

El poder de la autodefensa: explorando las dimensiones filosóficas y prácticas en la obra de Elsa Dorlin

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

MÁSTER INTERUNIVERSITARIO EN INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA

Alumno: Claudia González Nieves

Tutor: Miguel Mandujano Estrada

2022-2023

Índice

Introducción	4
I.) La representación de “seres sin defensa” y la autodefensa individual	8
I.1.) La producción de una imagen de las mujeres como seres sin defensa	8
I.2.) El papel de la raza en la representación de los gestos como peligrosos y agresivos	11
I.3.) La autodefensa individual como herramienta que permite desafiar estas representaciones	13
I.3.1.) La autodefensa individual: proceso de rehumanización y de lucha contra el miedo	13
I.3.2.) La autodefensa individual: proceso de empoderamiento	16
I.3.3.) La política de la rabia como forma de autodefensa	17
I.3.4.) Recuperación identitaria gracias a la autodefensa	18
II.) Movimientos colectivos de autodefensa LGBTQ+ y movimientos colectivos de autodefensa feminista	22
II.1.) Los movimientos colectivos de autodefensa LGBTQ	22
II.2.) Los movimientos colectivos de autodefensa feminista	28
II.2.1.) La necesidad de autodefensa feminista ante la violencia sistémica contra las mujeres	28

II.2.2.) Exploración de la lucha de las mujeres por obtener el derecho a la autodefensa	30
II.2.3.) Autodefensa feminista y artes marciales	33
III.) Movimientos colectivos de autodefensa contra la esclavitud, el colonialismo y el racismo	37
III.1.) El acceso marcial: culturas de la autodefensa esclava	37
III.2.) La lucha contra las injusticias raciales en la América Blanca	42
III.3.) La autodefensa como revolución política	48
Conclusiones y vías abiertas	55
Bibliografía	60

Introducción

En agosto de 2014, el mundo fue testigo del levantamiento de Ferguson, Missouri, después de que el oficial de policía Darren Wilson matara al joven afroamericano Michael Brown¹. La respuesta de la comunidad a este acto de violencia estatal y la posterior movilización de grupos activistas que utilizaron la autodefensa como medio de resistencia y protección frente a la opresión y la violencia, pusieron de manifiesto las tensiones latentes entre la defensa de sí mismos, la resistencia y el poder en sociedades contemporáneas. La autodefensa, en este contexto, puede entenderse como el uso legítimo de la violencia para protegerse a sí mismo o a otros frente a amenazas percibidas, ya sean perpetradas por otros ciudadanos o por el mismo Estado. Estos incidentes, junto a otros casos similares de violencia y opresión, plantean preguntas fundamentales sobre el papel de la autodefensa en contextos de desigualdad y discriminación, tanto en términos de resistencia individual como de acción colectiva.

El presente Trabajo de Fin de Máster se centra en el análisis del concepto de autodefensa presentado en la obra de Elsa Dorlin, específicamente en su obra titulada: *Autodefensa. Una filosofía de la violencia* (2019). Dorlin, nacida en 1975, es profesora de Filosofía Política y Contemporánea en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Toulouse Jean Jaurès. Ha trabajado extensamente en áreas como la filosofía política y moral, la historia de la medicina y la filosofía feminista y *queer*. Su influencia se ha extendido más allá de la academia, alcanzando a una amplia gama de activistas y pensadores sociales. Ha sido galardonada con varios premios, entre ellos el prestigioso Premio Frantz Fanon en 2018 por su destacada contribución al pensamiento crítico.

En el contexto de sus investigaciones previas, esta filósofa se ha consagrado a descifrar la construcción de los cuerpos en diversos aparatos de poder, centrándose en los mecanismos de relaciones de dominación y la interrelación entre construcciones sociales como género, sexualidades y raza (Debonneville, 2018). En la obra colectiva *El cuerpo, entre sexo y género* (2005), Dorlin examinaba, por ejemplo, las relaciones de poder que han presidido las diferentes elaboraciones de una definición y clasificación modernas de los cuerpos como cuerpos sexuados. Posteriormente, en *La Matriz de la raza. Genealogía sexual*

¹ BBC News. (2014, agosto 18). Michael Brown shooting: How the USA's Ferguson unrest unfolded. <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-28841715>

y *colonial de la Nación francesa* (2020), Dorlin destacaba cómo la diferencia sexual constituye el patrón teórico de la diferencia racial al analizar la construcción de lo que denomina “cuerpos mutantes” bajo el efecto de mecanismos médicos. Finalmente, en un artículo titulado “Hombre/Mujer. De las tecnologías de género a la geopolítica de los cuerpos” (2011), señalaba cómo el cuerpo sexual se ha convertido en un nicho histórico compartido por la Iglesia, el Estado, la medicina y el mercado que hoy en día ya no se basa en la idea de un modelo original, sino como un modelo supuestamente original (Bonneville, 2018).

Con *Autodefensa. Una filosofía de la violencia*, Dorlin (2019) propone un cambio de enfoque heurístico en el abordaje de los cuerpos vulnerables a través de las tácticas de autodefensa empleadas por sujetos indefensos y/o indefendibles. Ya no se trata tanto de la subordinación de los cuerpos por mecanismos de poder y las instituciones que los acompañan, sino de los cuerpos que resisten mediante una ética marcial de sí mismos en un dispositivo defensivo. Este cambio se fundamenta en la idea de comenzar desde el músculo en lugar de la ley para comprender cómo los cuerpos sometidos se defienden.

Se trata de una obra rigurosa y profunda que aborda la conceptualización de la autodefensa en relación con las minorías y las personas agredidas. En primer lugar, el libro se fundamenta en el análisis de archivos históricos de grupos subalternos que han enfrentado diversas formas de violencia, tales como la esclavitud, la colonización, el nazismo, el linchamiento, el patriarcado y el feminicidio sistémico. En segundo lugar, aborda las violencias inmediatas experimentadas por las minorías en términos de género, raza y sexualidad, trazando las genealogías subalternas, cimarronas, feministas, antiimperialistas y negras. Estas genealogías, a su vez, esbozan un horizonte de resistencias inmediatas para la apropiación y el empoderamiento de dichos grupos.

A través de una genealogía de los mecanismos de autodefensa en distintos contextos históricos, geográficos y políticos, Dorlin revisa la diferenciación entre, por un lado, sujetos dignos de defenderse y ser defendidos, y por otro lado, cuerpos empujados a tácticas defensivas. En este sentido, la violencia física defensiva se concibe aquí como una necesidad vital, como una praxis de resistencia. Por consiguiente, se trata de trascender la cuestión

moral de la legitimidad de la violencia para abordar la autodefensa a través de la memoria de las luchas de los cuerpos de los dominados.

Este trabajo se propone problematizar y explorar el concepto de autodefensa en relación con estas tensiones. Al estudiar la autodefensa desde una perspectiva crítica y contextualizada inspirada en la obra de Dorlin, se busca entender cómo ésta puede ser empleada tanto como una herramienta de resistencia y desafío frente a las opresiones y representaciones impuestas como un medio para cuestionar y dismantelar las estructuras de poder y dominación que perpetúan la discriminación y la violencia sistémica.

En la obra que nos concierne, Dorlin traza una genealogía de las formas de violencia sistémica que han sufrido y sufren diversos cuerpos y comunidades desde la Edad Media hasta hoy; desde los esclavos, las comunidades afroamericanas hasta el pueblo judío. La filósofa formula su propia teoría de la autodefensa, una “práctica subalterna” de supervivencia (Dorlin, 2019, p. 16), articulada, por un lado, como acción afirmativa contra ciertas violencias de origen estructural, y por otro, como concepto en oposición a la legítima defensa. Las reflexiones feministas de Dorlin se inscriben en el contexto de la biopolítica foucaultiana, las herencias del movimiento por la defensa de los negros en Estados Unidos en los escritos de Robert F. Williams y Malcolm X, así como la filosofía decolonial y la fenomenología de Frantz Fanon. Partiendo del legado político y teórico de este último (Fanon, 2016), Dorlin sitúa su escritura y práctica política en el contexto de una vivencia de la fenomenología de la violencia. En este enfoque, el marco teórico no se basa en el tradicional cuerpo político o sujeto político ya constituido (por ejemplo, la ciudadanía), sino en la politización de las subjetividades. Aquí se observa la confluencia entre la teoría feminista y el ámbito de la filosofía africana, entendida como un campo filosófico desarrollado en el continente africano y entre los afrodescendientes que conceptualizan nuestra contemporaneidad a partir de la colonización, la esclavitud y la historia de las plantaciones.

Dado que la autodefensa es un concepto complejo y multifacético, presente en las discusiones sobre el uso de la violencia y su legitimidad, el problema central de esta investigación es analizar cómo la autodefensa, en sus múltiples manifestaciones, puede ser entendida no solo como una herramienta de protección física, sino también como un

instrumento de empoderamiento y de resistencia a la opresión y la desigualdad. Para abordar esta problemática, el trabajo se estructura en tres secciones:

En primer lugar, se examinará la construcción de “seres sin defensa” (cuerpos desarmados) en diferentes contextos culturales, y cómo la autodefensa individual puede ser una herramienta para resistir y desafiar estas representaciones. Se analizará la representación de las mujeres como seres sin defensa y la representación de las personas racializadas como individuos intrínsecamente peligrosos y agresivos, a través del ejemplo de Rodney King (Dorlin, 2019) y de Trayvon Martin².

La segunda parte se centrará en los movimientos colectivos de autodefensa feminista y de la comunidad LGBTQ+, explorando cómo estos grupos han recurrido a la autodefensa como una estrategia de empoderamiento y resistencia frente a la violencia y la discriminación sistémica. Finalmente, la última parte examinará la autodefensa en contextos históricos específicos, como la lucha contra la esclavitud, el colonialismo y el racismo. Se discutirá cómo estas luchas han recurrido al armamento y a la autodefensa como medios de emancipación frente a la discriminación racial y las injusticias sociales. A través de este análisis, se busca establecer un diálogo con la obra de Dorlin y sus contribuciones teóricas, así como con autores relevantes en el campo de la filosofía. Esta investigación tiene como objetivo contribuir al debate académico sobre el concepto de autodefensa, sus implicaciones filosóficas, así como su relevancia en la lucha por la igualdad y la justicia para los grupos oprimidos.

En última instancia, este Trabajo de Fin de Máster pretende evidenciar cómo la autodefensa, entendida en un sentido amplio, puede ser un medio de resistencia y empoderamiento en contextos de opresión y violencia, al mismo tiempo que plantea preguntas fundamentales sobre los límites y posibilidades de la acción individual y colectiva en la búsqueda de la justicia social. Al abordar la problemática de la autodefensa desde una perspectiva crítica y reflexiva, este trabajo aspira a arrojar luz sobre las complejidades y desafíos que enfrentan aquellos que buscan resistir y desafiar las estructuras de poder y dominación de la sociedad contemporánea.

² Stengel, R. (2013, febrero 26). Trayvon Martin: One Year Later, Justice Remains Elusive. TIME Ideas. <https://ideas.time.com/2013/02/26/trayvon-martin-one-year-later-justice-remains-elusive/>

I.) La representación de “seres sin defensa” y la autodefensa individual

I.1.) La producción de una imagen de las mujeres como seres sin defensa

Las representaciones de cuerpos indefensos son habituales en la publicidad, respaldadas en ocasiones por el Estado mediante políticas públicas o campañas de concienciación. Son especialmente comunes en campañas sobre violencia de género, empleando una retórica de protección en políticas públicas para tratar desigualdades e injusticias.

Como Dorlin expone, en las últimas tres décadas, las campañas audiovisuales sobre violencia de género han perpetuado la feminidad como sinónimo de vulnerabilidad (Dorlin, 2019, p. 285). Las imágenes en dichas campañas exhiben cuerpos femeninos con signos de violencia, rostros llorosos o fragmentados y mudos en primeros planos. Por ejemplo, AleXsandro Palombo, artista callejero, representó en sus campañas la violencia hacia mujeres como Kamala Harris, Marine Le Pen y la Reina Letizia con rostros violentados y el lema “ella lo denunció, pero fue asesinada de todos modos”³. Estas imágenes sensacionalistas capitalizan el sufrimiento femenino con propósitos publicitarios, reforzando la noción de que las mujeres son inherentemente vulnerables y necesitan protección, en vez de proponer herramientas para enfrentar la violencia de género. Además, representar a mujeres famosas y poderosas como víctimas puede generar la impresión errónea de que la violencia de género afecta solo a ciertos perfiles de mujeres, minimizando el problema y no reconociendo que éste impacta a mujeres de todas las edades, etnias, clases sociales y contextos.

