

Dorlin, Elsa (2018). *Defenderse: Una filosofía de la violencia* (M. Martínez, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Hekht. 340 páginas.

Defenderse: Una filosofía de la violencia de Elsa Dorlin es el último libro de la colección *Acá y ahora* de la editorial Hekht. Cada título se propone presentar textos que nos interpielen en tiempo presente y que permitan abrir los horizontes de las maneras de pensar los procesos de subjetivación y los modos de resistencia.

En esta ocasión, Hekht ofrece un fabuloso ensayo sobre la violencia con traducción y prefacio de Margarita Martínez y corrección de Sandra Aguilar. Es menester hacer un comentario sobre el trabajo de edición del texto realizado por Aguilar ya que hace una intervención política sobre el mismo para exponer tanto el sexismo de algunos usos del lenguaje, como la posibilidad de su transgresión.

En este libro, Elsa Dorlin —profesora de filosofía política de París 8 actualmente dedicada al campo de los estudios decoloniales y de género— se propone realizar un trabajo genealógico sobre la autodefensa estructurado en ocho capítulos precedidos por un prólogo.

El prólogo se titula “Lo que puede un cuerpo,” allí la autora despliega su principal tesis y brinda el marco teórico y metodológico por medio del cual desarrolla la investigación. En esta presentación, Dorlin cita el suplicio de Millet de Girardièrre (1802) y el linchamiento de Rodney King (1991) como dos ejemplos paradigmáticos que constituyen lo que denomina *gobierno defensivo* y que es distinto tanto del antiguo poder soberano como del biopoder foucaultiano (pp. 21-22). Esta forma de gobernar los cuerpos se enfoca en el nivel muscular y kinésico, produciendo una economía imperial de la violencia que determina una escala, diestramente graduada, entre cuerpos que son defendidos y a los que se considera legítimo que se defiendan, otorgándoles un derecho de autojusticia y permiso para matar (pp. 29 - 30). Por otro lado, hay cuerpos dejados sin defensa, violentables, a los que no solo se intenta disminuir, obstaculizar y deslegitimar el despliegue de su capacidad defensiva (p. 21); sino que cuanto más se defiendan, más se dañan y más indefendibles se tornan (pp. 22 y 30). Estos últimos, si, por una parte, tienen de manera negativa los rasgos del sujeto moderno (especialmente en lo que refiere a su capacidad de actuar); por la otra, la única manera en la que pueden sobrevivir en y a través de la violencia es creando tácticas defensivas que la autora llama *autodefensa propiamente dicha*, como opuesto al concepto jurídico de *legítima*

defensa, otorgado solamente a los cuerpos defendidos (p. 29). Este dispositivo defensivo de doble filo permite cuestionar la tesis del monopolio del uso legítimo de la fuerza por parte del estado, habilitando el pensamiento de la violencia física como necesidad vital y praxis de resistencia (p. 30).

Son estas prácticas subalternas de autodefensa las que la autora se aventura a historizar. Pero no lo hará de cualquier modo, sino que plantea benjaminianamente realizar una historia constelar de la autodefensa cuyo archivo está constituido por la memoria de las luchas inscripta en los cuerpos de lxs dominadx, incluidos sus propios cuerpos y experiencias (p. 31). Así, la filósofa brinda una aproximación feminista desde la cual lo personal se torna político, corriendo el foco de lxs sujetxs políticxs constituidxs hacia la politización de las subjetividades (p. 32).

