

“Humanos débiles, demonios astutos” Devilman Crybaby y la impotencia del “afuera” demoníaco

Adolfo Maza Peña

Existe hoy día una tendencia intelectual enfocada en el estudio de la cultura desde los espectros, los demonios y las prácticas primitivas asociadas al canibalismo o a la brujería (Mattson 2018). Un cierto realismo gótico y críptico, emergido de lecturas oscuras de los dos volúmenes de *Capitalismo y Esquizofrenia* de Deleuze-Guattari y de *Economía Libidinal* de Lyotard, intenta acercarse especulativamente a un afuera mutante repleto de turbulencias que agitan violentamente la estabilidad de la realidad humana (Fisher 2009; Mackay 2019). De un modo sombrío, Nagarestani (2008) logra definir el afuera en términos de una actividad funcional —es decir, no una zona o una figura extraña— radicalmente externa, imposible de ser experimentada, a menos que se lleve al observador a un extremo carente de funcionalidad en los términos de un no-vivo. Desde el mismo autor, el afuera es tratable desde el acercamiento a lo demoníaco.

Un buen relato de demonios que sirve para sobrevolar el afuera inhumano es una reciente serie de animación japonesa producida por Netflix llamada *Devilman Crybaby* (2018). La miniserie de diez capítulos trata acerca de un adolescente de secundaria y corredor escolar de atletismo llamado Akira Fudo. Este se encuentra con Ryo Asuka, amigo de infancia e investigador universitario, en extrañas circunstancias. Ryo le explica a Akira que los demonios, una especie extremadamente violenta que dominaba la tierra antes de los humanos, han venido a proclamar nuevamente su dominio sobre el planeta. Siendo los humanos físicamente débiles en comparación a los demonios, Ryo convence con ímpetu a Akira para que se convierta en demonio. De este modo, el

protagonista adquiere la fuerza para hacer frente a las bestias que comienzan a poblar una gran metrópolis japonesa.

Devilman Crybaby fue dirigida por Yuasa Maasaki, ya reconocido por su creatividad desbordante. La serie fue producida en el marco de la celebración del cuarenta aniversario del manga original (1972-73) del mítico Go Nagai. Hay que advertir también que la saga contiene varias series no canónicas, OVAs y otras animaciones. Pero mientras que la serie de anime original y los OVAs contaban la historia de manera extremadamente parcelada, la serie de Maasaki mezcla innovaciones con coherencia y fidelidad a su fuente.

Su fuerza argumental le permite a la serie hacerse un lugar en el campo de reflexión desarrollado por las mencionadas propuestas teóricas, cercanas al horror y al nihilismo cósmico de corte distópico (Mattson 2018). Y sin embargo, *Devilman Crybaby* también contribuye a iluminar las limitaciones propias de tales aproximaciones. Esto es así, sobre todo, cuando pone su énfasis no tanto en la diferencia entre la bondad humana y la crueldad demoníaca sino en la relación de ambos elementos, que terminan por desdiferenciarse en comportamientos ambiguos y autodestructivos. En ese aspecto, la serie puede inspirarnos la idea de que la escena intelectual tecno-gótica edgy idealiza el devenir-demonio en el canon del cruel afuera inhumano. Pero si la fuerza demoníaca solo se contrasta con lo humano, entonces los demonios logran necesariamente su autoconfirmación mediante su relación de oposición con ellos. En este ensayo se indaga en tal problemática con el argumento de que el carácter “xenolítico” de los demonios —como lo denominaremos en lo sucesivo— es meramente parcial y limitado.

Demonios xenolíticos

Un rasgo primordial de los demonios en *Devilman Crybaby* es que se han preservado como parásitos en el proceso evolutivo de los animales terrestres (Episodio 01)¹. En cierto momento, los demonios desarrollaron cuerpos enormes y feroces, provistos por la combinación genética de sus receptores orgánicos. La violencia exagerada de los demonios impresionó a una entidad

¹ A partir de ahora se abreviará de la siguiente manera: “EP n”.



superior cósmica que los castigó brutalmente (EP 10). Tras este ataque, los demonios quedaron encerrados por milenios bajo las grandes capas de la Tierra. Pero recientes descubrimientos arqueológicos los están trayendo de vuelta a la vida, ahora en un nuevo huésped: los humanos. Sin embargo, ya previamente algunos demonios en latencia habían podido encarnarse en humanos, sobre cuya historia llegaron a incidir. Esto se complementa con el retorno ritual de varios demonios mediante raves conocidas como Sabbath, repletas de música electrónica, orgías y drogas (EP 01, 02 y 03).

