamado *profanación*. Es en la profanación que Agamben piensa un modo de devolver al sujeto a su uso humano y ya no capitalista-sagrado: el contra-dispositivo de la profanación daría sentido a la subjetivación, al producir desde ahí una cierta noción de "seres vivientes" común y perdida ante la multiplicidad de dispositivos. El temor de Agamben es lo que denomina "desubjetivación" que producen los dispositivos, el proceso en que el sujeto ya no es un sujeto sino una multiplicidad cambiante y sin forma. El sujeto ya no es humano, diríamos. Por ello el llamado urgente de Agamben a la profanación, al uso de la subjetividad humanamente.

Pero contra Agamben, podemos oponer un modelo de la resistencia que precisamente se sitúa en ese proceso de desubjetivación, sin comenzar desde un temor a abandonar lo humano. En un texto casi veinte años anterior, 1988, Gilles Deleuze presenta en un congreso de homenaje al fallecido Michel Foucault una comunicación llamada *¿Qué es un dispositivo?*, en el cual sostiene una noción de dispositivo pensada no desde el poder, sino desde la resistencia. Deleuze realiza una caracterización de los dispositivos con una metáfora geométrica y pensando la resistencia desde dos claves de apertura: la metáfora es la de las líneas, las claves son lo singular y lo nuevo. Dirá Deleuze que un dispositivo es una madeja u ovillo, para decir que es un conjunto multilineal[13]. Un conjunto de múltiples líneas que están en desequilibrio y que se quiebran constantemente para tomar nuevas direcciones. De manera radical, podemos sostener que un ovillo o una madeja no tienen una sustancia: al momento de desenrollarla, no existe un núcleo ni un centro. Los dispositivos son solamente los efectos de las prácticas que permiten la conducción de conductas, sin tener una existencia ni una forma previa a eso, como tampoco tienen una carga: como hay líneas de sedimentación, también hay líneas de fisura. Así, lo que hay son líneas de muchas formas que pasan unas por sobre otras, otras por bajo unas. Lo que sí, Deleuze reconoce que esas líneas aparecen al momento de producirse en ellas una curva, que las hay de dos tipos: *curvas de visibilidad* y *curvas de enunciación*. Mientras la visibilidad ilumina ciertas cosas para la vista, la enunciación dice y permite decir ciertos discursos. Uno pensaría que esa distinción carece de sentido, dado que los discursos también son iluminados y aparecen en un momento histórico determinado, que la imagen que la luz forma también es un discurso que se enuncia. La distinción podríamos remitirla a la aún más clásica categoría foucaultiana de palabras y cosas. Sin embargo, lo relevante es que en esas curvas es que se producen las líneas de fuga, que para Deleuze constituyen la subjetividad en tanto producción del sí-mismo:

> "[… U]na línea de subjetivación es un proceso, es la producción de subjetividad en un dispositivo: una línea de subjetivación debe hacerse en la medida en que el

[13] Deleuze, Gilles. ¿Qué es un dispositivo? En: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, España: Gedisa, 1995, pp. 155-163. p. 155.

> dispositivo lo deje o lo haga posible. Es hasta una línea de fuga. Escapa a las líneas anteriores, *se escapa*. El sí-mismo no es ni un saber ni un poder. Es un proceso de individuación que tiene que ver con grupos o personas y que se sustrae a las relaciones de fuerzas establecidas como saberes constituidos: es una especie de plusvalía. No es seguro que todo dispositivo lo implique"[14].

Nuevamente, a diferencia de Agamben, Deleuze no presupone que la subjetividad sea un efecto necesario de la relación entre dispositivos e individuos, porque no hay tal cosa como individuos previos a los dispositivos, pero también porque incluso en esa relación el sujeto puede ser un efecto o no. La línea de fuga puede ocurrir, o no. Puede haber escape, o no. "No es seguro que todo dispositivo lo implique", escribe Deleuze para mostrar lo frágil de la producción política del sujeto: es un proceso artístico que puede culminar en una obra de arte o en simple basura. Dice que es como la plusvalía porque la producción de sujeto es aquello que produce un individuo, pero que escapa de lo que contempla el "salario" de los saberes constituidos: la producción de subjetividad no está previamente dada, no es una producción segura. Por ello, la concepción del sujeto en Deleuze es radicalmente política: dado que su producción es aleatoria y su éxito condicional, es que el valor de la práctica no está puesto en las líneas que conforman el ovillo sino en las que se escapan, permitiéndonos así llamar a eso un ovillo.