El primer capítulo, "La fábrica de los cuerpos desarmados," comienza con una breve historia de la portación de armas (p. 33) en Europa desde la Edad Media hasta la Modernidad. Allí reconstruye cómo la codificación jurídica del tipo de armas y de quiénes podían portarlas determinó tanto una redefinición del espacio público, como la producción de grupos sociales diferenciados entre quienes tenían tal privilegio de portación y quienes no. Estos últimos, si toman las armas, serán considerados criminales. Igualmente, esta codificación enseñó paulatinamente a los individuos a acudir a la institución jurídica para evitar la violencia, transformando lentamente las confrontaciones en relaciones intersubjetivas civilizadas burguesas (p. 36). Sin embargo, Dorlin señala que lo que la razón jurídica nunca podrá delimitar es la noción de uso: cualquier objeto puede devenir imperceptiblemente en arma, hasta el propio cuerpo (p. 33). El capítulo prosigue esta historia en las colonias francesas donde se lleva a cabo el desarme de las clases esclavas e indígenas y la consecuente prohibición de portación de armas, reforzada por un disciplinamiento de los cuerpos para mantenerlos sin defensa (p. 41). No obstante, a pesar de estos esfuerzos represivos de la violencia colonial, lxs esclavxs componen *culturas marciales* y musicales diaspóricas que forman prácticas de autodefensa sin armas en las manos (p. 46). Danzas como la *capoeira* constituyen un astuto entrenamiento corporal en una escena figurada y desplazada de enfrentamiento (pp. 50-53). Finalmente, Dorlin da cuenta de cómo el desarme de lxs indígenas y esclavxs es siempre, paradójicamente, paralelo a su enrolamiento en los ejércitos imperiales bajo la retórica racista de que los hombres negros están hechos para obedecer (p. 55).

El capítulo siguiente, "Defensa de unx mismx, defensa de la nación," continúa la reflexión en torno a la constitución de los ejércitos nacionales y la problemática cuestión de armar al pueblo. En este sentido, si en un principio el derecho del estado a defenderse obtenía su legitimidad a partir del derecho

del individuo a autopreservarse; a través de los siglos XVII y XVIII se produce una paulatina inversión de tal relación, con el objeto de limitar el uso privado de la violencia que podría ser usado peligrosamente para movimientos de rebelión y revolución (p. 62). De esta manera, se pasa a sustituir la autodefensa individual por la autodefensa de la patria y la participación en su ejército funcionaría como un acto que, por un lado, constituye performativamente al pueblo y; por el otro, convierte al individuo en ciudadano pleno (p. 65). Dorlin también repone los debates que se dieron en el interior del socialismo y del anarquismo sobre si el ejército nacional solo era funcional para la defensa del capital. Asimismo, explicita que la participación en tal ejército —y la educación marcial que implicaba— excluía tanto a las mujeres como a lxs esclavxs emancipadxs, generando así una división sexual y racial del trabajo marcial que fue paradigmáticamente cuestionada por las mujeres durante la Revolución Francesa. Por último, en este capítulo Dorlin historiza el *ju-jitsu* de las sufragistas inglesas antinacionalistas, concebido como un aprendizaje de autodefensa feminista que efectuaba una forma de concienciación política en tanto permitía instaurar otra relación con el mundo y con el propio cuerpo (p. 81).

El tercer capítulo, "Testamentos de la autodefensa," Dorlin nos conduce a la insurrección del gueto de Varsovia donde la autodefensa se define como una *tanatoética* que enfrenta la biopolítica nazi. Al declarar la guerra a los nazis desde el gueto, lxs resistentes sabían de antemano que no salvarían sus vidas; pero encontraban en la muerte un medio para restaurar el valor de su vida, a través de la elección del modo de morir (pp. 94-95). Además, esperaban que ese combate desesperado funcionara como acto ejemplar para otrxs, tanto para el mundo en su indiferencia, como para hacer que un *nosotrxs* sobreviviera al horror (pp. 96-97).