Estos parásitos satánicos encajan en la noción de “demonio inorgánico” o “artefacto xenolítico” de Negarestani (2008). Los demonios xenolíticos se describen como radicalmente autónomos con respecto a la voluntad humana. A su vez, se encuentran sumidos en un letargo inmemorial, mientras sobre ellos avanza la civilización. Estos demonios no tienen asociación originaria con la biosfera planetaria, por lo que son una exterioridad abrupta con respecto a todo lo relacionado con la vida en la Tierra. Ahora bien, lo más llamativo es que los demonios de Negarestani y los de *Devilman Crybaby* tienen una tendencia basal: “Los demonios inorgánicos son parásitos por naturaleza [...], y generan sus efectos fuera del humano receptor, ya sea un individuo, una

etnicidad, una sociedad o una civilización entera” (223)².

Los demonios comienzan a generar influencia sobre todo mediante su incorporación en actividades humanas basadas en artefactos y entidades inorgánicas³. Por eso mismo, no es extraño que en la serie los primeros contactos con los demonios se den a través de científicos o de reliquias ancestrales. Estos especialistas y artefactos reciben el influjo de los demonios para posteriormente adueñarse de las capacidades de aquellos. De este modo, el actuar del parásito infiltrado en el cuerpo humano se apropia de la agencialidad antropomórfica, con la que puede instalarse definitivamente en las redes humanas (corporales, neuronales, sociales, civilizatorias). Todo este proceso también afecta al infectado mediante la reprogramación de la lógica de su organismo, o produciendo una sobre-reacción que implica el despliegue de la inhumanidad y su estado cualitativo (Negarestani 2008).

Lo anterior va en completa consonancia con lo que afirma Ryo en el primer capítulo: “No se conocen casos de demonios autónomos. Los demonios no tienen sustancia. No pueden existir a menos que se fusionen con algo vivo. Cada vez se fusionan con criaturas mejores para poder sobrevivir, mantener sus capacidades y evolucionar”. En sí mismos, los demonios no son más que reliquias arcaicas inorgánicas, que al momento de encontrar un contenedor orgánico comienzan a esparcirse de manera similar a un holobionte. La manera de manifestarse en el cuerpo humano se ajusta al canon establecido por Negarestani (2008): el receptor modifica su organismo adquiriendo un aspecto y habilidades nuevas, mientras que en momentos críticos el huésped se apropia totalmente del receptor, de modo que este último pierde aspecto antropomorfo. En esta fase el demonio disuelve la conciencia de su contenedor humano y crea una bestia desublimada que se caracteriza por su necesidad excesiva por sobrevivir, fijándose así en conductas que le traigan satisfacción

² Traducción propia.

³ Hay relaciones con la reflexión de Mattson (2018) según la cual los *Gremlins* son meras mercancías de consumo masivo que cobran una no-vida independiente de los humanos. Esta aclaración puede revelar cierta cuestión ideológica de tintes escatológicos o mágicos con respecto a la expansión del consumismo de *retail* y el tardo capitalismo. Si se asume que el marxismo vulgar explica el 90% de la realidad social (Srnicek 2018), no sería extraño que la nueva lógica cultural del capitalismo post-2008 sea esta oleada de materialismos “chthulucénicos”. De hecho, para Fisher (2018) los espectros actuales son principalmente los del capital, antes que de otra cosa.



adaptativa inmediata.

El comportamiento de los demonios es similar al de los animales no humanos, pero estos diablos recurren exclusivamente a alianzas sin filiación, organizadas sólo mediante relaciones brutales de fuerza. Un tipo de alianza que Viveiros de Castro (2010) nombra como “alianza demoníaca”, caracterizada por su radical anti-filiación. Esta diluye las leyes sociales para contagiar peligrosamente al cuerpo social. Los demonios traen así los poderes de un afuera que merma la estabilidad del mundo humano, con lo que Ryo logra inconscientemente acelerar el encuentro con la exterioridad radical de la humanidad. En línea con la ética inhumana de Negarestani (2008), Ryo actúa con el objetivo de desencadenar el afuera demoníaco en la internalidad de las relaciones humanas, haciendo entrar lo indiscernible mediante la crueldad, afecto primordial hiper-intensivo que corroe lo humano para rasgar las líneas del *socius* (Culp 2016).