En el ámbito de las campañas de concienciación sobre la violencia de género, la tecnología visual a menudo no logra abordar la gravedad del problema de una manera significativa. Aunque estas imágenes pueden ser gráficas o impactantes, a menudo no logran capturar la complejidad y la humanidad de las víctimas. En su lugar, pueden reforzar estereotipos y perpetuar la objetificación de las mujeres. Según Barthes (1980), una fotografía tiene dos elementos principales: el “studium” y el “punctum”. El primero se refiere a la interpretación y al interés general derivado de referentes culturales comunes. Por otro lado, el

³ El Mundo. (2021, noviembre 25). AleXsandro Palombo: La Reina Letizia, víctima de la violencia de género en un mural callejero. <https://www.elmundo.es/f5/2021/11/25/619f46b5fc6c83a4348b45c6.html>

segundo es un elemento inesperado que captura la atención del espectador y evoca una respuesta emocional personal. El “punctum” da vida a la imagen, revelando su complejidad, historia y humanidad. En las campañas públicas sobre violencia de género, las imágenes suelen estar centradas en el “studium”, en representaciones comunes de violencia, tales como sangre, lágrimas o señales físicas de abuso. Sin embargo, estos elementos, a pesar de ser impactantes, no necesariamente constituyen un “punctum”, ya que pueden estar tan normalizados que no evocan una conexión personal o un cuestionamiento profundo. Un “punctum” efectivo en este contexto sería un elemento que trascienda la representación superficial de la violencia y haga que el espectador reflexione y se conecte de manera personal con las realidades de las víctimas, reconociendo su humanidad y complejidad.

Siguiendo estas categorías, las mujeres fotografiadas en estas campañas son como espectros, víctimas capturadas en un ciclo de opresión y violencia. Barthes (1980) sostiene que la fotografía es violenta no por mostrar violencia, sino por colmar la vista a la fuerza, sin negar ni transformar su contenido. Este enfoque simplificado en la representación de las relaciones de poder de género resulta en un espectáculo mortífero que, a pesar de su intención de concienciar, puede acabar, al contrario, perpetuando la victimización de las mujeres. Éstas son congeladas por el dispositivo fotográfico, que impone a todas un destino funesto, proyectando una amenaza de violencia ineludible. Frente a su sufrimiento obscuro, estos cuerpos se convierten en objetos de “fascinación fetichista” (Andrijasevic, 2005, p. 96).

Además, la perspectiva del fotógrafo en estas campañas también puede ser problemática. La representación visual de los cuerpos heridos y dominados, mostrados desde una perspectiva omnipotente y violenta, puede generar placer en el espectador y plantear el problema de una “erótica de la dominación” (Dorlin, 2019, p. 292). El proceso de obligar la mirada a una perspectiva simplista y provocar en el espectador, libre de ser visto, el poder gozoso de contemplar cuerpos estigmatizados por la violencia, se deriva de un evidente voyeurismo sádico. Al eliminar las sorpresas, la perspectiva se vuelve omnipotente, representando únicamente objetos-víctimas. Por tanto, las fotografías en estas campañas públicas ejemplifican la “violencia escópica” (Dorlin, 2019, p. 292), erotizando el sufrimiento de los cuerpos, lo que en última instancia exhibe y se dirige a la violencia gozosa de los agresores.

Estos últimos constituyen la cuarta figura presente en las fotografías de las campañas públicas sobre la violencia infligida a las mujeres: pese a hallarse fuera del cuadro, la fotografía es una suerte de celebración de su poder de impacto. Esta figura implícita en estas representaciones refuerza la idea de dominación y control, lo que perpetúa el problema de la violencia de género. Por consiguiente, en lugar de generar conciencia sobre las complejidades de las relaciones de poder y la victimización de las mujeres, estas imágenes simplistas y estereotipadas terminan glorificando a los agresores y prolongando la violencia que estas campañas buscan prevenir.

La idea de vulnerabilidad femenina reproducida por estas imágenes visuales está muy presente en la novela analizada por Dorlin *Dirty Week-end* (Zahavi, 2000). La fenomenología de la presa se manifiesta en Bella, la protagonista, cuya historia ilustra cómo las mujeres enfrentan la violencia y el acoso. Bella, joven sin ambiciones ni pretensiones de felicidad, vive en un modesto apartamento en Inglaterra. Es una antiheroína que encarna la debilidad y vulnerabilidad de muchas mujeres. Descrita como una buena perdedora que acepta la derrota, la autora invita a no juzgarla sin haber experimentado sus vivencias. En un momento de la historia, sufre una agresión. Ésta no constituirá un punto de ruptura en su vida, sino que revelará las experiencias continuas de violencia que han estructurado su relación con el mundo y con su cuerpo.

Bella encarna la experiencia común de muchas mujeres en relación con las violencias cotidianas. Miradas lascivas, acoso, comentarios humillantes, gestos intrusivos y actos brutales irrumpen cotidianamente la vida de las mujeres, provocando daño a sus cuerpos y vidas. Ante estas formas de violencia, las mujeres efectúan, como Bella, un trabajo “fenomenológico” para tratar de vivir “normalmente”:

Y si todas somos un poco Bella, también es porque, como Bella, hemos comenzado primero por no salir a ciertas horas o por ciertas calles, sonreír cuando un desconocido nos interpelaba, bajar la mirada, no responder, apurar el paso cuando volvíamos a casa; hemos tenido cuidado de cerrar nuestras puertas con llave, de correr las cortinas, de no movernos, de no atender al teléfono (Dorlin, 2019, pp. 290-300).

I.2.) El papel de la raza en la representación de los gestos como peligrosos y agresivos

Esta problemática se extiende más allá de las campañas de violencia de género y puede verse influenciada por una economía imperial de la violencia, donde la delimitación de la línea entre personas dignas de defensa y cuerpos acorralados en tácticas defensivas está en juego. Ejemplos emblemáticos de cómo las interpretaciones visuales están construidas socialmente y determinan quién es percibido como víctima y quién como agresor son los casos de Rodney King, que Dorlin desarrolla en su obra, y el de Trayvon Martin.

El 26 de febrero de 2012, Trayvon Martin, un joven afroamericano de 17 años, fue asesinado en Sanford, Florida. Martin caminaba por un vecindario cerrado para visitar a su padre cuando George Zimmerman, un voluntario de la vigilancia vecinal, lo confrontó. Zimmerman sospechaba que Martin estaba involucrado en actividades delictivas por su raza y, pese a las instrucciones del operador del 911 de no seguir a Martin, decidió hacerlo. El enfrentamiento resultó en la muerte de Martin a manos de Zimmerman, quien alegó defensa propia. Durante el juicio, la defensa de Zimmerman se basó en la ley Stand Your Ground de Florida⁴ que permite el uso de la fuerza letal en defensa propia sin la obligación de retirarse.

La etnia de Martin influyó en la percepción de su comportamiento como peligroso y agresivo. Esta idea presentada por Dorlin de que la percepción puede estar influida por prejuicios racistas es puesta de relieve también por un estudio realizado por Eberhardt y otros (2004), en el que se investiga cómo los estereotipos raciales y de género influyen en la percepción y el tratamiento de las personas por parte de las autoridades y la sociedad en general. Los autores llevaron a cabo experimentos que demostraron que los individuos afroamericanos son percibidos como más amenazantes y sospechosos, en comparación con sus contrapartes blancas, incluso cuando se controlan factores como la edad, la apariencia y el comportamiento. Los prejuicios raciales pueden llevar a la percepción equivocada de que las

⁴ La ley “Stand Your Ground” de Florida establece que una persona tiene el derecho a utilizar la fuerza letal en defensa propia si cree razonablemente que está en peligro de sufrir daño corporal grave o la muerte, sin la obligación de retirarse primero. Esta ley ha sido objeto de controversia y debate en varios casos de alto perfil, incluido el de Trayvon Martin. Para obtener más información, consúltese el Centro Nacional de Conferencias de Legislaturas Estatales (NCSL): <https://www.ncsl.org/research/civil-and-criminal-justice/self-defense-and-stand-your-ground.aspx>

personas racializadas son inherentemente peligrosas, lo que puede conducir a justificar acciones violentas en su contra, incluso cuando no representan una amenaza real.

El caso de Rodney King, presentado por Dorlin, es otro ejemplo de cómo la raza puede influir en la percepción de una persona como víctima o agresor. En este caso, la brutalidad policial en contra de King, afroamericano, fue justificada también en base a percepciones raciales que lo representaban como una amenaza (Dorlin, 2019).

La filósofa Judith Butler aborda este tema analizando las condiciones que producen estas percepciones en lugar de centrarse en las divergencias interpretativas. Sostiene que el vídeo que se grabó del linchamiento de Rodney que fue presentado ante el jurado no constituye un dato bruto, sino que es una manifestación de un campo de visibilidad racialmente saturado (Butler, 1993). La esquematización racial de algunas percepciones influye en la producción de lo percibido y en el acto de percibir. Por tanto, resulta esencial estudiar la construcción social de las percepciones y su producción a partir de un corpus que condiciona todo conocimiento posible. La construcción social es evidente en la percepción de King como un agresor por parte de jueces blancos, alimentando la “fantasía de agresión del racista blanco”, consecuencia de una “paranoia blanca” proyectada históricamente (Butler, 1993, p. 16).

Estos casos de violencia ejercida por policías o vigilantes son un reflejo de los prejuicios y estereotipos raciales que aún persisten en la sociedad. Los individuos racializados son despojados de su identidad y su derecho a defenderse, percibidos únicamente como una amenaza para la integridad nacional (Provost, 2008). Así, tal y como explica Dorlin en el artículo “Vies à défendre” (2019), la idea es que la legitimidad de la defensa policial ya no se basa en un peligro real, inminente y directamente amenazante para un individuo, sino en la sospecha de tal amenaza, que atenta contra la vida de las fuerzas policiales, la integridad del territorio nacional o los valores de la República, es decir, a dispositivos, bienes materiales y simbólicos. Esto es lo que prevalece y tiene valor de justificación en el uso desproporcionado y siempre ya legitimado de una violencia mortal.

Otro estudio que examina esta vinculación entre prejuicios raciales y percepción así como el proceso de deshumanización racial fue llevado a cabo por Goff y otros (2008). Los

autores encontraron que, en situaciones en las que la raza se vuelve relevante, como en el caso de la brutalidad policial, las personas racializadas son percibidas como menos humanas y más similares a animales (asociadas a los simios). Este proceso de deshumanización implica que son vistas como menos capaces de experimentar emociones como el miedo o el dolor, lo que a su vez puede hacer que sus intentos de defenderse sean percibidos como agresión en lugar de una respuesta humana comprensible ante el peligro.

Así pues, este marco de comprensión distorsionado por prejuicios raciales transforma el intento de defensa de individuos como Trayvon o King en un acto de agresión. Al intentar defenderse, se convierten en una figura que no puede ser defendida, pues su defensa es percibida como un ataque. Esta inversión de roles afecta la percepción de los individuos y sus acciones, contribuyendo a delimitar una línea de color que discrimina cuerpos y grupos sociales. Esta dinámica de discriminación y estigmatización niega así la legítima defensa a aquellos que son vistos inevitable e intrínsecamente como una amenaza.

I.3.) La autodefensa individual como herramienta que permite desafiar estas representaciones

Una herramienta efectiva para enfrentar y desafiar las representaciones y violencias sistémicas de género y raza, empoderando a las personas para tomar control de sus propias vidas y cuerpos, es la autodefensa individual. Al empoderar a las personas para defenderse, esta práctica brinda la capacidad para protegerse a sí mismo y a otros en situaciones peligrosas, mientras desafía narrativas y estructuras de poder que perpetúan discriminación y opresión.

I.3.1.) La autodefensa individual: proceso de rehumanización y de lucha contra el miedo

Françoise Vergès, en *Una teoría feminista de la violencia*, expone cómo la autodefensa individual es una necesidad de las mujeres ante la violencia y opresión en el espacio público, que no es neutral ni seguro para ellas (Vergès, 2022, p. 75). Señala que, debido al miedo, las mujeres adoptan estrategias de evasión como ponerse auriculares, fingir hablar por teléfono o evitar determinada ropa, e incluso optan por excluirse de determinados

espacios y horarios. Como testigo de la violencia estatal y de milicias privadas, Vergès comprendió la falta de neutralidad del espacio público y adoptó diversas estrategias para defenderse: “aprendí a estar alerta en una estación de tren vacía si se había hecho de noche; me compré silbatos para alertar de posibles agresiones; (...) aprendí a agarrar con fuerza una llave entre dos dedos y a apuntar al cuello; tomé clases de judo (...)” (Vergès, 2022, p. 77). La autodefensa individual se convierte para las mujeres en una respuesta necesaria ante la violencia en el espacio público, siendo una herramienta esencial para desafiar el miedo.