Como mencionábamos, la metáfora es la de la multiplicidad de líneas, mientras que las claves son el repudio de los universales y el carácter de lo novedoso. El repudio de los conceptos universales es algo explícito en la obra de Foucault. En su clase del 10 de enero de 1979, dictando el curso *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault propone una cuestión metodológica: suponer que los universales no existen. Dice:

> "[…E]n vez de partir de los universales para deducir de ellos unos fenómenos concretos, o en lugar de partir de esos universales como grilla de inteligibilidad obligatoria para una serie de prácticas concretas, me gustaría comenzar por estas últimas y, de algún modo, pasar los universales por la grilla de esas prácticas"[15].

Con ello, al comienzo de su curso, Foucault mostraba que lo que le interesaba eran las prácticas políticas concretas antes que esas construcciones teóricas que permiten la gubernamentalidad, como el Estado, el Derecho, el objeto, la política, el poder. La pretensión de partir desde la inexistencia de esos universales no significa negarlos, como sí mirar las prácticas bajo una hipótesis por confirmar, similar a lo que Rancière hace con la igualdad que se confirma como principio en la política, y no es una meta política por alcanzar. Así,

---

14 *Ibid.*, p. 157.

15 Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2012. p. 18.

la genealogía foucaultiana no va tras la pista de los grandes conceptos, sino que revisa cómo las prácticas de resistencia desarticulan y fisuran los dispositivos, esas líneas que son rectas hasta que se curvan: tampoco la pregunta foucaultiana es por la causa de la curva, sino por su efecto.

Las curvas, siguiendo la imagen de Deleuze, no caben dentro del universal *Curva*: cada curva está en un lugar y momento propio de la madeja, sin poder repetirse. Aunque dos curvas puedan tener la misma forma y gradación, jamás una será la misma curva que la otra. Por ello, el segundo criterio clave de Deleuze para evidenciar la apertura de los dispositivos, es decir para pensar las líneas de fuga, la subjetividad, la resistencia, es *lo nuevo*:

> "La segunda consecuencia de una filosofía de los dispositivos es un cambio de orientación que se aparta de lo eterno para aprehender lo nuevo. Lo nuevo no designa la supuesta moda, sino que por el contrario se refiere a la creatividad variable según los dispositivos"[16].

Y es en este punto donde Agamben y Deleuze se distancian más en su respuesta ante la pregunta común por los dispositivos: mientras Agamben presenta la traducción del concepto latino *profanación* como práctica política de devolver el uso humano a nuestras prácticas, Deleuze sitúa lo político en la producción creativa de lo nuevo. Mientras Agamben es un filósofo de lo antiguo y la sustancia, Deleuze lo es de lo nuevo y la experimentación.

"Lo nuevo" para Deleuze no es equivalente, sin embargo, a aquella golondrina que hace verano: no basta lo nuevo una vez y para siempre, sino que esa novedad creativa que constituye subjetividad es aquella que produce un régimen novedoso de producción: no basta la contradicción de una práctica nueva a una antigua, sino el modo en que la nueva adopta y significa aquella contradicción. Lo nuevo se presenta en relación con la desobediencia no como una práctica de negación de las normas de obediencia, sino como una producción más allá de las normas, que no lleva hacia el camino opuesto, sino hacia un camino desconocido: es nueva la curva que se escapa, pero no lo es la que va hacia una dirección específicamente opuesta.

Así, podemos pensar en ciertas prácticas en que el cuerpo humano es efecto de resistencia ante la regulación por parte del dispositivo humano, como sería el caso de los mutantes. Podemos pensar una cierta plasticidad de la constitución y estructura biológica que permita pensar en un abandono de lo humano, pero por otra parte también podemos pensar a la mutación no como un abandono de lo humano, sino como su confirmación: nuevamente, las tesis de Magneto y Xavier están en juego, al preguntarnos si las prácticas mutantes son parte de lo humano o no. Como ya hemos sugerido más arriba, cada una

---

16 Deleuze, Gilles, *op. cit.* (n. 14), p. 159.

de estas tesis implica una cierta concepción de lo político en que lo que está en juego es si lo humano es algo que se puede abandonar o si acaso es algo que se extiende mediante prácticas de resistencia.