El capítulo continúa con un breve desarrollo de la historia política de los movimientos de autodefensa judíos y su vínculo con la lucha contra los *pogroms* en Rusia a fines del siglo XIX (p. 97). Nos lleva a través de la organización y la progresiva desorganización de los grupos de autodefensa judíos y cómo se produce en su interior una grieta asentada en dos modos muy diferentes de concebir la autodefensa y el lugar donde debía ser llevada a cabo (resistir en Rusia o en Palestina). También se produce una fractura interna dentro de los partidos sionistas mismos. Dorlin da cuenta del triunfo de la concepción autoritaria y nacionalista de la autodefensa de Zeev Vladimir Jabotinsky y cómo se convirtió en la doctrina nacional del entonces naciente estado de Israel (p. 102). Esta manera de pensar la autodefensa plantará las bases de la filosofía del combate cercano israelí o *krav maga*. La autora realiza una genealogía de este arte marcial ecléctico y lo considera como la materialización

de una nueva transformación gubernamental que soluciona la crisis del estado securitario y convierte la autodefensa en una forma de legitimar un derecho a la colonización y a la violencia (pp. 110-111).

En el cuarto capítulo, "El Estado o el no-monopolio de la legítima defensa," Dorlin se encarga, en primer lugar, de tematizar las filosofías de la *defensa de sí* en el contractualismo de Hobbes y Locke. La filósofa afirma que la concepción lockeana del derecho natural a la autopreservación se materializa en la cultura jurídica anglosajona a través de la legislación referida al derecho de autodefensa armada. Esta legislación expone cómo tal derecho es concebido como inalienable y, en tanto tal, no se delega al soberano, sino que se comparte con él. De tal suerte, el estado podrá contrartransferir a la ciudadanía el derecho a ejercer la violencia de distintas maneras (p. 124). En especial, muestra cómo el derecho de portación de armas fue constitutivo de la sociedad estadounidense y su modelo de ciudadanía (p. 130). Este derecho fue la condición de posibilidad de la conformación de movimientos de *self-help justice* [justicia de autoayuda], grupos de *vigilantes* o justicieros paralegales defensores de la sociedad blanca contra los enemigos "naturales" de la familia y de la propiedad privada (p. 139). Según Dorlin, el vigilantismo no representa un momento previo de violencia preestatal instauradora del estado, sino que es un movimiento que se opone a un sistema jurídico en vías de constitución para terminar por institucionalizarse en su lugar, generando la inédita fundación del estado racial (pp. 137-138).

Este capítulo termina con la explicación sobre cómo la cultura vigilantista cambia la noción clásica de la justicia ciega por una justicia enmascarada, cuya visión es omnipotente y puede llegar a desenmascarar y cazar a lxs criminales, a lxs no inocentes, es decir a quienes no son blancos (pp. 139-140). Así, el siguiente capítulo, "Justicia Blanca," desarrolla el modo cómo se legitima esta concepción de justicia y su procesamiento expeditivo por medio de prácticas de linchamiento. La tesis de la autora es, por un lado, que los linchamientos de personas negras ocurridos en EE. UU. en los siglos XIX y XX, no fueron actos irracionales llevados a cabo por una muchedumbre blanca enfurecida; sino producto de la cultura vigilante con complicidad de la institución judicial que desprotegió y entregó a quienes, estando detenidxs, serían liberadxs y linchadxs (p. 142). La mayor parte de los linchamientos se justificaron por la construcción del mito del violador negro y el tópico de la defensa de las mujeres blancas. Ese último motivo discursivo comenzará a ser criticado por movimientos antilinchamientos de mujeres negras y movimientos feministas de mujeres blancas. Sin embargo, la crítica realizada por las mujeres burguesas blancas al código caballeresco —que justificaba los linchamientos en su

nombre— no entrañaba una crítica al sistema racial; sino que implicó el desarrollo de una nueva subjetivación política femenina. Se generó un sujeto feminista racializado, que será definido por Dorlin como el sujeto *impuro* de la ideología de la supremacía blanca (p. 153) y encontrará su continuidad en las “soldadas torturadoras” estadounidenses (p. 157).