Un ejemplo ilustrativo de la lucha individual de una mujer contra la violencia y opresión en una situación de violación se encuentra en el ejemplar especial de *Partisans, Liberación de las mujeres: año cero* (1970). Emmanuèle Durand escribe “La violación”, artículo en el que relata cómo un hombre se le acerca en París y la hostiga, encubriendo su agresión como un acto de seducción. Aunque la narradora podría parecer pasiva al no contraatacar con fuerza física, en realidad emplea diversas tácticas de autodefensa: aparta la mano del agresor de su rodilla, le muerde el pulgar cuando él empieza a besarla. Intenta, además, convencerlo de que su comportamiento es inmoral. Sin embargo, en un momento dado, se resigna, mostrando la dificultad de enfrentar la violencia por parte de las mujeres (Durand, 1970, p. 95). Este caso evidencia cómo la autodefensa individual puede ser una herramienta fundamental para enfrentar estas situaciones y desafiar el miedo y la discriminación.

El miedo en el espacio público se ve exacerbado por la arquitectura urbana y las políticas públicas (Vergès, 2022). Éstas obstaculizan la circulación y la vida social pacífica, particularmente para las mujeres y grupos marginados, debido a políticas públicas basadas en códigos normativos masculinos, sociales y raciales, lo cual es también puesto de relieve por el geógrafo Yves Raibaud (como se cita en Rey-Robert, 2019, p. 248), quien señala que las mujeres temen en espacios abiertos y desiertos, así como en lugares cerrados con salidas limitadas donde pueden ser atacadas sin poder huir.

La relación entre las políticas públicas, la arquitectura urbana y la violencia de género en el espacio público es compleja y se retroalimenta mutuamente. Las políticas públicas, como la planificación urbana y el diseño arquitectónico, son el resultado de una cultura patriarcal y racista que invisibiliza las necesidades y perspectivas de las mujeres y otros

grupos marginados. En consecuencia, las ciudades y espacios públicos están diseñados para privilegiar y proteger a los hombres, perpetuando la violencia contra las mujeres. Por ejemplo, muchos espacios públicos están diseñados con un enfoque centrado en la eficiencia y la seguridad, lo que puede llevar a la creación de entornos poco acogedores e inclusivos para mujeres y grupos marginados.

Para garantizar que las necesidades y perspectivas de mujeres y grupos marginados sean atendidas y se creen espacios públicos seguros, inclusivos y acogedores, es fundamental incorporar a estos grupos en el diseño y planificación urbana.

Por ejemplo, una política implementada en ciertos países para mejorar la seguridad y la inclusión en espacios públicos es el transporte público seguro y accesible. En muchas ciudades, los sistemas de transporte público son inseguros para las mujeres debido a la falta de iluminación, de presencia policial y de mecanismos de denuncia. No obstante, algunas ciudades han adoptado medidas para mejorar la seguridad y accesibilidad en el transporte público. Desde el 2000, se han incorporado medidas de segregación de género en el transporte público en países como México, Japón, Brasil, India y Malasia (Sepúlveda, 2022), principalmente debido a la prevalencia de agresiones perpetradas por hombres hacia mujeres en estos espacios. Por ejemplo, en Japón, el aumento de agresiones sexuales en el metro llevó a la implementación de vagones exclusivos para mujeres en 2004, mientras que en México, en 2007, se estableció el programa “Viajemos Seguras” en el metro del Distrito Federal, con vagones exclusivos para mujeres. Los resultados en México han sido favorables: en 2010, un estudio reveló que el 90,8% de las usuarias percibía mayor protección a su integridad física y moral en el Metrobús. No obstante, María Francisca Valenzuela, activista feminista, explica que las medidas segregatorias como vagones o autobuses exclusivos para mujeres se evalúan según el contexto específico y la gravedad de la violencia ejercida contra mujeres y niñas en el espacio público. Valenzuela argumenta que estas medidas no ofrecen resultados a largo plazo y sugiere adoptar enfoques integrales que impulsen transformaciones culturales hacia una sociedad que no tolere la violencia de género, estableciendo normativas punitivas y preventivas (Sepúlveda, 2022). Sepúlveda (2022) propone invertir en infraestructuras que mejoren la seguridad en espacios públicos, como, por ejemplo, “mejoras en las luminarias en las calles, áreas limpias sin paredes que obstruyan la visibilidad, remodelación de áreas de espera de transporte público que incluyan nuevos criterios de seguridad”.

1.3.2.) La autodefensa individual: proceso de empoderamiento

En segundo lugar, la autodefensa individual es un proceso de empoderamiento que destruye la construcción de “cuerpos sin defensa”. La conciencia política puede ser un pivote para restaurar la capacidad de actuar en casos de violación, como pone de relieve el ejemplo de la escritora June Jordan (Dorlin, 2019, p. 265), experiencia que ilustra la importancia de la conciencia política para recuperar la capacidad de actuar en casos de violación y opresión. Otro ejemplo que manifiesta el proceso de autodefensa individual y cómo la conciencia política puede ser un pivote de acción es el de Angela Davis, activista, académica y autora afroamericana. En *Autobiografía* (1974), Davis describe cómo, al enfrentar un arresto injusto y un juicio motivado políticamente, su conciencia política y la solidaridad con otros grupos oprimidos la impulsaron a luchar por su libertad y la justicia para todos. La autodefensa individual, en este caso, involucra resistir la opresión a través de la lucha política y legal, utilizando la conciencia política como un pivote de acción para enfrentar la adversidad. Las vivencias de estas mujeres demuestran cómo la autodefensa puede constituir una herramienta de empoderamiento, permitiéndoles no sólo protegerse de la violencia, sino también enfrentar las estructuras patriarcales.

La autodefensa constituye una práctica de afirmación personal mediante la cual el individuo recobra la capacidad de actuar (Dorlin, 2019). La figura de Bella, empleada por Dorlin, resulta nuevamente ilustrativa: cuando, tras un ataque que se inscribe en el continuo de violencias sexuales presentes en su vida cotidiana, opta instintivamente por la venganza a través de la violencia, no adquiere habilidades para combatir; más bien, olvida no luchar al modificar las normas que rigen su actuación. En el empeño de autodefensa, “no se tratará nunca de destilar la realidad para extraer de ella la eficacia de un gesto (inmovilizar, herir, matar...), sino que, por el contrario, se tratará de hundirse en la trama de la realidad social de la violencia para arrastrar hasta ahí un cuerpo que ya está atravesado por la violencia” (Dorlin, 2019, p. 307). La autodefensa como política de afirmación personal a través del incremento del poder corporal se define por no relegar más la capacidad de actuar al Estado, a sus armas o a otro agente, sino, por el contrario, instrumentalizar aquello que nos imponen y nos obligan a presenciar sin poder exteriorizarlo, es decir, todas las violencias que nos definen en contra de nuestra voluntad y que constituyen esta red patriarcal y colonial.

Cuando un individuo se arma solo con su capacidad de actuar, su cuerpo puede convertirse en un sujeto durante el tiempo que se defiende, sin necesariamente materializarse o definirse en la violencia si es ejercida. El simple hecho de realizar un gesto para su supervivencia y su integridad puede otorgarle una subjetividad, y los medios avalados por el poder que arman simultáneamente a los agresores, violadores y asesinos son descartados, deslegitimados. Ser consciente y sentirse poderoso sin tener que recurrir a las armas, sin tener que poseer un silbato que cosifica más de lo que protege, puede ser un paso directo hacia una afirmación de uno mismo esencial para la subjetivación.

En este contexto de autodefensa como empoderamiento, el comienzo de la obra *El poder* (Vergès, 2022) de Naomi Alderman presenta un mundo donde las mujeres adquieren la capacidad de emitir descargas eléctricas mortales con un gesto, obtenida por la contaminación masiva de ríos. Esto les permite defenderse y vengarse de abusos cometidos por hombres (Vergès, 2022). Alderman plantea una inversión de poder en el que las mujeres, gracias a experimentos científicos militares, emplean esta habilidad para enfrentarse a situaciones como encierros, violaciones y negación de derechos. Esta inversión del poder surge como consecuencia del abuso del mismo, sugiriendo que los hombres sufren el castigo de sus propias acciones. Así, el comienzo de esta obra se puede interpretar como una fábula de empoderamiento que busca generar una subjetividad poderosa en contraposición a las representaciones victimizantes de las mujeres en situación de opresión y violencia.

1.3.3.) La política de la rabia como forma de autodefensa

Así pues, la política de la rabia, entendida como la utilización de la venganza como forma de autodefensa, aparece como una posible respuesta legítima y necesaria ante la violencia sexista y otras formas de opresión experimentadas en el espacio público.

Dorlin muestra en “De la venganza al empoderamiento” (Dorlin, 2019, p. 272) cómo, por ejemplo, el videojuego *Hey Baby!*, creado por Suyin Loui, es una forma de autodefensa que emplea la venganza como respuesta a la violencia sexista confrontada en el espacio público: “este juego emplea la dinámica de los FPS⁵ para constituir un entorno virtual donde se puede experimentar la violencia como respuesta a la violencia misma, permitiendo al

⁵ FPS quiere decir: First Personal Shoot (Disparos en primera persona).

jugador sumergirse en una guerilla urbana feminista en primera persona” (Dorlin, 2019, p. 272). En el juego, se adopta una perspectiva en primera persona, y te encuentras en las calles de una ciudad similar a Nueva York o Montreal, siendo acosada por extraños. Tienes dos opciones: ignorarlos y seguir adelante o sacar el fusil y matarlos. El objetivo del juego no es ganar, ya que el número de acosadores es infinito, sino hacer frente a la violencia sexista y mostrar que hay consecuencias para quienes la perpetran.

El principio del juego es demostrar que no es suficiente imaginar una respuesta al sexismo, sino que es necesario representarla en la realidad. Dorlin ilustra cómo este principio cuestiona la representación común de las mujeres como un grupo homogéneo e indefenso de víctimas: “Hey Baby! se topa con el imaginario que vehiculiza la gran mayoría de las representaciones de la “violencia cometida contra las mujeres”, que interpretan a estas últimas como un grupo más o menos indiferenciado de “víctimas sin defensa”” (Dorlin, 2019, p. 274). Además, enfatiza que la experiencia del sexismo es una realidad cotidiana e individual.

Al equiparar a las mujeres con Uzi’s o Kalashnikovs como si fuera una solución viable al acoso sexista, el juego muestra una representación sorprendente de la autodefensa. Ésta se percibe como algo que va más allá de las definiciones legales de la legítima defensa, basadas en la proporcionalidad y la inmediatez. El enfoque inquieta, ya que la propuesta se ve como desmedida y alimenta una ira imaginaria. Genera, además, una satisfacción real en las mujeres que han experimentado el sexismo cotidiano.

Este videojuego posibilita experimentar la satisfacción de superar la impotencia frente al acoso y a la violencia mediante el uso de la autodefensa, concretamente del empleo de armas y la búsqueda de venganza, lo cual ayuda a recuperar una subjetividad fortalecida. Simboliza, por tanto, el empoderamiento de las mujeres y la revancha a través del uso del arma, que se transforma en el auténtico “protagonista” del juego, reemplazando al Estado, la legislación y otros defensores que no han cumplido con su función.

1.3.4.) Recuperación identitaria gracias a la autodefensa

Además, el proceso de autodefensa permite al sujeto violentado recuperar su identidad alienada a través de un proceso de autoafirmación. En efecto, la autodefensa permite al sujeto recuperarse como sujeto de acción, según lo defendido por Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra* (2016), donde aborda los efectos psicológicos y sociológicos de la colonización, así como las estrategias para la liberación nacional y la construcción de una sociedad postcolonial. Fanon sugiere que en la respuesta a la violencia se despliega un proceso de subjetivación: el sujeto no existe previamente a la acción defensiva, sino que se construye a través de la experiencia de la violencia defensiva, puesto que ésta inaugura una nueva relación con uno mismo, con su cuerpo, con los afectos y la forma en que habitamos el mundo y nos relacionamos con los demás (Provost, 2008). Se trata de un medio de reestructuración psíquica.