3. LA MUTACIÓN COMO RESISTENCIA

Beatriz Preciado, filósofa y feminista española, opone al temor a lo inhumano de Agamben, la pasión por lo nuevo de Deleuze, de una manera radical: pone en jaque el concepto de lo político en base a la noción de escape de la subjetividad, un cuestionamiento de lo humano oponiéndole su plasticidad.

Preciado acuña el concepto *Era farmacopornográfica* para referirse a la

> "sociedad habitada por subjetividades tóxico-pornográficas: subjetividades definidas por la sustancia (o sustancias) que dominan sus metabolismos, por las prótesis cibernéticas y varios tipos de deseos farmaco-pornográficos que dirigen las acciones de los sujetos y a través de los cuales se convierten en agentes"[17].

Reconoce, de esta manera, dos elementos centrales en los dispositivos que conducen las conductas desde el biopoder: uno es la pornografía, cuyo origen lo sitúa en el nacimiento de la revista *Playboy* por Hugh Hefner, que analiza en su libro *Pornotopía*[18]; el otro, la farmacología, lo analiza de manera experimental en su obra *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*[19]. En este último, relata su experimentación con el consumo "autointoxicante" de testosterona. El consumo que realiza Preciado, muy por sobre la dosis recomendada, lo denomina un proceso de *gender hacking* o bio-*drag*: siguiendo las lecturas del género como performatividad de Judith Butler, Preciado comprende que su cuerpo es un campo de batalla en que se disputan conceptos, palabras e imágenes, sin que exista una sustancia previa y verdadera de ese cuerpo (es notable el uso que realiza de la palabra "sustancia" como objeto de consumo para efectos de modular la subjetividad, al contrario del uso que realiza Agamben como forma propia del ser viviente a la que el sujeto debe aferrarse). La idea del *gender hacking* o bio-*drag* radica en la muestra del cuerpo como producción propia de la subjetividad: mientras Agamben ve en el proceso de "desubjetivación" algo negativo para efectos políticos, Preciado ve en ello un proceso de "mutación" propio del ser humano en la era farmacopornográfica. Eso se evidencia aún más en la disputa que realiza Preciado de una de las piezas clave del aparato agambeniano: famosa es la distinción aristotélica

---

17 Preciado, Beatriz. "Pharmaco-pornographic politics: towards a new gender ecology", en: *Parallax*, n° 1, vol. 14, 2008, pp.105-117. p. 108. Traducción propia.

18 Preciado, Beatriz. *Pornotopía*. Barcelona, España: Anagrama, 2010.

19 Preciado, Beatriz. *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2014.

que Agamben utiliza para mostrar su concepto de lo político, la distinción entre *zōê* y *bíos*. Agamben comienza su proyecto *Homo sacer* con la siguiente idea:

> "Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zōê*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo"[20].

Esta distinción le permite a Agamben sostener un concepto de lo político que se funda en el proceso en que la *zōê*, remitida a la vida privada, se hace pública: se convierte en *bíos*. Similar a lo que Rancière argumentara en función que la política es el proceso de verificación de igualdad por los sin-parte que se hacen parte de la polis, con la diferencia que el proyecto de Agamben consiste en construir los fundamentos metafísicos de lo político. El punto es que para Agamben existe un último término del sujeto, de la política, de la comunidad; mientras que para Rancière no hay tal cosa. Menos para Preciado, quien sostiene, contra Agamben:

> "La distinción aristotélica entre *zōê* y *bíos*, vida animal desprovista de toda intencionalidad frente a la vida digna, vida dotada de sentido, de autodeterminación y sustrato del gobierno biopolítico, habría que sustituirla hoy por la distinción entre *raw* y *bio-tech*, entre crudo y biotecnoculturalmente producido; esta última es la condición de la vida en la era farmacopornista"[21].

Es con este punto que Preciado nos muestra un modelo de resistencia que incorpora los dispositivos que Agamben llama a *profanar*. El cuerpo para Preciado es el efecto inmediato del sujeto, que da cuenta críticamente de los dispositivos: la cuestión política no radica en hacer una censura o prohibición de los dispositivos, práctica inocente al comprender que esas prohibiciones se tornarían el nuevo dispositivo; la cuestión política radica en la práctica de hacer propios esos dispositivos, haciendo del sí-mismo una constante mutación, o bien comprender que de todos modos somos una constante mutación. Operaciones estéticas, implantes de silicona, consumo no prescrito de medicamentos, prohibición del consumo de píldoras y hormonas, uso y abuso de drogas, emisión desenfrenada de material pornográfico, publicidad fundada en principios del cuerpo ideal, son ejemplos de esa mutación posible de la subjetividad en base a fármacos y consumo audiovisual. La pregunta de Preciado es: ¿por qué prohibir algunas mutaciones y permitir o incluso requerir otras?