Ryo: la era del terror ha comenzado. Los humanos están bailando la danza del infierno mortal. Expusimos la existencia de los demonios. Pero a la vez, hemos abierto la caja de Pandora. Los humanos se asustan [...] ¿Entiendes? Los humanos son débiles. ¿Cómo crees que se pondrán cuando sepan que los demonios se

alimentan del miedo? Los demonios son fuertes y astutos. Esperarán para ver cómo siguen las cosas. Ven cómo los humanos desconfían entre sí y se matan mutuamente (EP 07).

Si hay una alteridad radical, esta es exclusivamente el demonio, una disyunción inclusiva sádica que destroza la cultura del resentimiento. La barbarie concierne a un vitalismo cruel que busca el apocalipsis del mundo actual para construir un otro nuevo (Noys 2014). La barbarie demoníaca es la rudeza salvaje que impide encajar en los códigos de lo apropiado en una sociedad, desatando la violencia contra las normas de la polis (Culp 2016). El único problema es que el posible nomadismo, que se realiza en sus alianzas e involución inter-especie, se ve coartado por su tendencia a establecer en un territorio jerarquías por fuerza.

¿Y qué decir de la intención demoníaca de dominar la Tierra? Como afirma Koji Nagasaki —un humano-demonio, o mejor dicho: un Devilman—, “los demonios dominarán el mundo” (EP 09). Toda barbarie de los demonios es restringida, similar al nomadismo equino; requiere de descansos en un territorio tranquilo (Culp 2016). Los demonios no quieren una huida infinita, sino poseer un lugar para desarrollar sus propias dinámicas. Por ello atacan a los humanos, mientras buscan guardar fuerzas para enfrentarse con Dios.

Si bien los demonios son el afuera radical de la humanidad, su forma de vida aún requiere de códigos, por lo que su campaña por la conquista del mundo solo compondrá una anti-civilización barbárica basada en la tiranía demoníaca. La misión de estas bestias se limita a extinguir a los humanos de manera similar a una limpieza étnica, para después emprender una lucha por la defensa de su identidad local planetaria contra un poder escatológico universal. ¿De qué sirve sentir una admiración ocultista por los demonios si no son distintos de un simple neo-reaccionario o supremacista étnico? Los demonios no son ni mejores ni peores que los humanos. Son ellos: sus parásitos.

El lugar de la tribu primitiva en Devilman Crybaby

Si bien la tribu amazónica aparece en pocas escenas, ella es clave para entender la relación entre demonios y humanos en el *plot* de la serie. Al inicio,

la tribu es el trasfondo de la transformación del profesor Fukira —el investigador que trabajaba con Ryo— en demonio cuando exploraban los secretos del profundo Amazonas. Lo primero es estipular una vinculación intrínseca entre la selva y los demonios. Después, cuando Ryo indaga en su pasado en Perú, se reencuentra con la tribu, percatándose de que tenían una estatua suya que alababan como un tótem. En ese momento, los recuerdos asaltan a Ryo, quien se entera de que ese era su lugar de nacimiento, posteriormente devastado por una intervención militar.

¿Por qué Ryo era un Dios para la tribu? En concreto, tenía poderes como hacer germinar la vida y generar agua del vacío, a lo que la tribu respondía con ofrendas sacrificiales. En contraste, su nacimiento significó la muerte de animales en la zona (EP 10). A diferencia de un Dios asociado a la vida y a su preservación, Ryo conjugaba lo vivo y lo muerto. Él nació mientras otros animales murieron. Así también permite la emergencia de la vida siempre que esta sea respondida con sacrificios. Este “efecto fronterizo” que se encarna en Ryo era venerado por la tribu, cuestión cristalizada en el tótem del clan que representaba su figura divina (y diabólica).

Según Viveiros de Castro (2010), el totemismo y el sacrificio canibal amazónicos se vinculan a una relación entre equivalencias y diferencias semióticas; mientras que el totemismo es metafórico —una homología entre series familiares que constituyen correlaciones formales y reversibles entre sistemas diferenciales—, el sacrificio canibal es metonímico —una serie por contigüidad real que se impulsa irreversiblemente entre dos términos polares y no homologables: los humanos y las sádicas divinidades—. El totemismo es un sistema de referencias e interpretaciones; el sacrificio canibal, un sistema técnico de operaciones de energías. Ahora bien, la dinámica de fuerzas que se ejecuta en el sacrificio canibal permite introducir en el socius procesos exógenos a él. En última instancia, los procedimientos escatológicos sacrificiales afianzan la integración violenta de cualidades que sólo se encuentran en cuerpos humanos y animales externos a la tribu.