Fanon sugiere que en situaciones en las que los individuos son violentados, a veces, el hecho de oponer una contra-violencia a la agresión a la que están sujetos es la única vía para que puedan reconstruir su identidad:

La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia. Introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización realmente es la creación de hombres nuevos (Fanon, 2016, p. 33).

Fanon plantea que la revolución confiere a aquel que se subleva una conciencia de su dignidad, desintoxica las conciencias alienadas de los colonizados de la violencia de dominación colonial. Solamente la violencia puede producir la fabricación de este nuevo individuo (Lavergne, 2017).

Por tanto, tal y como ilustra Fanon, con el fin de que los pueblos colonizados se puedan sentir de nuevo como sujetos políticos, deben recurrir a formas de oposición violentas. La violencia deviene el cimiento del colectivo de lucha. Hace pasar al individuo de sus preocupaciones individuales a su existencia en un colectivo: “la movilización de masas, cuando se realiza en el contexto de liberación, introduce en cada conciencia la noción de

causa común, de destino nacional, de historia colectiva” (Fanon, 2016, p. 88). Este movimiento de sujeción cuyo vector es la violencia, puede así producir una doble liberación: la liberación psíquica individual y la liberación de los pueblos a escala colectiva, que pasa por la puesta en práctica de un programa de construcción de una cultura y de una conciencia nacional crítica.

Además, Fanon esclarece que esta forma de violencia revolucionaria es de diferente naturaleza que la violencia colonial: mientras que la segunda intenta mantener la dominación y la explotación colonial a través de los abusos y de la muerte, la primera se presenta como la resistencia cultural y política del colonizado, como una contra-violencia. La contra-violencia es una manera de oponerse a esta violencia colonial que alinea los cuerpos, los espíritus y la cultura de los colonizados. Así pues, puede superar las divisiones y las marginalizaciones que son impuestas por el colonialismo y el imperialismo europeos, para reintegrar la justicia y la dignidad de la humanidad.

Ahora bien, pese a que la autodefensa individual representa una herramienta valiosa en la lucha contra la violencia, es esencial considerar cómo esta forma de resistencia puede verse fortalecida y complementada por un enfoque colectivo y organizado. La autodefensa individual puede ofrecer empoderamiento a nivel personal y contribuir al desafío de las representaciones estigmatizantes, pero a menudo es insuficiente para enfrentar la magnitud de la opresión sistémica.

En este sentido, la autodefensa colectiva y el empoderamiento de grupos marginados se convierten en elementos clave para abordar estos desafíos de manera más efectiva y sostenible. La colaboración y solidaridad entre las personas afectadas permite construir estrategias más sólidas y una resistencia política más eficaz contra la violencia y las opresiones sistémicas. Al unir fuerzas en movimientos colectivos, las personas oprimidas pueden transformar su lucha individual en una causa común que impulse el cambio social y la igualdad. Hay diferentes ejemplos de cómo la autodefensa colectiva ha sido efectiva; en la siguiente sección, exploraremos dos de estos ejemplos en detalle, al analizar cómo los movimientos colectivos de autodefensa feminista y LGBTQ+ han abordado y combatido la violencia y discriminación basadas en género y sexualidad, y cómo su enfoque colectivo ha

potenciado y ampliado el impacto de la autodefensa individual en la lucha por la igualdad y la justicia.

II.) Movimientos colectivos de autodefensa LGBTQ+ y movimientos colectivos de autodefensa feminista

II.1.) Los movimientos colectivos de autodefensa LGBTQ

La autodefensa colectiva constituye una herramienta esencial para la lucha contra la opresión y la discriminación del movimiento LGBTQ. La revuelta de Stonewall, una serie de manifestaciones espontáneas y violentas en protesta contra una redada policial que tuvo lugar en la madrugada del 28 de junio de 1969, en el pub conocido como Stonewall Inn, marcó un punto de inflexión por los derechos LGBTQ+ y sentó las bases para la aparición de organizaciones como el Gay Liberation Front (GLF) y el Gay Activists Alliance (GAA) (Duberman, 1994).

La experiencia vivida por los manifestantes durante estos disturbios fue el catalizador de un profundo cambio en la percepción de la lucha por los derechos LGBTQ+ y la autodefensa. Uno de los manifestantes expresó: “Nosotros realmente estábamos tratando de volver a entrar y escaparnos. Y sentimos que por fin teníamos libertad, o libertad para por lo menos demostrar que exigíamos libertad. Ya no íbamos a caminar sumisamente por las noches y dejar que se metieran con nosotros. Nos mantuvimos en nuestros trece por primera vez y eso fue lo que sorprendió a la policía. Había algo en el aire, libertad que hacía falta hacía mucho tiempo, e íbamos a luchar por ella. Se manifestó en dos formas diferentes, pero el resultado final era que no íbamos a ceder. Y no lo hicimos” (Carter, 2004, p. 160).

Dorlin (2019) explicita que en el mismo año, tras la revuelta de Stonewall, se crea la Gay Activists Alliance (GAA) debido a una división en el Gay Liberation Front (GLF). La GAA se centró en acciones directas y en la confrontación de políticas y prácticas discriminatorias. Fue así como idearon y refinaron una estrategia de enfrentamiento llamada Zap⁶, mediante la cual sorprendían a un político en un evento de relaciones públicas, forzándolo a abordar el tema de los derechos de la comunidad homosexual. Dicha táctica fue empleada en numerosos discursos dados por los concejales de la ciudad, incluyendo aquellos

⁶ El término “zap” proviene del verbo en inglés “to zap”, que significa “atacar o golpear repentinamente”, y se usaba para describir las acciones de protesta directa y confrontación que sorprendían a políticos o figuras públicas, obligándolos a enfrentarse a temas de derechos de los homosexuales.

del alcalde John Lindsey en múltiples ocasiones. El objetivo principal de estos “zaps” era interrumpir eventos públicos y llamar la atención sobre la discriminación contra la comunidad LGBTQ+. Mediante enfrentamientos directos y a menudo teatrales con figuras políticas y mediáticas, denunciaban públicamente el trato injusto y la opresión que sufrían las personas LGBTQ+ y defendían su derecho a protegerse y resistir (Carter, 2004). La GAA se enfocó en acciones militantes en defensa de los derechos de la comunidad LGBTQ+ en vez de aliarse con otros movimientos y agendas políticas de minorías. Esto se expresa en “A Gay Manifesto”, un texto escrito por Carl Wittman (1970), en el que se cuestiona que la lucha por la liberación homosexual sea menos prioritaria que la lucha contra el racismo y el imperialismo, y se destaca la violencia física sufrida por las minorías sexuales.

A lo largo de la historia, las estrategias de autodefensa en el movimiento LGBTQ+ han experimentado diversas transformaciones, adaptándose a distintos contextos y retos. Es relevante analizar casos emblemáticos como ACT UP, que ha influido significativamente en la lucha por la igualdad y la seguridad de la comunidad LGBTQ+ a través de sus tácticas y acciones relacionadas con la autodefensa.

ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power), grupo de acción directa, surgió en 1987 en respuesta a la crisis del VIH/SIDA y se centró en la acción directa y el activismo radical como formas de autodefensa colectiva para exigir una mayor investigación y tratamiento de las personas afectadas (Crimp & Rolston, 1990). La organización empleó tácticas disruptivas y provocadoras que desafiaron la inacción gubernamental y las narrativas estigmatizantes en torno a la enfermedad. Por ejemplo, en 1988, ACT UP llevó a cabo una protesta en Wall Street para denunciar el alto precio de los medicamentos contra el VIH/SIDA, bloqueando el tráfico y llamando la atención de los medios de comunicación. También, el 14 de septiembre de 1989, siete integrantes de ACT UP lograron infiltrarse en la Bolsa de Nueva York y se encadenaron en el balcón principal con el objetivo de denunciar los elevados costos del AZT, único medicamento aprobado en ese entonces para tratar el SIDA. Desplegaron una pancarta con el mensaje “Sell Welcome”, haciendo alusión a Burroughs Wellcome, la compañía farmacéutica responsable de la venta del AZT. El precio establecido por la empresa era de aproximadamente 10.000 dólares anuales por paciente, lo cual resultaba inaccesible para la mayoría de las personas con VIH. Pocos días después de la propuesta, Burroughs Wellcome redujo el precio del AZT a 6.400 dólares por año y paciente. Además, en 1987, ACT UP

lanzó la campaña “Silence = Death”, utilizando un triángulo rosa invertido como símbolo, para concienciar sobre la importancia de hablar abiertamente sobre el VIH/SIDA y combatir el estigma y la discriminación. La lucha de ACT UP fue determinante para cambiar la percepción pública y las políticas gubernamentales en relación a la epidemia del VIH/SIDA, poniendo de manifiesto el poder de la autodefensa colectiva en el movimiento LGBTQ+.

Dorlin describe la fundación de los Lavender Panthers en 1973 por el GAA en San Francisco, un colectivo de activistas armados, gays y trans, liderado por Raymond Broshears. Inspirándose en el BPPSS, su objetivo principal era proteger a la comunidad LGBTQ+ de agresiones en el espacio público, especialmente en barrios como el Castro en San Francisco (Dorlin, 2019, p. 258).

Los Lavender Panthers realizaban patrullajes para intervenir en situaciones de violencia o acoso y organizaban manifestaciones y eventos para visibilizar la discriminación sufrida por personas LGBTQ+. Además, fomentaban la autodefensa mediante clases de defensa personal y distribución de folletos con consejos de seguridad (Dorlin, 2019, p. 258).

No obstante, Dorlin señala que el movimiento, aunque protegía a la comunidad LGBTQ+, adoptaba posturas excluyentes hacia otras minorías. Las patrullas de Lavender Panthers se defendían de punks, dealers y pandillas, excluyendo específicamente a personas negras, chicanas y sino-americanas, creyendo que “limpiar” las calles implicaba establecer una frontera entre un “nosotros” y un “otros” (Dorlin, 2019, p. 258).

Dorlin presenta también el caso de la organización Butterfly Brigade, que fue fundada en respuesta al asesinato de un hombre homosexual en Tucson. Esta surgió como una iniciativa de autodefensa para enfrentar la violencia contra las minorías sexuales. Dorlin analiza cómo esta organización se centró en patrullar las calles y documentar agresiones homófobas. Con tácticas no violentas como el uso de silbatos, buscaban disuadir a los agresores, al tiempo que fomentaban la solidaridad dentro de la comunidad LGBTQ+.

Dorlin destaca que la Butterfly Brigade promovía una política de seguridad comunitaria alternativa en lugar de depender de la protección policial, y buscaba visibilizar la falta de consideración institucional hacia la violencia contra la comunidad LGBTQ+.

La Butterfly Brigade, pionera en la autodefensa comunitaria, influyó significativamente en otras iniciativas de autodefensa LGBTQ+ que surgieron posteriormente, como “The Pink Panthers” (Sycamore, 2008). Este grupo de activistas, además de patrullar las calles en defensa de la comunidad, se involucraron en la educación y concientización sobre la violencia homofóbica y transfóbica, organizando talleres, charlas y otros eventos para sensibilizar a la sociedad sobre la necesidad de abordar estos problemas.

Por otro lado, la investigación de Hanhardt (2013) destaca cómo estas iniciativas de autodefensa contribuyeron a cambiar la percepción pública de la violencia y discriminación hacia la comunidad LGBTQ+. Hanhardt argumenta que a través de sus acciones y campañas de concientización, estas organizaciones lograron generar un aumento en la conciencia pública y la solidaridad con la comunidad LGBTQ+. Contribuyeron a cambiar la percepción pública de la violencia hacia la comunidad homosexual, lo cual llevó a un debate más amplio en la sociedad sobre el rol de las instituciones en la protección y promoción de los derechos de las minorías sexuales y de género. Estos debates impulsaron cambios legislativos y políticas públicas en favor de la igualdad y de la inclusión.

Pese a los avances realizados por la Butterfly Brigade en la autodefensa comunitaria, su enfoque también se enfrenta a críticas y limitaciones. Uno de los principales problemas es la perpetuación de una norma de masculinidad gay blanca en Castro (Dorlin, 2019). Esta norma excluía a aquellos que no se ajustaban a los estereotipos de belleza y masculinidad, afectando negativamente su autoestima y autoaceptación. Hanhardt (2013) sugiere que la exclusión de personas *queer* racializadas y transgénero puede debilitar la solidaridad comunitaria y, por ende, la efectividad de la autodefensa. Además, esta exclusión puede limitar la capacidad de la comunidad para enfrentar y combatir la discriminación y violencia hacia sus miembros más vulnerables.