El sexto capítulo, “*Self-defense: power to the people!*” [¡Autodefensa: poder para el pueblo!] expone cómo el movimiento antilinchamientos crece y adquiere resonancia internacional a partir del “*Kissing Case*” [caso del beso] de 1958 (p. 161). La autora indaga especialmente en la discusión en el interior de los movimientos negros respecto de la utilización de estrategias no violentas o de autodefensa armada, así como de la semiología de los cuerpos en rebelión que surge de cada una de ellas (p. 171). Adicionalmente, revisa el surgimiento y declive del movimiento *Black Panthers* y su concepción de la autodefensa como revolución política. El capítulo finaliza con una explicación sobre el devenir machista del *Black power*, diferente del análisis clásico que articula género, raza y clase. Esta forma alternativa consiste en redefinir al género desde el concepto de “signo ideológico” (Voloshinov, 1976) para comprender cómo las normas de clase dominante se constituyen como significantes universales y funcionan como un efectivísimo dispositivo de dominación, produciendo formas de vulnerabilidad ideológica en el interior mismo de las luchas sociales (pp. 181-182). De esta manera, Dorlin termina planteando la interesante tarea prestar atención prioritaria a la lucha semiótica de clases (p. 182).

El séptimo capítulo, “Autodefensa y seguridad,” está dedicado a las patrullas de autodefensa de las minorías sexuales surgidas en la década de los setenta en Estados Unidos. Da cuenta de cómo estos grupos, al basarse en una lógica securitaria, generaron una nueva norma de masculinidad gay blanca y fueron funcionales a un proceso de gentrificación que terminó excluyendo, por ejemplo, a lxs *queer* de color. En el mismo sentido, crítica las estrategias separatistas y los espacios seguros por crear divisiones en el interior de la comunidad y neutralizar la rabia autoprotectora (p. 195). Todo ello conduce, advierte la autora, a transformar la militancia en una *biomilitancia* (p. 197). El capítulo concluye con un examen del videojuego *Hey baby!* (2008), donde muestra cómo la rabia que podría dar lugar a una política no securitaria, puede ser también instrumentalizada por el capitalismo neoliberal.

En el último capítulo, “Replicadorxs,” Dorlin ofrece un análisis semiológico de las campañas de prevención y sensibilización sobre violencia doméstica. La filósofa sostiene que tales campañas no logran lo que se proponen, por el contrario: son un tributo a los agresores, erotizan el sufrimiento exhibiendo la potencia del agresor y la impotencia radical de sus víctimas (pp. 211-

212). A continuación, revisa la novela *Dirty Weekend* [Fin de semana turbio] de Helen Zahavi (1991), para mostrar cómo en esa fábula de autodefensa feminista se configura una fenomenología de la presa (p. 213). A partir de tal fenomenología, Dorlin propone una genealogía alternativa de la ética del cuidado y la epistemología del cuidado del otro, revelando su lado sombrío: una ética de la impotencia y del *dirty care* [cuidado turbio] (pp. 227-230).

El libro finaliza con el caso del asesinato de Trayvon Martin en 2012, quizás con el objeto de marcar los límites y el contrapunto de esta concepción de autodefensa feminista y de la conversión de todas nuestras vidas en vidas a la defensiva (p. 235).

Para concluir, *Defenderse* hace lo que promete. Tiene el ritmo marcado por Michel Foucault en *¿Qué es la crítica?* (2018): da cuenta del gobierno defensivo, pero al mismo tiempo, nos expone la fisura de los modos de la resistencia a ese arte de gobernar; de la misma manera, rinde honores a Walter Benjamin. En cada página barre la historia a contrapelo y nos muestra cómo cada momento histórico se vuelve una cita a la orden del día.

Referencias bibliográficas

- 340
- Dorlin, Elsa (2018). *Defenderse: Una filosofía de la violencia* (M. Martínez, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Hekht.
- Foucault, Michel (2018). *¿Qué es la crítica?* (H. Pons, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Voloshinov, Valentín (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje* (R. M. Rússovich, Trad.). Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Zahavi, Helen (1991). *Dirty Weekend* [Fin de semana turbio]. Londres, Reino Unido: Macmillan.

Valentina Yona
Universidad de Buenos Aires, Argentina
valenyona@gmail.com