Así, el sacrificio se instala como sagrado, pues el sistema formula una mecánica de fluidos que alcanza cierta continuidad real para crear una “zona de indiscernibilidad”. Por eso Satán es una figura religiosa para la tribu amazónica, siendo su nacimiento una instancia que también reúne a la muerte; la ofrenda es la muerte requerida para la emergencia de la vida. De ahí la impor-



tancia de las orgiásticas raves, pues sumando una cuota de violencia extrema es posible generar ofrendas para que los demonios se incorporen momentáneamente en la internalidad de la comunidad humana, en un rito satánico al son del techno (EP 1).

“Ni humano ni demonio”

Si la barbarie demoníaca se funda en la lucha por una tierra ancestral, donde se desencadenaba alegremente su violencia intrínseca, esto implica que el demonio requiere reterretorializarse. La tendencia revela una cuestión central: los demonios desarrollan una cuasi-filiación, y de la misma manera generan afectos que se escapan a la pura crueldad. Un ejemplo claro es el amor que siente el demonio Kaim por la bella Sirene, lo que lo lleva incluso a entregar su nueva vida a su amada, para que ella cometa su venganza contra Akira (EP 05). Se pasa así de la alianza en la manada demoníaca a la filiación para-humana. En sintonía con lo anterior, el espanto de Ryo al percatarse de la entrada de Dios a la escena planetaria indica que el miedo sigue presente en especies no humanas, más cuando esta se asocia a la destrucción de su especie (EP 06).

Más que una guerra entre humanos y demonios, lo que comienza a ocurrir es una desdiferenciación entre ambos bandos. Los demonios que devoran a los humanos terminan generando un rito que permite introducir lo externo en lo interno del colectivo demoníaco, lo que puede asociarse desde Viveiros de Castro (2010) a una hiperexogamia caníbal: comerse al humano para adquirir sus capacidades. En paralelo, pero al revés, está la hiperendogamia incestuosa caníbal, como cuando Taro Makimura, el hijo menor de la familia Makimura —la que acogió a Akira mientras sus padres se encontraban fuera del país—, fagocita a su propia madre en el momento en que es poseído por un demonio (EP 08). Un momento similar al anterior se da cuando Koda Moyuru, famoso rival de Miki Makimura (amiga íntima del protagonista, con la que convive desde niño) en el atletismo escolar, se hace uno con su amante llevándolo dentro de su estómago (EP 05). Las alianzas filiales, así pues, desenvuelven devenires contra-natura y alianzas trans-específicas.

Los humanos y los demonios no son más que dos identidades medianamente estables que se definen por su mutua oposición cultural y orgánica. El punto crucial es que la pronta intromisión de uno en el mundo del otro gatilla un involucramiento íntimo que desarrolla una hibridación de las cualidades propias de las especies. Es así, en efecto, como aparece una serie de bastardos demonios-humanos, demonios-animales y animales-humanos. Cada una de estas variaciones es atribuible a la cualidad hologenética de los demonios, radicada en un proceso de asimilación endosimbiótica con las funciones específicas del anfitrión celular. Ahora bien, esta conjunción de elementos orgánicos diferenciales que permiten la “evolución” de la especie demoníaca —mediante el catalizador de la absorción demoníaca— muestra su limitación estructural: absorbe siempre reterritorializando en el *nomos* de los demonios.

Las diferencias agencializadas en los cuerpos variables del demonio no permiten que lo reunido se convierta en una divergencia radical contra todo aquello que fue repartido despóticamente por un Dios cósmico. La intensa elasticidad celular que demuestra la evolución de los demonios requiere de algo aún más radical si el objetivo de ellos es derrocar a su creador, para lo cual se requiere de una “plasticidad destructiva” que produzca mutaciones simultáneas accidentales que desprogramen la estructura de evolución sintética de aquellas bestias (Madroneiro 2016; Malabou, 2018). Solo con el proceso anterior desarrollado aparece posibilidad de que los elementos celulares entren

en una dinámica novedosa que se denomina desdiferenciación, la que invoca la capacidad inmanente de los agentes orgánicos minúsculos de disolver sus funciones diferenciadas para volver a un estado primario similar a las células madre (Cai *et al*, 2007).