Ahora bien, es importante analizar si la comunidad LGBTQ+ aprendió de estas limitaciones en sus acciones y movimientos posteriores. Según Dorlin (2019), a medida que la comunidad se volvió más inclusiva y diversa, se empezaron a abordar de manera más efectiva las necesidades de sus miembros más marginados, incluyendo la autodefensa y la lucha contra la discriminación.

Finalmente, la experiencia de la comunidad LGBTQ+ puede compararse y contrastarse con la de otros grupos marginados, como las minorías raciales y étnicas. Estos grupos también han enfrentado discriminación y violencia a lo largo de la historia, patrones que se cruzan y se entrelazan de formas complejas. Crenshaw (1991) aborda precisamente esta complejidad con su introducción del concepto de interseccionalidad. La interseccionalidad, como propone la célebre autora Crenshaw, es una forma de entender cómo diferentes identidades, como la raza y el género, pueden interactuar para crear desafíos únicos para aquellos que enfrentan múltiples formas de discriminación y opresión. Este marco teórico fue revolucionario en su momento y ha seguido informando los estudios de género, raza y justicia social hasta el día de hoy. En su trabajo, Crenshaw (1991) se centró particularmente en la experiencia de las mujeres negras, y argumentó que su realidad a menudo se ve afectada por más que la suma de la discriminación racial y de género. Como señala: “en el contexto de la violencia contra las mujeres, la omisión de la diferencia es problemática, fundamentalmente porque la violencia que viven muchas mujeres a menudo se conforma por otras dimensiones de sus identidades, como son la raza o la clase” (Crenshaw, 1991, p.88).

Aunque centró inicialmente su análisis en las mujeres negras, el concepto de interseccionalidad tiene un alcance más amplio, aplicándose también a la experiencia de las personas LGBTQ+ que pertenecen a grupos raciales o étnicos minoritarios. Estas formas de discriminación pueden interactuar y potenciarse mutuamente, haciendo que los grupos en estas intersecciones sean especialmente vulnerables a la violencia y la discriminación. Así, esta teoría nos permite entender que la lucha por los derechos y la seguridad de los grupos marginados requiere un enfoque que contemple las múltiples dimensiones de la opresión y cómo éstas afectan a las personas en diferentes contextos.

Siguiente esta línea de pensamiento, líderes como Huey Newton (1970) han abogado por una coalición amplia entre distintos movimientos, influyendo en la creación de espacios más inclusivos y seguros para todas las personas oprimidas, incluidas las personas *queer*, trans y racializadas. Huey Newton argumentaba que las luchas por la liberación de las mujeres y las personas LGBTQ+ estaban intrínsecamente vinculadas a la lucha por la

liberación de las personas negras y que la opresión debía abordarse en todos estos frentes de manera interseccional.

En este mismo marco de interseccionalidad y lucha por la liberación, Dorlin (2019) explica que a principios de 1979, mientras una decena de mujeres negras morían en cuestión de meses, movimientos como Third World Gay Revolution y Combahee River Collective (CRC) se mantenían firmes en su postura de inclusión. El CRC publicó un panfleto titulado *6, 7, 8... Eleven Black Women. Why Did They Die?*, para denunciar la falta de atención y reconocimiento sobre los crímenes contra mujeres negras, la violencia estructural y la vulnerabilidad que enfrentan estas mujeres. Este texto es un manifiesto de autodefensa feminista que proporciona recursos para protegerse a sí mismas en situaciones donde las autoridades sugieren permanecer en casa o salir acompañadas por un hombre. El colectivo rechaza recurrir a mayor presencia policial o actuar de manera patriarcal para lograr seguridad, y propone una perspectiva de “autoprotección” que reconoce la intersección entre sexismo y racismo como mecanismo de riesgo de muerte. El texto aboga por enseñar recursos, técnicas personales, corporales, urbanas y políticas para aprender a protegerse a sí mismas.

En este sentido, la autodefensa adoptada por la comunidad LGBTQ+ puede tener similitudes y diferencias con respecto a las estrategias de autodefensa empleadas por otros grupos marginados. En este contexto, es relevante mencionar el análisis de Spade (2011). Spade, un académico y activista trans, ha desarrollado una crítica penetrante del enfoque legalista en la lucha por los derechos de este colectivo. Argumenta que la mera existencia de leyes anti-discriminación no es suficiente para garantizar la seguridad y la igualdad para este grupo, ya que estas leyes a menudo son ignoradas o mal aplicadas por las instituciones que perpetúan la discriminación. También destaca cómo la violencia administrativa -es decir, las políticas y prácticas de las instituciones que perpetúan la marginación de estos individuos- puede ser tan perjudicial, si no más, que la violencia interpersonal. Esta violencia administrativa puede tomar muchas formas, desde el rechazo a reconocer las identidades de género de los individuos trans, hasta la denegación de servicios de salud apropiados, el acoso en el lugar de trabajo, y la violencia y discriminación en el sistema de justicia penal.

En lugar de confiar únicamente en las protecciones legales, Spade (2011) aboga por una política trans crítica que considere la intersección de la raza, el género y la sexualidad en la lucha por la autodefensa y la seguridad. Esto significa reconocer que los miembros trans de color, aquellos con escasos recursos económicos, y los que son parte de otros grupos marginados, enfrentan formas únicas y agravadas de discriminación y violencia. Por lo tanto, las estrategias de autodefensa y los movimientos por los derechos trans deben abordar estas intersecciones de opresión. Además, sugiere que estos individuos y los movimientos que los representan deben buscar formas de resistencia y autodefensa que vayan más allá de las soluciones legales. Esto podría incluir la organización comunitaria, la creación de redes de apoyo, y la educación y concientización pública sobre las experiencias y necesidades de este colectivo. Al hacerlo, se pueden desafiar y transformar las prácticas discriminatorias y la violencia administrativa que perpetúan la marginación.

Como hemos ilustrado, a lo largo de la historia, las estrategias y tácticas de autodefensa adoptadas por la comunidad LGBTQ+ y otros grupos marginados han evolucionado para enfrentar y desafiar estas intersecciones de discriminación y opresión. Los movimientos contemporáneos de autodefensa LGBTQ+ han adoptado enfoques más inclusivos y han ampliado su alcance para abordar las necesidades de las personas que enfrentan múltiples formas de opresión. La evolución de estas tácticas de autodefensa ha llevado a la creación de espacios públicos y contrapúblicos que permiten a las comunidades LGBTQ+ resistir y desafiar la discriminación y la violencia de manera colectiva e interseccional.

II.2.) Los movimientos colectivos de autodefensa feminista

II.2.1.) La necesidad de autodefensa feminista ante la violencia sistémica contra las mujeres

Al igual que en el contexto de las minorías sexuales y la comunidad LGBTQ+, la violencia sistémica contra las mujeres a nivel mundial hace patente la relevancia de contar con estrategias de autodefensa y resistencia. En este sentido, la autodefensa feminista surge como una herramienta para enfrentar la discriminación y la opresión que experimentan las mujeres en diversos ámbitos de sus vidas.

En efecto, la violencia sistémica contra las mujeres es un problema global. Vergès (2022) resalta esta violencia enfrentada por las mujeres, incluyendo violencia doméstica, violaciones, falta de acceso a la tierra y discriminación laboral. Según ONU-Mujeres, el 35% de las mujeres ha experimentado violencia física y/o sexual. Esta filósofa enumera una serie de cifras alarmantes de feminicidios, violencia sexual, discriminación y pobreza en distintas regiones del mundo. Por ejemplo, concretamente, durante el verano de 2019 en España, tuvo lugar la violación y asesinato de 19 mujeres por parte de sus parejas o exparejas. En Argentina, en el primer semestre de 2019, se reportaron 155 feminicidios, incluyendo seis mujeres trans, la mayoría menores de 18 años. En Francia, 220.000 mujeres sufren violencia de pareja y el 43 por ciento han sido víctimas de actos sexuales no consentidos. En India, se registran cuatro violaciones por hora. Estos constituyen algunos de los ejemplos alarmantes citados por la autora. La violencia contra las mujeres contribuye a altas tasas de depresión y vulnerabilidad. Aunque las estadísticas no reflejan la complejidad de las vidas y respuestas individuales, sí ayudan a comprender la magnitud del problema y la rabia que genera.

Vergès (2022) sostiene que Eltahawy (2019) pone de relieve que las mujeres del Sur global se encuentran atrapadas entre dos fuerzas opresoras: el yunque y la maza. El yunque es el racismo y la misoginia de Occidente, que a pesar de ser indiferente al patriarcado, pretende salvar a las mujeres que viven en “otro lugar”, que no es occidental ni blanco. La maza son las propias comunidades de las mujeres del Sur global, que esperan que las mujeres se callen y no hablen para evitar que se equivoquen. Ante estas formas de opresión, la autodefensa colectiva emerge como un proceso de rehumanización y una forma de transformar el miedo impuesto por la opresión y el silencio. Esto implica una organización y un análisis profundo de la opresión de las mujeres.

Las feministas racializadas y del Sur global defienden una teoría y una práctica que busca una sociedad despatriarcalizada, postracista y postcapitalista. Con su lucha por la liberación total, han realizado una aportación esencial al feminismo. Estas feministas siempre han diferenciado entre la opresión y la liberación, comprendiendo que la violencia del patriarcado supremacista blanco es diferente del machismo en sus comunidades. Consideran que atacar al Estado, responsable de envenenar la tierra y militarizar el espacio público, es también atacar las violencias contra las mujeres. Tal y como defiende Vergès (2022), aliarse

con personas no binarias, *queer*, trans y hombres cis que luchan contra el masculinismo y el racismo, así como con las feministas comprometidas en la descolonización y desracialización de sus teorías y prácticas, es esencial para combatir estas opresiones. Es fundamental reconocer la determinación de las mujeres que participaron en los movimientos feministas europeos de los sesenta y setenta, pero sin negar las contribuciones de otros grupos y feministas en la lucha por la liberación total.

Sin embargo, cabe señalar la crítica que Eltahawy (2019) propone sobre ciertas formas de feminismo. El civismo y la respetabilidad que persiguen las feministas blancas y burguesas no aportan, según esta autora, la fuerza y energía necesarias para combatir la dominación y opresión. Por el contrario, podrían contribuir a sostener las violencias y demostrar su servicio al patriarcado y la supremacía blanca. Al rechazar ser “educadas”, “amables” o “respetables”, las feministas revelan la violencia oculta que impone la respetabilidad y que se resume en: “se te autorizará a hablar si respetas las leyes patriarcales” (Eltahawy, 2019). Con su “fuck you feminism”, Eltahawy nos invita a enfrentar al patriarcado y decirle: “te voy a joder vivo”. Esta frase anima a enfrentar al patriarcado con determinación y energía. La visión disruptiva y desafiante de Eltahawy (2019) resalta la necesidad de una lucha feminista más audaz y enérgica, que no se contente con aceptar las normas establecidas por un sistema opresivo.

II.2.2.) Exploración de la lucha de las mujeres por obtener el derecho a la autodefensa

El derecho de las mujeres a portar armas y a ser entrenadas en técnicas marciales ha sido históricamente defendido por ciertos movimientos feministas como decisivo para el reconocimiento de su ciudadanía y la defensa de su integridad corporal, su honor, y sus hijos, así como de su patria en general. A lo largo de la historia, las mujeres han sido discriminadas y excluidas de este derecho, lo que ha limitado su poder de autodefensa y su capacidad para participar plenamente en la vida política y social de sus comunidades.

Dorlin (2019) examina cómo el derecho a portar armas en el contexto republicano presentó un desafío para el reconocimiento de la ciudadanía de las mujeres, los hombres esclavos y las personas negras. Este desafío es abordado a través del análisis de las luchas de

mujeres revolucionarias durante la Revolución Francesa, como Pauline Léon y Théroigne de Méricourt, quienes enfrentaron restricciones y discriminación en su búsqueda del derecho a la autodefensa y la inclusión en cuerpos armados.

Dorlin introduce el concepto de “gestión social de la marcialidad” (Dorlin, 2019), que ofrece una perspectiva más amplia para comprender cómo la discriminación basada en la clase, raza y género afecta al acceso y uso de armas. En lugar de verlo como monopolio de la violencia legítima, Dorlin argumenta que la gestión social de la marcialidad es un mecanismo que permite a ciertos grupos ejercer violencia legítima, mientras que a otros se les niega este derecho.