---

[20] Agamben, Giorgio. *Homo sacer. La nuda vida y el poder soberano*. Valencia, España: Pre-textos, 2010. p. 9.

[21] Preciado, Beatriz, *op. cit.* (n. 20), p. 47.

La práctica de Preciado es una muestra de la producción de subjetividad haciendo uso resignificado y con afán terrorista de los dispositivos farmacopornográficos que normalizan el cuerpo: su relato de consumo de testosterona en gel en una dosis superior a la sugerida médicamente, es una manera de arrojar su subjetividad a un vacío desconocido, una mutación inexplicable. En un sentido político, lo que hace Preciado es hacer de su experiencia un gesto que supera el temor a abandonar todo tipo de subjetividad: mientras el que reivindica sabe lo que busca y el revolucionario puede describir el mundo justo que sobreviene tras la revolución, Preciado se sitúa de manera radical en la figura del terrorista que, si bien sabe lo que quiere —mutar—, no sabe en qué va a mutar. Preciado es el licántropo que no sabe qué hará tras su transformación, pero que no teme por ello. Nos muestra de esta manera un modelo de resistencia que se funda en la incertidumbre de la propia práctica, con un compromiso en la resistencia misma: si bien Preciado no sabe en qué se transformará tras el consumo elevado de testosterona, alterando de manera nunca antes explorada por la ciencia su producción hormonal típicamente femenina, desconociendo si se convertirá en un "hombre" o en otra cosa, sí nos revela que esa práctica de producción de una subjetividad incierta es un modo de resistir ante los dispositivos que denomina farmacopornográficos, cuyo fundamento es el conocimiento preciso del sujeto que construirán: la revista *Playboy* conoce de antemano a sus lectores, como las prescripciones médicas de las píldoras asumen mediante su posología el consumo sugerido con fines terapéuticos. Preciado pone a temblar todas esas certezas.

Hacia 2015, Beatriz Preciado mutó su identidad: conocido como Paul B. Preciado, el filósofo cuya producción hormonal mutó su cuerpo de manera plástica, sostiene que si bien mantiene una relación con su antigua identidad (que confirma el mantener la letra "B" en su nombre, como muestra de su identidad feminista), la identidad es radicalmente moldeable. "Al poder hoy no se lo obedece, se lo traga", dice para afirmar que los dispositivos que modelan la subjetividad están dentro nuestro[22]. Lo que nos presenta como modelo de resistencia, la mutación, está relacionada íntimamente con la idea de la obediencia al momento de tragar: parafraseando a Foucault, podemos sostener que se nos enseña a consumir de cierta manera, con ciertos propósitos, tendiendo a ciertos fines. Un modo de consumo resistente debe pensar de manera crítica en la relación entre el poder y la subjetividad, en la medida en que desobedecer consiste no en no consumir dispositivo alguno, sino en no consumirlo de esa manera, con esos propósitos y tendiendo a esos fines.

La práctica de Preciado, sin embargo, aún es individual. Argumentamos que algo característico de la política de Xavier es la idea de comunidad, pensar que las prácticas mutantes son prácticas que realiza una comunidad y que de esa manera se presenta como una prác-

[22] Preciado, Beatriz. La importancia de llamarse Paul <En línea>. [citado 4 mayo 2016]. Disponible en la World Wide Web: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-4022-2015-06-06.html>.