En línea con lo desarrollado en el párrafo anterior, si se quiere ir contra la docilidad que caracteriza la organización biológicamente rizomática⁴ de los demonios, la apuesta es el despliegue infinito del enlace acotado que conecta a los organismos agregados en sus cuerpos. De la mano de Culp (2016), el desplegamiento anti-rizomático⁵ lleva a los términos estables a su disolución por el movimiento de aquella fuerza, que hace introducir imparablemente la exterioridad infinita en la relación de oposición complementaria entre humanos y demonios. En definitiva, el concepto de desplegamiento remite de manera abstracta a la noción de desdiferenciación de la biología celular, que en algún

⁴ Con esfuerzo se puede definir burdamente el rizoma como la producción de un colectivo relacional múltiple y descentralizado de agenciamientos de diversa procedencia (Deleuze y Guattari 2002). La organización rizomática difiere del modelo arborescente, que diagrama en el ser taxonomías y estratos jerarquizados. Dicho de otro modo, un rizoma “es un sistema reticular a-centrado formado por relaciones (“devenires”) entre singularidades heterogéneas que corresponden a individuaciones extra sustantivas, o a acontecimientos (...)” (Viveiros de Castro, 2010: 102-103). La multiplicidad rizomática (...) no es realmente un ser, sino un agenciamiento de devenires, un “entre” (...), o más bien el diagrama intensivo de su funcionamiento” (Viveiros de Castro, 2010: 103).

⁵ Andrew Culp (2016) es bastante enfático al afirmar que la organización rizomática no es algo novedoso en la actualidad, ya que desde la aparición del aporte tecnológico por excelencia de la Guerra Fría, la ARPANET —red descentralizada de computadoras de instituciones académicas creada a fines de la década de 1960 por encargo del Departamento de Defensa de Estados Unidos—, se han tejido relaciones complejas siguiendo el modelo del rizoma. El problema principal del rizoma es su movimiento, que se desplaza fagocitando cada elemento que encuentra a su paso. Si bien puede ser una red que aglomera elementos heterogéneos, esta en última instancia sólo remite a sí misma en cuanto se esmera por subsistir. Por lo mismo ha sido empleado en la web como un modelo eficiente para la creación de protocolos descentralizados de seguridad, los que admiten y gestionan sin coerción a los agentes problemáticos. Por consiguiente, no es extraño que el capitalismo actual se desarrolle bajo el modelo rizomático —más bien como metáfora antes que otra cosa—, lo que expone la inmanencia del capital en su conjunción de diferentes flujos económicos y sociales (Deleuze 2017; Jameson 2010; Lazzarato 2015). En vez del movimiento acumulativo del rizoma, el desplegamiento resalta que la relación entre diversos términos es externa a estos. La operación de desplegamiento libera las fuerzas contenidas en las demarcaciones de los términos puestos en relación de oposición, accionando el relajo absoluto de los tensores que estabilizan las nociones involucradas (Culp 2016).

grado se contacta también con la noción de “plasticidad destructiva”.

Ryo: La debilidad significa muerte. Solo los fuertes sobreviven. Es la historia del poder. Para sobrevivir en este mundo hostil, los demonios adquirieron una habilidad especial [...] Tal como los humanos crearon armas, los demonios convirtieron sus cuerpos en una poderosa arma al fusionarse (EP 10).

Siguiendo aquella afirmación de Ryo, si bien la acumulación rizomática de los demonios logró crear armas en base a su acoplamiento orgánico, ¿hasta qué punto esas máquinas de guerra sólo sirvieron para la sobrevivencia en un mundo hostil basado en la fuerza, dirigido además por un poder superior capaz de aniquilarlos en cualquier momento? Ryo nunca se percató de este problema. Convivió así con los demonios en un lugar periférico de la galaxia, encantado por la naturaleza simple de estas bestias. Al final era pura búsqueda de pertenencia y localismo basado en una libido intragrupal; eso define a los demonios y a Ryo por igual. El rizoma queda sólo en una reterritorialización de las diferencias, en vez de volverlas verdaderas máquinas de guerra contra la creación en base a un desplegamiento nómada que plantea una huida mientras destruye todo a su paso (Culp 2016).