En el caso de las mujeres en la Revolución Francesa, nuestra autora muestra cómo fueron excluidas de participar en la lucha por los derechos universales. A pesar de sus esfuerzos, sus contribuciones a menudo fueron desestimadas, ridiculizadas o incluso ignoradas. Esta exclusión se hizo evidente en la forma en que las mujeres fueron tratadas en el proceso revolucionario y cómo sus demandas de igualdad y reconocimiento, como la petición de Léon al Consejo General de la Comuna en 1792 (Dorlin, 2019), fueron recibidas por sus contemporáneos.

Léon y Méricourt, entre otras mujeres, no se rindieron ante estos desafíos y lideraron iniciativas audaces para establecer batallones femeninos y defender sus derechos naturales. A través de discursos y peticiones, como la carta de Méricourt a la Asamblea Legislativa en 1791 (Dorlin, 2019), estas mujeres defendieron su derecho a la autodefensa y a proteger la patria. No obstante, sus intentos de participar en la Revolución y en la esfera política fueron percibidos como una amenaza por las autoridades y la sociedad en general.

Este temor a la participación femenina en la Revolución Francesa y en el acceso a las armas llevó a la desacreditación de sus esfuerzos y al rechazo de sus demandas. La obra de Dorlin destaca cómo las luchas de estas mujeres revolucionarias revelan la existencia de un sistema discriminatorio que se encargó de controlar y limitar el acceso a la violencia legítima y a la ciudadanía en función del género, la raza y la clase. Su obra profundiza en la comprensión de cómo las estructuras de poder y discriminación han moldeado históricamente el acceso a los derechos y la participación en la esfera pública.

Más allá de este ejemplo francés presentado por Dorlin, encontramos casos similares en otras épocas y lugares. Un caso particularmente interesante es el de las mujeres que participaron en la Revolución Mexicana (1910-1920), conocidas como “soldaderas”. En el estudio realizado por Elizabeth Salas (1990) titulado “Soldaderas in the Mexican Military: Myth and History”, la investigadora examina a fondo la participación de las soldaderas en la Revolución Mexicana. Las soldaderas eran mujeres, en su mayoría indígenas y mestizas procedentes de los estratos sociales inferiores que se unieron a las tropas militares de la Revolución mexicana. Asumieron una amplia gama de roles, desde combatientes hasta cocineras, enfermeras y espías. A menudo acompañaban a sus esposos, hermanos o padres en la lucha, y en muchos casos, su presencia en el frente fue decisiva para mantener la moral y el apoyo logístico de las tropas. Pese a las dificultades y peligros que enfrentaron, las soldaderas demostraron ser valientes, resistentes y comprometidas con la causa revolucionaria.

Además, Salas (1990) también muestra que las soldaderas desafiaron las normas de género: su intervención en la Revolución Mexicana cuestionó las ideas tradicionales sobre el rol de las mujeres en la sociedad. Desmantelaron la idea según la cual las mujeres eran inherentemente pasivas e incapaces de participar en actividades militares. Esto, a su vez, abrió la puerta para discutir sobre la igualdad de género y los derechos de las mujeres en la sociedad mexicana posterior a la Revolución.

El nombre de la mayoría de mujeres que tomaron las armas es desconocido. No obstante, algunos casos están documentados en la obra de Elena Poniatowska (1999), como por ejemplo: Carmen Vélez, conocida como “La Generala”, quien ejerció el liderazgo de tropas militares durante la batalla de Tlaxcala; Catalina Zapata Muñoz, quien desempeñó funciones como contrabandista de armas y mensajera; Encarnación Mares, quien se unió a las filas militares junto a su esposo y logró ascender en diferentes rangos: cabo, sargento segundo, sargento primero y subteniente, entre otros.

Estos estudios ponen de relieve cómo estas mujeres desafiaron las expectativas de género y lucharon por sus derechos y los de su pueblo. Al igual que en el caso de las mujeres en la Revolución Francesa, la participación de las soldaderas en la Revolución Mexicana fue percibida como una amenaza para algunos sectores de la sociedad. No obstante, su

contribución fue absolutamente determinante para el avance de la causa revolucionaria y el logro de cambios significativos en la sociedad mexicana. Como expone Poniatowska: “sin soldaderas, no hay revolución mexicana: ellas la mantuvieron viva y fecunda como la tierra” (Poniatowska, 1999, p. 14).

II.2.3.) Autodefensa feminista y artes marciales

Las tejedoras parisinas y el movimiento sufragista en Inglaterra, estudiados por Dorlin, ejemplifican la lucha de las mujeres por el derecho a la autodefensa y la igualdad. En el siglo XX, el bartitsu, una práctica de artes marciales híbridas, resurgió en Inglaterra, y el Club Bartitsu permitió el ingreso de las mujeres. William y Edith Garrud abrieron un dojo en Londres enseñando autodefensa a mujeres y niños.

Estas técnicas fueron adoptadas por el movimiento sufragista, como la Women's Social and Political Union (WSPU), liderado por Emmeline Pankhurst. Dorlin destaca que Edith Garrud se convirtió en líder de la WSPU y estableció un grupo de guardaespaldas conocido como Bodyguard Society o Amazons. Estas mujeres recurrieron a tácticas de autodefensa para enfrentar la violencia policial y concientizar sobre el feminismo, como técnicas de combate cuerpo a cuerpo (bloqueos, llaves, aprovechamiento de la fuerza inercial del adversario) y tácticas de astucia que explotaban prejuicios sexistas, como disfrazarse o travestirse.

La autodefensa se transformó en un “arte total” al combinar técnicas de lucha efectivas con prácticas de autodeterminación y transformaciones políticas, corporales e íntimas. Las militantes mejoraron su esquema corporal y transformaron su cuerpo en un crisol de concienciación política, según Dorlin.

Además de los ejemplos sobre jiu-jitsu y bartitsu explorados por Dorlin, otras artes marciales que permiten mejorar el esquema corporal son, por ejemplo, el Wendo y el método “Estocada”⁷. El estudio realizado por Anne Charlotte Millepied (2017), titulado “La autodefensa feminista: entre el trabajo sobre sí mismo y la transformación colectiva” presenta un análisis precisamente basado en un curso que se llevó a cabo de cómo el método

⁷ El método “estocada”, traducido del francés “méthode riposte”. En esgrima, una estocada es una acción ofensiva con la intención de golpear al oponente realizada por el esgrimista que acaba de parar un ataque.

“Estocada” permite que las mujeres, aprendiendo a defenderse, tomen confianza en sus capacidades personales así como en sus juicios y emociones.

El taller de Riposte, durante dos días, congrega a un grupo de diez mujeres en un entorno exclusivamente femenino. Siguiendo métodos feministas, combina ejercicios físicos y debates. Las participantes se disponen en un círculo mientras la moderadora presenta la historia y definición del método, estableciendo la agresión como una relación de poder y desmontando mitos sobre la violencia hacia las mujeres. Se invita a las asistentes a reconocer sus estereotipos previo a proporcionar consejos para afrontar agresiones. En este marco, el método Riposte, como su nombre sugiere, subraya la relevancia de “contraatacar” en vez de “luchar”, poniendo en evidencia que la última opción, menos efectiva, perpetúa la posición de víctima. El taller alterna entre exposición teórica y práctica de técnicas, tanto por repetición de movimientos como en simulacros, donde las participantes asumen roles de agresor y víctima. Este espacio se distingue por el intercambio de historias de “éxito”, casos reales de mujeres que han logrado contraatacar agresiones. Estos ejemplos son utilizados por la facilitadora para ilustrar las técnicas y promover una dinámica constructiva que refuerza la confianza en sí mismas de las asistentes.

Resaltando la capacidad de las mujeres para enfrentar la violencia, la autodefensa feminista inscribe la resistencia en sus cuerpos. Insta a superar las reticencias a reaccionar (vinculadas al miedo de agravar la situación) y a concederse la legitimidad de defensa. Guía a las mujeres a otorgarse el derecho de responder, establecer límites, confiar en su juicio y considerarse dignas de respeto. En este proceso de autoconocimiento, el cuerpo adquiere un papel central. La practicante aprende a habitar y utilizar su cuerpo. Durante el taller, el cuerpo es explicitado como un “arma”: la instructora señala las partes del cuerpo que pueden funcionar como “armas corporales” para golpear, dado que, al contrario de otras armas externas, el cuerpo “siempre lo llevamos encima” y podemos confiar en él. Al convertir el cuerpo en un medio de resistencia a la dominación masculina, la autodefensa feminista encarna un “feminismo físico”, como postula la socióloga Martha McCaughey (1997). Según ella, la práctica de autodefensa posiciona al cuerpo como soporte de acción, un espacio privilegiado de deconstrucción de la dominación de género. Este “feminismo físico” convierte la subjetividad corporizada en un elemento esencial para desarrollar la capacidad de

actuar, desafiando las normas de feminidad e impulsando a las practicantes a incorporar un ethos combativo.

Las habilidades adquiridas son predominantemente técnicas corporales. Se enseña un “lenguaje corporal enfocado en recuperar el control y establecer la línea de justicia ante las técnicas de defensa de sí, incluyendo respirar, erguirse y mirar al agresor a los ojos” (Millepied, 2017). Las técnicas verbales (hablar en voz alta, gritar, etc.) a menudo pueden frenar un ataque, y las físicas (patear, golpear, bloquear un golpe, liberarse de un agarre) no pueden desligarse de ellas, pues responder físicamente no impide seguir comunicándose. El uso de estas técnicas depende del contexto del ataque: ¿Es el agresor un conocido? ¿Es un espacio cerrado o abierto, público o privado? ¿El agresor tiene un arma? Se incentiva a las participantes a estar conscientes de las señales de su cuerpo (sentimientos de malestar, sudoración, palpitaciones). La “intuición” es un concepto clave, buscando que las mujeres confíen en su juicio. Todas estas técnicas motivan a las participantes a percibir sus cuerpos de una nueva manera, como armas, fuertes y capaces de causar daño. Esto lo expresa Émile, 27 años, estudiante de doctorado, al afirmar que “nos damos cuenta de que el cuerpo de los hombres es vulnerable y que el nuestro es poderoso”, especialmente cuando la instructora señala las partes del cuerpo que son vulnerables y los efectos de cada técnica en el cuerpo del agresor. De esta forma, se produce una inversión en la relación de vulnerabilidad, contribuyendo a desmontar las percepciones y comportamientos aprendidos durante la socialización de género.

Más que técnicas corporales, se enseñan “técnicas de sí mismo”, definidas por Foucault (1984) como “prácticas reflexivas y voluntarias mediante las cuales los individuos no solo establecen reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos”. La técnica de sí mismo se contrapone a las tecnologías disciplinarias impuestas desde afuera, siendo decidida y ejecutada por el propio individuo. La capacitación en autodefensa no solo imparte habilidades físicas, sino también una nueva manera de experimentar el mundo. Su finalidad es brindar herramientas para afrontar todo tipo de agresiones, desde las más sutiles, como un comentario sexista, hasta las más evidentes, como un ataque sexual. La autodefensa se convierte así en una técnica de la existencia, porque más allá de la situación de agresión, todos los momentos cotidianos pueden beneficiarse de las técnicas de autodefensa, lo que

lleva a las practicantes a tener confianza en sí mismas, a afirmarse, a disminuir y enfrentar sus miedos, establecer límites o expresar sus emociones.

La autodefensa feminista ejemplifica el concepto de “lo personal es político”, fusionando las metas individuales de sus practicantes en un espacio común para empoderamiento y liberación conjunta. Este esfuerzo personal establece una base para una transformación más amplia en las relaciones de género. La práctica habitual de la autodefensa puede derivar en un feminismo cotidiano, que modela cómo las mujeres se autoperciben y perciben su entorno. Así, “se transforma en un objeto de emoción, un espacio de inversión, una manera de existir en el mundo y de darle significado a nuestra relación con él” (Ahmed, 2012). De esta forma, la autodefensa es innegablemente una técnica feminista, ya que conduce al despertar de conciencia y al surgimiento de nuevas perspectivas y comportamientos en consonancia con ideales (Millepied, 2017). La cotidianidad del activismo ilustra la estrecha conexión entre la experiencia individual y la acción colectiva, que se desarrollan a lo largo de un continuo, y no como dos polos opuestos: “la autodefensa feminista va más allá de las motivaciones individuales de sus practicantes para inscribirse en el marco más amplio del repertorio feminista de acción colectiva” (Millepied, 2017).

