



Alexander Weheliye (2014).

Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human. Durham: Duke University Press.

ISBN: 978-0-8223-5691-2

Ander Mendiguren Nebreda

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU);
 andermendiguren@hotmail.es

My principal question, phrased plainly, is: what different modalities of the human come to light if we do not take the liberal humanist figure of Man as the master-subject but focus on how humanity has been imagined and lived by those subjects excluded from this domain? (p. 9)

El esfuerzo por elaborar marcos de comprensión críticos ante las lógicas que expulsan determinadas formas de vida del estatuto de plena humanidad, junto al estimulante reto de aprehender la existencia *invivable* de las “víctimas” del sometimiento, articula el contenido de *Habeas Viscus*. Situado en la órbita de los *Black Studies* y, en especial, del *Black Feminism*, Alexander G. Weheliye retoma el proyecto intelectual de Sylvia Wynters (2003) buscando producir un “terreno demoniaco” que desvele las estructuras que disciplinan la especie *Homo Sapiens* y refuerzan la sobrerrepresentación del Hombre —sujeto liberal humanista, blanco, heteromascuino, propietario, burgués, occidental...— como “lo humano”.

Mediante la apropiación heterodoxa de herramientas deleuzianas, el libro confecciona el concepto de “ensamblaje racializador” (Desarrollado en el capítulo 3: *Ensamblajes: articulación*), definido como una red de formaciones en curso, inestables y en circulación, que configura realidades previamente inexistentes impregnando la carne humana de constructos políticos “mediante una constante perpetuación a través de instituciones, discursos, prácticas, deseos, infraestructuras, lenguajes, tecnologías, ciencias, economías, sueños y artefactos culturales” (p. 3). Se trata de una elaboración

Mendiguren Nebreda, Ander (2017). Reseña de Weheliye (2014) *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. *Athenea Digital*, 17(1), 333-338. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.2003>

conceptual que incorpora las exigencias políticas de Gayatri Spivak (1988/2011) y Stuart Hall para visibilizar al servicio de qué intereses cooperan las dinámicas de dominación política, económica, social, racial y heteropatriarcal.

Para comprender esas formaciones que configuran determinadas vidas como sub(ex)-humanos *explotables* en beneficio de otros, Weheliye propone una “teoría general de la humanidad” que trasgreda los límites de la episteme moderna-occidental. Esa producción de residuos humanos es el *sine qua non* de nuestra racionalidad constituyente: la circulación de categorías y jerarquías sociopolíticas que enmarcan determinados sujetos como aberraciones disgénicas (negros, indígenas, colonizados, enfermos, pobres, minusválidos...) para que el Hombre pueda “delimitarse a sí mismo como el humano universal” (p. 24). Esos seres liminales forman parte del continuum de la “gran cadena de la humanidad”; son el “exterior constitutivo” del centro normativo (Butler, 1993/2002).

Partiendo de esas premisas, el ensayo medita acerca de cómo se configura y vive la *Otredad*, abordando estas temáticas: la implicación de los “ensamblajes racializados” en la legitimación del “Hombre” como humano universal; la posibilidad de aprehender la *vida* cuando ésta parece suspendida; la reconceptualización del sufrimiento como co-constitutivo de la humanidad; y, finalmente, la necesidad de comprender los escenarios de violencia política en términos relacionales. A lo largo de sus ocho capítulos, estas profundas reflexiones son articuladas con el análisis de artefactos culturales. Mientras los seis primeros encaran, desde múltiples ángulos, la cuestión del sometimiento, los dos últimos exploran cauces críticos para pensar lo humano.

Apoyándose en discursos minoritarios, Weheliye debate la hegemonía de teorías *viajeras* —aparentemente puras y aplicables a todo contexto— que no problematizan su posición de enunciación. En este sentido, cuestiona la universalización de las tesis de Michel Foucault y Giorgio Agamben, porque obvian la implicación de la raza en la constitución de lo humano, definiendo las diferencias raciales como adscripciones de significados sociales sobre clasificaciones biológicas (Crítica desarrollada en los capítulos 2, *Nuda vida: la carne*, y 4, *Racismo: biopolítica*). Por ejemplo, a pesar de la centralidad del racismo en *Hay que defender la sociedad* (1977/2003), Foucault establece una distinción entre el “racismo biológico”, resultado de los procesos de *purificación* de la sociedad, y el “étnico”, aparentemente ajeno a esa modalidad de gobierno. Ciego ante la indiscutible retroalimentación entre la gestión de las poblaciones internas y las colonizadas, caracteriza las etnicidades como “nociones primitivas”. Además, su celebración de la mezcla bastarda, compartida por Gilles Deleuze y Felix Guattari, reifica la existencia previa de pureza racial.