Las bestias identificadas en la figura de Devilman —hombres-demonios, que no son ni demonios, ni humanos— son la pura exterioridad entre lo humano y lo demoníaco. Ellos están en sintonía con un continuo de piezas moleculares orgánicas e inorgánicas, que hacen germinar la repleta agencialidad de cada trazo de su cuerpo sin que se detengan en un conjunto molar que corte entre humano y demonio. Son el “efecto frontera” absoluto, el afuera más allá de toda identidad. Es una libido creativa que desublima mientras canaliza la fuerza contra toda idiotez humana y demoníaca. Pero no saben dónde ubicarse en una guerra entre humanos y demonios, y resulta peor cuando los enemigos son tanto los humanos como los demonios. Como dice Ryo: “¡Todo estaría bien si tu único enemigos fueran los demonios, pero Devilman también es un demonio desde el punto de vista de los humanos!” (EP 07).

La figura de Devilman remite a lo “anomal”⁶ por antonomasia, un bloque de devenir que rápidamente puede osificarse en algún corte de la realidad. Es

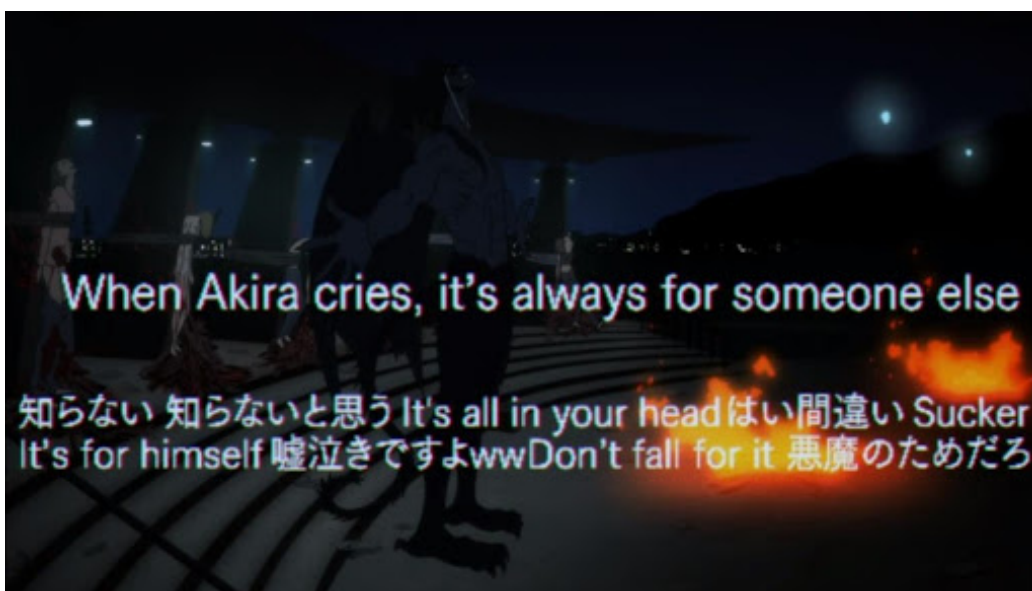
⁶ “Anomal” y no “anormal”. Lo anormal se alinea a la transgresión negativa con respecto al



la identificación infructuosa de múltiples plegamientos y entretejidos que no llevan a un desarrollo evolutivo, sino estrictamente a una creación involutiva (Lee 2009). Una multiplicidad-manada, con un contagio que difiere de la desublimación idiota de los demonios: el llanto de Akira contamina empáticamente tanto a los humanos ya endemoniados como a los demonios humanizados, haciendo que logren una manera diferente de construir una alianza “sintiente”.

Miki Makimura resalta en el *plot* por ser la amiga íntima del protagonista con la que ha convivido desde la niñez dentro del hogar de los Makimura. A Miki se le apoda bruja por su aparente capacidad sobrehumana en los deportes —que, de hecho, son falsas, pues ella misma no puede superar a su perro—. No obstante, su rol de bruja va más allá en la trama, pues desarrolla una afinidad ambigua con la ternura del Devilman Akira, la que deambula entre la tensión sexual y la ternura fraternal. Esta simpatía es extraña porque,

conjunto de regularidades que organiza un colectivo. Lo *anomal*, en cambio, conceptualiza el devenir que no se explica por aquello de lo que se desvía. El origen que transgrede lo anomal poco importa, pues su atributo es la variación continua, la que emana el atributo primario de la naturaleza: la desviación infinita en escalas pequeñas (Salzano 2009). Por último, la anomalidad es el punto que traza un puente en el límite poroso que hay entre una multiplicidad de agentes diversos y su exterioridad (Lee 2009).