De este modo, la autodefensa feminista trasciende el mero aprendizaje de técnicas físicas para enfrentar situaciones de agresión. Se trata de un camino de empoderamiento personal y colectivo, un medio para redefinir las relaciones de género y reafirmar la dignidad y el respeto hacia uno mismo. Al permitir que las mujeres tomen confianza en sus propias capacidades y juicios, la autodefensa feminista se convierte en una herramienta poderosa de resistencia y transformación.

III.) Movimientos colectivos de autodefensa contra la esclavitud, el colonialismo y el racismo

III.1.) El acceso marcial: culturas de la autodefensa esclava

Tras analizar cómo diferentes artes marciales no sólo responden a la violencia, sino que representan un llamado a la acción y un medio para el cambio social, podemos explorar cómo la autodefensa ha sido empleada como herramienta de liberación en otras culturas y contextos históricos. En particular, Dorlin arroja luz sobre la forma en que la cultura sincrética de autodefensa de los esclavos, caracterizada por rituales nocturnos y danza-trance, se convirtió en un baluarte contra la opresión colonial, desempeñando un papel crucial en la descolonización y en la lucha por la liberación.

En el apartado “Desarmar a las clases esclavas e indígenas”, Dorlin (2019) aborda cómo las comunidades afectadas por la colonialidad desempeñaban prácticas de autodefensa que no solo se consideraban técnicas de entrenamiento en combate, sino también formas cotidianas dentro de relaciones sociales jerárquicas en sociedades esclavistas. La marcialidad se manifestaba en múltiples aspectos, desde el cuerpo danzante hasta rituales mágicos, festividades y cosmogonías propias, brindando una perspectiva única de estas culturas diaspóricas y sus prácticas de autodefensa.

Una característica distintiva de estas culturas es el conocimiento práctico que abarca la astucia en el combate. Los combatientes emplean un movimiento polirrítmico constante y una amplia variedad de estrategias, desde golpes hasta simulaciones y burlas. El combate no es una mera serie de golpes eficientes, sino una demostración de inteligencia oportunista, donde el movimiento danzante confunde al oponente, distorsiona su percepción y dificulta la anticipación del ataque. Esto permite a los combatientes imponer su propio ritmo, acorde o desafiante al tambor que guía la lucha.

La autodefensa también puede adoptar formas indirectas, como el combate diferido y la revisión de estrategias. Los individuos oprimidos desarrollan tácticas de evasión para postergar el enfrentamiento en situaciones adversas. En el Código Negro, se prohíben las danzas agonísticas, percibidas acertadamente como auténticos entrenamientos para el

combate (El Yadari, 2017). Existe, como explica Dorlin, una cultura de autodefensa servil que amalgama diversas tradiciones, técnicas y culturas pugilísticas coreográficas con el propósito de establecer un sistema de autodefensa que garantice condiciones de supervivencia.

Además de las prácticas de autodefensa propias de las culturas africanas y caribeñas mencionadas por Dorlin, podemos considerar otros ejemplos de técnicas de resistencia y autodefensa en diferentes contextos coloniales. Por ejemplo, en Indonesia, el arte marcial tradicional del silat (Draeger & Smith, 1969) se convirtió en una herramienta de resistencia contra el colonialismo holandés. Durante la colonización de Indonesia en el siglo XIX y principios del siglo XX, los practicantes del silat utilizaron técnicas de combate y estrategias de guerrilla para enfrentar a las fuerzas coloniales, demostrando cómo las culturas locales adaptaron sus prácticas marciales a contextos de resistencia. Un ejemplo de resistencia basada en el silat fue la lucha de los guerreros Aceh en Sumatra contra las fuerzas coloniales holandesas durante la Guerra de Aceh (1873-1914). Los guerreros Aceh emplearon tácticas de guerrilla y emboscada para enfrentarse a las fuerzas holandesas, causando importantes bajas entre los colonizadores. En este sentido, las prácticas de autodefensa en Indonesia, como el silat, representaron un ejemplo más de cómo las culturas locales adaptaron sus técnicas y saberes para resistir y luchar contra la opresión colonial.

Dorlin examina cómo la resistencia en contextos de opresión y esclavitud se refleja en la cultura sincrética de autodefensa esclava, a través del vaudoux, una danza de Santo Domingo con elementos místicos. El vaudoux, estudiado por Moreau de Saint-Méry (2004), se consideraba una fuerza sobrenatural entre los Negros aradaas, facilitándoles resistir el sistema esclavista, pero fue reprimido por colonos y misioneros que lo veían como demoníaco.

En 1791, una revuelta en Santo Domingo, narrada por Madiou en su *Histoire d'Haiti* (1847), demostró cómo los esclavos desafiaron a sus opresores con armas improvisadas y fervor religioso. Aunque los colonos estaban bien equipados, la intensidad de los insurgentes a veces superaba sus defensas.

El quilombo de Palmares, en el Brasil colonial, constituye otro ejemplo de la interconexión entre la autodefensa y la resistencia en un contexto de esclavitud. Palmares, comunidad formada por esclavos fugitivos, resistió a los ataques y expediciones durante casi un siglo, empleando tácticas de autodefensa. Esta comunidad practicaba la capoeira, un arte marcial afrobrasileño que fusionaba la danza, la música y el combate. Downey (2005) destaca cómo la capoeira se desarrolló en respuesta a las condiciones opresivas y la necesidad de una forma de lucha disimulada que no llamara la atención de los opresores. Los movimientos de la capoeira eran fluidos y sutiles, lo que permitía a los practicantes disfrazar sus habilidades marciales como una danza y un juego. La capoeira no sólo les proporcionaba a los habitantes de Palmares un medio para defenderse de sus enemigos, sino que también les otorgaba un sentido de identidad y pertenencia en un contexto de adversidad y de lucha constante. Downey (2005) explica que la práctica de la capoeira estaba inextricablemente vinculada a la vida cotidiana en Palmares y se convirtió en una parte integral de la cultura de la resistencia de la comunidad. Además, señala que la capoeira fomentaba la solidaridad entre sus participantes, ya que los enfrentamientos y las “rodas” (círculos de capoeiristas) promovían la cooperación, la confianza mutua y la construcción de lazos comunitarios. Este ejemplo evidencia cómo las comunidades oprimidas pueden adoptar y desarrollar prácticas culturales y marciales para enfrentar y resistir la opresión, al tiempo que fortalecen su sentido de identidad y de pertenencia.

Recurrir a la violencia como forma de autodefensa en contextos colonialistas ha permitido históricamente la liberación. Tal como afirma Fanon (2016) en *Los condenados de la tierra*, la descolonización, proceso por el cual una nación colonizada logra independizarse y liberarse del dominio colonial, siempre implica violencia, puesto que supone un cambio radical y completo en el poder y en la estructura social. En su visión, la descolonización se presenta como un proceso histórico y dialéctico: “es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido” (Fanon, 2016, p. 33). Fanon explica que ésta es “simplemente la sustitución de una “especie” de hombres por otra “especie” de hombres. Sin transición, hay una sustitución total, completa, absoluta” (Fanon, 2016, p. 32). Un ejemplo histórico que ilustra esta realidad es la victoria en la batalla de Dien Bien Phu, la cual no sólo fue un triunfo para el pueblo vietnamita, sino que también inspiró a otros pueblos colonizados a preguntarse cómo podrían lograr resultados similares en sus propias

luchas. Precisamente, Fanon sostiene que la violencia constituye el único camino histórico que poseen los pueblos colonizados para luchar por su liberación y por la supresión del colonialismo (Sanhueza, 2015).

Fanon argumenta que, a medida que los pueblos colonizados dejan de ser meros espectadores de su situación y asumen una posición de liderazgo en su lucha por la libertad, se produce un cambio significativo en su enfoque y tácticas contra el colonialismo. Esto implica una inclinación hacia estrategias más agresivas y efectivas para alcanzar una verdadera descolonización. Durante este proceso de toma de conciencia, el pueblo colonizado, inmerso en una realidad de opresión y miedo, comprende que la violencia es una realidad omnipresente que se manifiesta en diversas formas, ya que el régimen colonial obtiene su legitimidad a través de la fuerza y nunca intenta ocultar esta realidad. Cada estatua erigida en honor a los conquistadores en suelo colonial, ya sea la de Faidherbe, Lyautay, Bugeaud o la del sargento Blandan, transmite el mismo mensaje: “estamos aquí por la fuerza de las bayonetas” (Fanon, 2016, p. 79).

En la fase insurreccional, el colono predica los medios precisos, pidiendo a cada representante de la minoría opresora que mate a 30, 100 o 200 indígenas. Fanon destaca que nadie se indigna ante esta lógica: ni los colonos ni los colonizados. El colonizado no se indigna moralmente al escuchar el razonamiento aritmético que prevé la desaparición de su pueblo, puesto que siempre ha sabido que sus encuentros con el colono se desarrollarían en un campo cerrado. Por tanto, el colonizado no pierde el tiempo en lamentaciones ni trata de buscar justicia dentro del marco colonial. Si el colono encuentra a un colonizado inmovible, es porque este último ha planteado el problema de su liberación en términos idénticos. Por ejemplo, propone formar grupos de doscientos o quinientos para encargarse de un colono.

Así, el pueblo ha sido informado de que sólo entiende el lenguaje de la fuerza, y ahora ha decidido expresarse mediante ella. El colono siempre ha señalado el camino que el colonizado debe seguir para liberarse: la violencia. El argumento que emplea el colonizado es el que le ha indicado el colono y, en una irónica inversión de roles, ahora es el colonizado quien afirma que el colono sólo entiende el lenguaje de la fuerza. Una vez que el colonizado ha decidido responder con la violencia en las luchas por la liberación, admite todas sus

consecuencias. El colonizado exige simplemente no tener que asumir la responsabilidad de las muertes de los colonos. En respuesta a la afirmación “todos los indígenas son iguales”, el pueblo colonizado responde “todos los colonos son iguales”.

El cambio de la atmósfera de violencia a la violencia en acción es notable para el colono, quien responde con medidas enérgicas, como aumentar la presencia policial y enviar refuerzos del ejército. Sin embargo, estas acciones no intimidan al pueblo colonizado, sino que refuerzan su determinación y agresividad, creando una tensión que puede desencadenar violencia ante incidentes triviales. Fanon presenta ejemplos ilustrativos de esta realidad en lugares como Sétif, las Canteras Centrales y Moramanga. En Sétif, Argelia, un conflicto menor durante una manifestación en 1945 desató una violenta represión por parte de las autoridades coloniales francesas, resultando en miles de muertes. Las Canteras Centrales, por su parte, se refieren a la violenta represión de una huelga de trabajadores mineros en Marruecos en 1955 por parte de las autoridades coloniales francesas. El caso de Moramanga, en Madagascar, en 1947, es otro ejemplo de una insurrección violentamente reprimida por las autoridades coloniales francesas, con estimaciones de las muertes que van desde miles hasta decenas de miles. Fanon argumenta que estos brotes de violencia, a pesar de ser provocados por situaciones aparentemente triviales, son una resistencia al colonialismo. Sostiene que las represiones no quebrantan el impulso del movimiento de conciencia nacional, sino que lo fortalecen.

En este ambiente, los colonizados que optan por la contraviolencia enfrentan represalias policiales, generando represalias de las fuerzas nacionales. Sin embargo, Fanon sostiene que las respuestas del régimen colonial superan en horror e importancia a las del colonizado. Esta dinámica desmitifica discursos sobre igualdad humana y la indignación de conciencias civilizadas.

La violencia como autodefensa se presenta en el pensamiento de Fanon como una praxis absoluta, un término que podríamos entender como la acción concreta y deliberada que permite la liberación y la afirmación del colonizado en el grupo. En este contexto, “praxis absoluta” se refiere a la acción de resistir y luchar contra la colonización, que se vuelve una parte esencial y definitoria de la experiencia del colonizado. Esta acción, esta praxis, se convierte en una mediación real para alcanzar la liberación. La praxis absoluta se manifiesta

en rituales de iniciación en los que cada individuo debe realizar un acto irreversible para ser aceptado por el grupo. Por ejemplo, en la lucha por la independencia en Argelia, un militante era considerado “seguro” cuando ya no podía volver al sistema colonial; o, en el caso de Kenia, entre los Mau-Mau⁸, se exigía que cada miembro golpeará a la víctima para ser responsable de su muerte. La violencia permite a los excluidos y marginados ser aceptados en el grupo. Para el pueblo colonizado, la violencia en la lucha por la liberación adquiere un carácter positivo y formativo, convirtiéndose en una praxis totalizadora que moviliza al pueblo hacia una dirección común.