La crítica más tenaz apunta a Agamben y su conceptualización de la “nuda vida” como substancia degradada que trasciende los marcadores sociopolíticos —mera vida biológica (*Zoe*) despojada de humanidad (*Bios*)—, porque la “homo sacerización” es un modo de racialización. Además, al situar los campos de concentración como muestra excepcional del sufrimiento y *nomoi* de la soberanía moderna, encubre su gruesa relación con el colonialismo, el genocidio indígena y la esclavitud racial. A pesar de desarrollarse en periodos históricos más extensos que la Shoah, los últimos fenómenos no son narrados como excepcionales, pues revelan cómo la extrema brutalidad coexiste con otras formas de coerción bajo el orden jurídico-político normal—.

Las objeciones de Weheliye se soportan en la definición de racismo ofrecida por Ruth Wilson Gilmore (2007): “la producción y explotación estatal o extralegal de vulnerabilidad grupalmente diferenciada ante la muerte prematura” (p. 28). Una asignación de vulnerabilidades cuyo fin es “maximizar la precariedad para unos y minimizarla para otros” (Butler, 2009/2010, p. 15), que se legitima impregnando el “dominio de la carne” con fuerzas abstractas, provocando una relación aparentemente natural entre fenotipo —color de la piel, por ejemplo— y estatus sociopolítico.

La distinción cuerpo/carne proyectada por Hortense Spillers (1987), para quien la violencia política niega la identidad legal del sujeto como propiedad del cuerpo (*habeas corpus*) y lo reduce a la carne, permite a Weheliye elaborar el concepto de “habeas viscus” (p. 51). Una noción que enfatiza la centralidad de la carne, porque posibilita atender tanto a los mecanismos por los que la ley define quién merece identidad como a los *procesos de encarnizamiento* de los oprimidos. El brillante concepto de Spillers (1987), “jeroglíficos de la carne”, desvela las perversas dinámicas por las que el pasado de sometimiento continúa atormentando a las “víctimas” y sus descendientes. A través del anclaje de esos jeroglíficos, tanto en el registro fisiológico como en la “institución sociogenética”, el *potencial encarnizador* se oculta bajo el tejido aparentemente cicatrizado de las generaciones reconocidas por el aparato institucional del Hombre. Los afro-americanos post-liberación, por ejemplo, continúan condicionados por las ficciones legales y extralegales del color de la piel configuradas en el periodo colonial y la esclavitud.

Para Weheliye, adentrarse en los *procesos de encarnizamiento* que caracterizan a la *anomia humana racializada*, en la materialidad de los seres privados del estatus de lo vivible por los “ensamblajes racializadores” del Hombre, requiere superar las conceptualizaciones que enfatizan la mortalidad (“nuda vida”, “muerte social” o “necropolítica”). En este sentido, propone formas creativas de pensar la *vida encarnizada* en las zonas *invivibles*, insistiendo en la importancia de la *dulzura* de los movimientos minúsculos, residuos esperanzadores, restos de comida... porque las zonas de abyección total

no aniquilan por completo las “líneas de fuga”, ni niegan toda dimensión de socialidad, existencia y subjetividad.

Mientras Agamben (1998/2002) conceptualiza el *Muselman* como la encarnación de la más absoluta “condición inhumana” —un ser inerte confinado en la zona estática de excepción—, Weheliye aboga por atender al “devenir-*Muselmann*” (p. 128). Las entrevistas a los supervivientes que pertenecieron a esa casta de los campos de exterminio nazi reconstruyen su cotidianeidad como un proceso de declive físico-psíquico en el que la alimentación deviene el centro del ser. Valora las contribuciones de Wolfgang Sofsky (1997), quien trata de pensar el desvarío mental y corporal del *Muselmann* —falto de toda auto-disciplina e incapaz de ajustarse a las reglas de orden y limpieza— como un “insulto al poder”: su apatía agitaba la rabia de los perpetradores y el exceso de violencia era inefectivo ante su absoluta pasividad.