correlativamente, hay una atracción cuasi-incestuosa en ciertos momentos —prácticamente es su hermano porque ha vivido gran parte de su vida con ella, en su hogar— pero a la vez se mantiene un orden de filiación moderno burgués: un “somos familia” ingenuo pronunciado por ella es el que frena la intención de Akira de violarla (EP 04). El Akira Devilman es el corte dentro de la manada demoníaca y humana, borde de bordes, exterioridad de la exterioridad antropocéntrica. Pero es la Miki bruja quien puede hacer de interfaz entre fronteras, lo que permite la intersección entre mundos, sin que con ello se destruyan ambos.

Akira, “el demonio con corazón”, no siente el temor a la extinción que tienen los demonios comunes. Va más allá de eso: lo suyo es pura valentía desde su debilidad humana, expresada en su llanto intermitente al percibir el sufrimiento de otro. A su vez, Miki bruja permite el tránsito empático virtual que hay entre demonios, humanos y demonios-humanos. Ambos hacen algo similar, diferenciándose en que una emplea palabras y el otro lágrimas.

Miki: Cuando Akira llora, siempre es por otra persona. Nunca llora cuando el triste es él. Es fuerte [...]. Pero llora más que nadie por otras personas. Si hubiera más gente como Akira en este mundo, creo que todos seríamos felices. Llorar por otras personas y pensar

en otras personas. Eso tal vez solo sea una fantasía. Pero... si es una persona con un corazón así... aunque sea un demonio o un humano... la aceptaré (EP 9).

La ingenuidad de Akira no se asienta en el resentimiento reactivo. Es simplemente un deseo de autoconfirmación fragmentada que busca establecer la incoherencia de su identidad —su lucha interior entre ser humano o demonio— como la fuerza para defender lo humano en una humanidad deshumanizada. Una bestia radicalmente contra-natura, que intenta en su combate establecer un nuevo involucramiento colectivo libidinal que deshaga cualquier identidad reactiva, humana y no humana —ambas un polo contrario de lo mismo que germinó naturalmente por la obra de un creador.

Ahora a modo de pregunta: ¿humanos débiles, demonios astutos?

¿Por qué Ryo está obsesionado con Akira? “El amor no existe. No existe tal cosa como el amor. Por lo tanto, no hay tristeza. Eso es lo que pensaba”, le dice Ryo a un Akira asesinado con sus propias manos, mientras la Tierra es destruida por los ángeles (EP 01 y 10). Ryo —la reencarnación de Satán— es un ángel caído que se asoció a los demonios durante su exilio en la tierra, y exhibe una pureza autista en términos emocionales: es completamente cerebral; solo busca desencadenar la destrucción de los humanos para que los demonios, por fin, se subleven contra su creador. Pero, cuando niño, conoce un Akira infante que lo interpela, que le hace germinar un lado humano mínimo.

No es hasta el último episodio que Ryo se percata de que sí hay tristeza cuando asesina a Akira, el único humano-demonio por el que sintió amor. Puede que el amor sea una etiqueta un poco vetusta y descontextualizada para hablar de una afeción que permite enlaces corporales empáticos mediante una libido vibratoria irreductible, la que atraviesa sin descanso a cada uno de los agentes involucrados en el mundo (Berardi 2017). La pura crueldad no logra ser tan potente, sino que el amor, frágil lazo entre dos mundos distintos, es lo único que podía alcanzar la transformación continua, la única fuerza capaz de



desgarrar al déspota creador y su ejército de ángeles. Amor y no violencia; la agresividad de los demonios no es más que un signo de su propia impotencia, que no puede escapar de la oscuridad del presente y su fascinación por la iteración de la muerte del mundo humano.

La imposibilidad de tender un pasaje entre las especies en conflicto se anexa a un aspecto ontológico de la naturaleza: su propia incongruencia interna. Tomemos el caso del Dios en la serie. Él es retratado por Ryo como una entidad superior fría y cruel, ya que ella misma actúa en base a castigos cuando un agente no acata sus órdenes. Por consiguiente, Dios resulta ser el operador central de la naturaleza creada, inferencia que revela un fenómeno apremiante: Dios está dentro de su propia propia creación, en cuanto funciona como un coordinador maestro de la naturaleza de la que él es parte; su rol ya está prescrito en la naturaleza que creó, por lo que su potencia es inmediatamente apagada por sus funciones cósmicas fijas.