tica política. Podríamos pensar en la privacidad de la práctica mutante de Preciado, como oposición a lo público de la práctica de los X-men. Sin embargo, para salvar la mutación de Preciado como una práctica de resistencia en el sentido aquí defendido, hay que contextualizar su proceso en su proyecto teórico en un sentido más amplio. Un texto anterior al que relata la mutación por vía hormonal de la filósofa, *Manifiesto contrasexual*, nos abre las posibilidades de pensar esa práctica en un sentido colectivo. En ese texto, Preciado sostiene una relectura de las tesis de Foucault y Butler en relación con el sexo, la tecnología y la naturaleza humana, escribe: "La naturaleza humana es un efecto de tecnología social que reproduce en los cuerpos, los espacios y los discursos la ecuación naturaleza = heterosexualidad"[23]. Esa naturaleza humana es a la que hay que atentar con lo que, ella sugiere, "bromas ontológicas", es decir muestras de lo plástica que es esa "naturaleza", como es el caso de las prácticas drag, trans y mutantes. La mutación, por tanto, para Preciado es una broma ontológica. Pero eso lo es en el marco de una *sociedad* contrasexual. La idea de *manifiesto* de su escrito radica en que es un texto que permite convocar en torno a él un conjunto de prácticas que sirven como un elemento común para una comunidad específica. Así es como escribe los "principios de la sociedad contrasexual" seguidos de un modelo de "contrato contrasexual", a fin de dar cuenta del principio radicalmente fraterno de su proyecto: no hay resistencia contrasexual sin una comunidad que la practique.

Las mutaciones de lo humano pueden ser leídas como prácticas de resistencia ante el dispositivo de lo humano, según la tesis de Xavier y los X-Men, teniendo como base una cierta plasticidad de la humanidad en la que cada práctica extiende nuestro entendimiento de lo humano como una práctica mutable y dinámica. La tesis de Magneto, que sostendría que prácticas como la de Preciado consisten en una instancia de desubjetivación tal que atenta en contra de aquello que da sentido a lo que somos, tiene como correlato una lectura de lo político que no está abierta a la idea de producción y contraproducción de la subjetividad, o sea que tiene al poder como protagonista de lo político, y no la resistencia. La resistencia X-Men, en este sentido, es el modelo de lo político que permite la acción política concertada compatible con la práctica subversiva individual, bajo una comprensión de la desobediencia ante los dispositivos de poder como constitutiva de lo político y no como ajena a lo político.

[23] Preciado, Beatriz. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona, España: Anagrama, 2011. p. 17.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. La nuda vida y el poder soberano*. Valencia, España: Pre-textos, 2010.

Agamben, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo, 2014.

Baron, Lawrence. "X-men as J Men: The jewish subtext of a comic book movie", en: *Shofar: An interdisciplinary journal of jewish studies*, n° 1, vol. 22, 2003, pp. 44-52.

Camargo, Ricardo y Ried, Nicolás. "Towards a genealogy of pharmacological practice", en: *Medicine, health and care philosophy*, n° 19, 2015, pp. 85-94.

Carey, Mike. *No más humanos*. Barcelona, España: Panini, 2014.

Darwin, Charles. *The origin of species*. Nueva York, Estados Unidos: Modern Library, 2009.

Davis, Julie y Westerfelhaus, Robert. "Finding a place for the muslimah heroine in the post-9/11 Marvel Universe: New X-men's dust", en: *Feminist media studies*, n° 5, vol. 13, 2013, pp. 800-809.

Deleuze, Gilles. ¿Qué es un dispositivo?. En: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, España: Gedisa, 1995, pp. 155-163.

Fawaz, Ramzi. "'Where no X-man has gone before!'. Mutant superheroes and the cultural politics of popular fantasy in postwar America", en: *American Literature*, n° 2, vol. 83, 2011, pp. 355-388.

Fisher, Christopher L. "Animals, humans and X-men: Human uniqueness and the meaning of personhood", en: *Theology and science*, n° 3, vol. 3, 2005, pp. 291-314.

Foucault, Michel. *Dits et écrits, v. III*. París, Francia: Éditions Gallimard, 1994.

Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Preciado, Beatriz. "Pharmaco-pornographic politics: towards a new gender ecology", en: *Parallax*, n° 1, vol. 14, 2008, pp.105-117.

Preciado, Beatriz. *Pornotopía*. Barcelona, España: Anagrama, 2010.

Preciado, Beatriz. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona, España: Anagrama, 2011.

Preciado, Beatriz. *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2014.

Preciado, Beatriz. La importancia de llamarse Paul <En línea>. [citado 4 mayo 2016]. Disponible en la World Wide Web: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-4022-2015-06-06.html>.

Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Nueva visión, 2010.

Rose, Nikolas. *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Buenos Aires, Argentina: UNIPE editorial universitaria, 2011.

Whedon, Joss. *Astonishing X-men #3*. Barcelona, España: Panini, 2004.

Zingsheim, Jason. "X-men evolution: Mutational identity and shifting subjectivities", en: *The Howard journal of communications*, n° 22, 2011, pp. 223-239.