En una línea similar, cuestiona las propuestas académicas que sitúan el sufrimiento extremo de las “víctimas” de la violencia más allá de la inteligibilidad, considerando el “pre-lenguaje de los llantos y los gemidos” como *lenguajes encarnizados* que escapan a las estructuras del mundo del Hombre. Por ello, apuesta por excavar en la *(post-)vida social etérea de la existencia desnuda*, por aprehender la carne que “evade la captura, que niega el resto, que da testimonio de la imposibilidad de la propia existencia” (p. 52). Una mirada valiente ante la materialidad *viscosa* de la “nuda vida”, la carne que permanece imperceptible bajo los esquemas conceptuales hegemónicos del Hombre.

La crítica a las dinámicas que predominan en el campo intelectual y legal del Hombre, estimulan a Weheliye a cuestionar los discursos que producen “elementos de cálculo que consideran algunas formas de humanidad como más excepcionales que otras” (2008, p. 322). Discursos que impregnan el aparato institucional y que tienden a *monumentalizar unas vidas mientras otras devienen olvidadas, relegadas a los márgenes de la historia*. En este sentido, Weheliye cuestiona las modalidades de reconocimiento de las “víctimas”, en las que el sufrimiento sirve de palanca de acceso a determinados derechos. Es un reconocimiento que, además de reforzar la legitimidad de los poderes hegemónicos, fomenta la comparación entre “víctimas” y la competición por recursos limitados.

En este sentido, frente a los discursos favorables a la inclusión en las estructuras del humanismo liberal, Weheliye cuestiona la utilización del sufrimiento minoritario como medio para la reconstrucción de la identidad individual. Con las aportaciones de Asma Abbas, propone una “reconceptualización materialista del sufrimiento” como co-constitutivo del mundo que habitamos, porque el sufrimiento producido por la violencia política es una vía hacia formas de vida que no se ajustan a los *marcos de reconoci-*

bilidad (Butler, 2009/2010). Se trata de una resignificación que establece las bases para pensar la “humanidad como una totalidad ontológica relacional” (p. 32).

Un proyecto que precisa de una estrategia analítica relacional que Weheliye denomina como “proceso de poner-en-relación” (p. 125). Ejemplifica dicha estrategia a través del relato de C. L. R. James, donde narra sus graves problemas digestivos en Ellis Island a la espera de ser deportado de Estados Unidos. Consciente del carácter político de sus padecimientos, los vincula al sometimiento de los campos de concentración nazis y los gulags rusos. Aunque es suficientemente humilde para no compararlos o para clasificar su experiencia —o la de los otros— como excepcional, los sitúa en la misma órbita. Esa forma relacional de pensar la violencia política podría resultar especialmente útil para investigaciones *multisituadas* que estudian diferentes situaciones de sometimiento, porque posibilita atender a las esferas interconectadas de existencia, revelando las dimensiones globales y sistémicas de las divergentes fuerzas sociales.

Sin duda, Weheliye ofrece nuevas formas de pensar y analizar la producción y vivencias de aquellas figuras “dislocadas”, identidades liminales y constituyentes del mundo del Hombre, que por no ajustarse a los marcos normativos de la vida social instituida son enmarcados como sub(ex)-humanas. Atender a ese “espacio negativo de lo social”, a esas “vidas que no son dignas de ser lloradas” (Butler, 2004/2006), extiende la comprensión de los “sistemas de racionalidad” hegemónicos, así como las posibilidades de imaginar la humanidad más allá de los límites instituidos.

Referencias

- Agamben, Giorgio (1998/2002). *Lo que queda de Auschwitz: El Archivo y el testigo (Homo sacer III)*. Valencia: Pre-Textos.
- Butler, Judith (1993/2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2004/2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2009/2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (1977/2003). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- Gilmore, Ruth W. (2007). *Golden Gulag. Prisons, surplus, crisis, and opposition in globalizing California*. London: University of California Press.
- Sofsky, W Wolfgang (1997). *The order of Terror*. Princeton: Princeton University Press.
- Spillers, Hortense J. (1987). Mama’sBaby, Papa’sMaybe: An American Grammar Book. *Diacritics*, 17(2), 64-81. <https://doi.org/10.2307/464747>
- Spivak, Gayatri C. (1988/2011). *¿Puede hablar un subalterno?* Buenos Aires: Cuenco de plata.

Weheliye, Alexander G. (2008). AfterMan. *American LiteraryHistory*, 20(1-2), 321-336.

<https://doi.org/10.1093/alh/ajm057>

Wynters, Sylvia (2003). Unsettling the Coloniality of

Being/Power/Truth/Freedom Towards the Human, AfterMan,

Its Overrepresentation—An Argument. *CR: The New Centennial Review*, 3(3),

257-337. <http://dx.doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)