En definitiva, la naturaleza en sí misma cuenta con un aspecto interno que atenta contra su propia constitución. Ontológicamente, el ser de la naturaleza es en principio su desgarrar propio, que se manifiesta en la incongruencia de sus elementos endógenos (Žižek 2015). Se puede hablar de que la misma naturaleza exhibe un antagonismo universal que atraviesa con una intermi-

tencia microscópica el campo de inmanencia (Žižek 2018). Hay, por lo tanto, una desconexión en la materia que extrapola la incongruencia a la formación identitaria de cada agente en conflicto, llevando a la lucha interna y externa entre demonios y humanos —una equivalencia de opuestos a la que se suman también los ángeles, e incluso Dios—. Aunque en el inicio los demonios eran fósiles, la influencia humana hizo que su cualidad inanimada se transformara en agencia, mientras que la influencia del fósil maldito en los humanos dotó a estos últimos de grados de potencia superiores.

Los devenires mutantes interespecies requieren de un antagonismo primario que disuelva la organización de la identidad de ambos agentes. El antagonismo universal mínimo no es más que el caos, una evanescente falta de relación intrínseca entre determinaciones (Deleuze y Guattari 1993). De ella deriva la inmanencia, un campo del devenir cuya osificación engendra miserables bestias —humanos, demonios y dioses—. Por eso el afuera solo es pensable en los términos de la sustracción caótica mínima, en una falta de relación transversal que toca siempre la internalidad de demonios y humanos; pero es ella la que permite el sentimiento compartido vibrante que logra la conjunción en el caos. Esta cuestión es el inicio y fin de la serie: Satán descubre el amor en el sufrimiento de haber perdido lo único que amó.

Referencias bibliográficas

Berardi, F. (2017). *Fenomenología del fin: sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra.

Cai, S., Fu X., y Sheng Z. (2007). Dedifferentiation: A New Approach in Stem Cell Research. *BioScience* 57(8), 655-662. Recuperado de: <https://academic.oup.com/bioscience/article/57/8/655/284571>.

Culp, A. (2016). *Oscuro Deleuze*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.

Deleuze, G. (2017). *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.

- . (2002). *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Fisher, M. (2009). Materialismo gótico. Extractos de Flatline Constructs: Gothic Materialism and Cybernetic Theory-Fiction. En J. Salzano (Ed.). *Deleuze y la brujería*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- . (2018). *Los fantasmas de mi vida*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Jameson, F. (2010). Cultura y capital financiero. En F. Jameson. *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Buenos Aires: Manantial.
- Mackay, R. (2019). Prólogo: el inhumanismo experimental de Nick Land. En Land, N. *Fanged Noumena (Vol. 1)*. Barcelona: Holobionte.
- Madroñero, M. (2016) Desconstrucción artística y “plasticidad destructiva”. Ficción, estéticas y reinención de lo político. *Calle 14*, 11(19), 126-139. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279049734010>.
- Malabou, C. (2018) *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*. Santiago de Chile: Pólvora.
- Mattson, M. (2018). La Hiper-gremlinización y el fetichismo de la mercancía. *Luthor*, 8(37). Recuperado de: <http://revistaluthor.com.ar/spip.php?article197>.
- Negarestani, R (2008). *Cyclonopedia. Complicity with Anonymous Materials*. Melbourne: Re.press.
- Lazzarato, M. (2015). *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías del poder del capitalismo neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lee, M. (2009). Recuerdos de un brujo: notas sobre Gilles Deleuze-Félix Guattari, Austin Osman Spare y las Brujerías Anomales. En J. Salzano (Ed.). *Deleuze y la brujería*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Noys, B. (2014). *Malign Velocities. Accelerationism and Capitalism*. Winchester/Washington: Zero Books.
- Salzano, J. (2009). Prólogo: Deleuze y la brujería. En J. Salzano (Ed.). *Deleuze y la brujería*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructuralista*. Buenos Aires: Katz.

Žižek, S. (2018). "Marx Reads Object-Oriented Ontology". En S. Žižek, F. Ruda y A. Hamza. . Cambridge: Polity Press.

Žižek, S. (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.