Fanon discute cómo la guerra de liberación y la lucha contra la opresión colonial pueden unificar las masas y crear un sentido de identidad y destino comunes, facilitando la construcción de una nación tras lograr la independencia. Según Fanon, la experiencia de luchar juntos en la guerra de liberación crea una mezcla de “sangre y cólera”, es decir, sacrificios compartidos e ira contra los opresores coloniales. Esta conexión emocional ayuda a identificarse como parte de un grupo más amplio y a sentirse comprometidos con la causa nacional: “la lucha armada moviliza al pueblo, es decir, lo lanza en una misma dirección, en un sentido común. La movilización de las masas, cuando se realiza con motivo de la guerra de liberación, introduce en cada conciencia la noción de causa común, de destino nacional, de historia colectiva” (Fanon, 2016, p. 88).

Así pues, la violencia ha constituido históricamente, como vemos, una herramienta para la liberación. Puede actuar como un lenguaje de resistencia, un medio para el empoderamiento y un facilitador de solidaridad e identidad común.

III.2.) La lucha contra las injusticias raciales en la América Blanca

La autodefensa y la violencia como forma de liberación en contextos coloniales, como los presentados por Fanon, también encuentran paralelismos en la lucha por los derechos civiles y contra la discriminación racial en Estados Unidos. Al igual que en los procesos de descolonización, la violencia en el marco del movimiento por los derechos civiles puede ser

⁸ Los Mau-Mau fueron un grupo armado insurgente que surgió en la década de 1950 en Kenia, luchando contra la colonización británica. A través de una serie de guerrillas y actos de sabotaje, los Mau-Mau buscaban restaurar la soberanía de las tribus locales sobre sus tierras y poner fin a la explotación colonial. Aunque la insurrección fue finalmente reprimida por los británicos en 1956, la lucha Mau-Mau ayudó a catalizar el movimiento por la independencia de Kenia, que finalmente se logró en 1963.

vista como un medio legítimo y efectivo para abordar y dismantelar estructuras opresivas y desiguales.

Dorlin (2019) explora la autodefensa como un acto de resistencia y empoderamiento dentro de la comunidad afroamericana en el contexto del nacionalismo negro en Estados Unidos. Sostiene que la autodefensa ha sido una respuesta necesaria ante la violencia y la discriminación racial sistémica. En lugar de meramente narrar hechos históricos, Dorlin utiliza a figuras como Ida B. Wells, una periodista y activista por los derechos de los afroamericanos; Marcus Garvey, un líder político y defensor del nacionalismo negro; y Amiri Baraka, un escritor y crítico influyente en el movimiento de los derechos civiles, como ejemplos para resaltar su tesis. Cada uno de estos personajes representa diferentes aspectos de la autodefensa y cómo ha influido en la lucha por los derechos civiles y la igualdad racial.

Dorlin analiza a Ida B. Wells no sólo como periodista y activista, sino como una voz que legitimó la autodefensa armada como un medio necesario de protección. A través de la figura de Marcus Garvey, Dorlin subraya la idea de la autodefensa como un enfoque empoderador, capaz de influir en generaciones futuras de activistas. Finalmente, al incluir a Amiri Baraka, Dorlin resalta la legitimidad de la autodefensa contra la violencia racista, incluso cuando implica el uso de armas.

El análisis de Dorlin no se limita a conectar estas figuras y sus argumentos, sino que se centra en cómo han contribuido a forjar un discurso de autodefensa armada integral en la lucha por los derechos civiles. Dorlin, por tanto, sitúa la autodefensa como un aspecto esencial, y frecuentemente necesario, en la historia del nacionalismo negro en Estados Unidos.

Además de las figuras que Dorlin presenta, en una línea similar, Charles E. Cobb Jr, periodista, profesor y destacado activista de derechos civiles, en su obra *This Nonviolent Stuff'll Get You Killed: How Guns Made the Civil Rights Movement Possible* (2014), ofrece un análisis detallado de cómo la autodefensa armada desempeñó un rol esencial en la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos. Cobb sostiene que, pese a la prevalencia del principio de no violencia en el Movimiento de Derechos Civiles (táctica con la que él mismo en su juventud como activista y organizador del Sur se comprometió), la realidad es que

muchos individuos y comunidades afroamericanas tuvieron que recurrir a las armas para proteger sus vidas y derechos. La presencia de armas en manos de afroamericanos, lejos de ser simplemente una táctica de defensa personal, se convirtió en una poderosa herramienta de disuasión contra la violencia racista y la opresión. En su trabajo, Cobb resalta la postura de líderes y activistas de derechos civiles prominentes, como Medgar Evers y Fannie Lou Hamer. Por una parte, Medgar Evers fue un líder clave de la NAACP en Mississippi. Evers era un defensor acérrimo de los derechos civiles, particularmente en lo que respecta a la erradicación de la segregación racial y la promoción del derecho al voto de los afroamericanos. Aunque Evers era un partidario de la resistencia no violenta, él mismo poseía armas y entendía la necesidad de autodefensa en el clima extremadamente violento y racista del Mississippi de la época. De hecho, solía viajar por Mississippi armado, con un rifle en el maletero de su automóvil y una pistola a su lado en el asiento delantero. Su sede nacional en Nueva York no lo cuestionaba; era un enfoque sensato y aceptable para aumentar sus posibilidades de mantenerse con vida. Fannie Lou Hamer, por otro lado, fue una activista de derechos civiles crucial en la lucha por el sufragio afroamericano en el sur de Estados Unidos (Cobb Jr, 2014). Nacida en una familia de aparceros en Mississippi, Hamer se convirtió en una líder destacada de la Freedom Democratic Party y se hizo conocida por su apasionado discurso en la Convención Nacional Demócrata de 1964, donde detalló las luchas de los afroamericanos en el sur para poder votar. Aunque Hamer es recordada por su pacifismo y sus poderosos discursos, también entendía la necesidad de autodefensa armada ante la violencia racial. En este contexto, la Sra. Hamer solía tener armas cerca por si las necesitaba. Según ella: “tengo una escopeta en cada esquina de mi habitación y el primer racista que parezca que quiere lanzar dinamita en mi porche no volverá a escribirle a su mamá” (Cobb Jr., 2014). Este poderoso testimonio demuestra la gravedad de las amenazas que enfrentaba y su resolución de protegerse a sí misma y a su hogar. Al destacar este enfoque, Cobb pone de relieve la dura realidad de la violencia racista y cómo fueron requeridas medidas efectivas para protegerse contra ella. La autodefensa armada fue una poderosa herramienta de disuasión contra la violencia racista.

Otro aspecto relevante a considerar en la discusión sobre la autodefensa armada y su rol en la lucha armada contra el sistema segregacionista es la relación entre este fenómeno y la Segunda Enmienda de la Constitución de Estados Unidos, que garantiza el derecho a portar armas. Este derecho ha sido interpretado y aplicado de manera desigual en función del origen

étnico y racial de los ciudadanos, lo que ha generado controversia y desigualdades en el acceso a la autodefensa.

En su libro *The Hidden History of Guns and the Second Amendment*, Hartmann (2019) profundiza en cómo las leyes y regulaciones relacionadas con la Segunda Enmienda han sido aplicadas de manera desigual a lo largo de la historia de Estados Unidos. Hartmann examina varios ejemplos que ilustran cómo las comunidades afroamericanas han sido objeto de restricciones más severas en comparación con sus contrapartes blancas. Uno de estos casos es el de las “Black Codes” en el sur de Estados Unidos después de la Guerra Civil, que limitaban el acceso de los afroamericanos a las armas, mientras que a los blancos se les permitía continuar portando armas sin restricciones. La investigación de Hartmann permite comprender cómo la discriminación ha afectado históricamente la capacidad de las comunidades negras para ejercer su derecho a la autodefensa armada, en contraste con las comunidades blancas.

Por otro lado, Winkler (2013), en su obra *Gunfight: The Battle over the Right to Bear Arms in America*, presenta un análisis exhaustivo de la evolución del debate sobre la Segunda Enmienda y cómo las tensiones raciales han influido en su interpretación y aplicación. Winkler explora cómo la discriminación racial en la aplicación de la Segunda Enmienda ha llevado a la adopción de leyes y políticas que favorecen a las comunidades blancas, mientras que limitan los derechos de las comunidades negras. Un ejemplo notable que Winkler analiza es el caso histórico de “Mulford Act” en California en 1967, una ley que fue aprobada en respuesta al activismo de las Panteras Negras, y que prohibió el porte abierto de armas. Esta ley fue respaldada por políticos y grupos conservadores, que temían que las comunidades afroamericanas armadas representaran una amenaza para la seguridad y el orden social.

De esta manera, ambos autores muestran que la discriminación racial en aplicación de la ley ha tenido un impacto negativo en la capacidad de las comunidades afroamericanas para protegerse y resistir la opresión.

Dorlin expone la persistencia de prácticas segregacionistas y actitudes supremacistas en los estados sureños de los Estados Unidos a pesar de avances significativos en los

derechos civiles, como la decisión en el caso de *Brown v. Board of Education* de 1954⁹ y el éxito del boicot de autobuses en Montgomery¹⁰. Estos hitos legales y sociales, argumenta Dorlin, no lograron erradicar la supremacía blanca que continuó arraigada en ciertas sociedades, y a menudo se tradujo en violencia racial.

Un ejemplo ilustrativo de cómo persistió la discriminación y la supremacía blanca fue el asesinato de Emmett Till en 1955¹¹. Emmett Till, un adolescente afroamericano de catorce años, fue brutalmente asesinado en Mississippi en 1955 después de ser acusado de coquetear con una mujer blanca, Carolyn Bryant. Su marido, Roy Bryant, y su medio hermano, J.W. Milam, secuestraron, torturaron y asesinaron a Till antes de arrojar su cuerpo al río Tallahatchie. El funeral de Till con el ataúd abierto en Chicago, donde se mostraba su cuerpo desfigurado, y la absolución de los asesinos por un jurado totalmente blanco, conmocionaron a la nación. A pesar de las pruebas claras, los asesinos fueron absueltos, aunque posteriormente admitieron el asesinato en una entrevista. Este caso se convirtió en un símbolo de la discriminación y la supremacía blanca persistente en algunos estados del sur de los Estados Unidos, catalizando el movimiento de lucha por los derechos civiles.

Un caso similar, que revela también la supremacía blanca, analizado por Dorlin (2019), es el *Kissing Case*¹². Este caso, que evidenciaba una flagrante injusticia racial, propició una evolución en la lucha por los derechos civiles al incitar acciones significativas por parte de Robert F. Williams.

⁹ El caso *Brown v. Board of Education* de Topeka en 1954 fue un caso emblemático de la Corte Suprema de los Estados Unidos que terminó con la segregación racial en las escuelas públicas. La Corte determinó que las escuelas “separadas pero iguales” eran inherentemente desiguales y violaban la Cláusula de Protección Igualitaria de la Decimocuarta Enmienda. Esta decisión representó un cambio radical en las políticas educativas de la nación y tuvo repercusiones significativas en otros aspectos de la vida pública, aunque su aplicación fue a menudo resistida en algunos estados del Sur.

¹⁰ El boicot de autobuses de Montgomery (1955-1956) fue un hito en el movimiento por los derechos civiles que evidenció el poder de la resistencia no violenta y la movilización de masas. Liderado por figuras como Martin Luther King Jr. y Rosa Parks, la comunidad negra de Montgomery, Alabama, se negó a utilizar los autobuses públicos de la ciudad en protesta contra las leyes de segregación racial. Aunque la campaña culminó con éxito, resultó en represalias violentas por parte de supremacistas blancos y un aumento en la actividad del Ku Klux Klan.

¹¹ American Experience, PBS. (n.d.). The Murder of Emmett Till. <https://www.pbs.org/wgbh/americanexperience/films/till/>

¹² El *Kissing Case* se refiere a un incidente ocurrido en 1958 en Monroe, Carolina del Norte, Estados Unidos, en el que dos niños afroamericanos, James Hanover Thompson (9 años) y David Simpson (7 años), fueron arrestados y condenados por besar en la mejilla a una niña blanca de su misma edad en un juego.

Williams no solo fundó el Comité de Lucha contra la Injusticia Racial para dar visibilidad al caso a nivel internacional, sino que también denunció el racismo como una forma de “colonialismo interno”. Al hacerlo, estableció una conexión entre la segregación y el imperialismo, y presentó las atrocidades cometidas contra la comunidad afroamericana como manifestaciones de un colonialismo interno. Además, la resistencia armada se consideró como una estrategia válida a partir del “Kissing Case”, desafiando la estrategia pacifista predominante en el movimiento por los derechos civiles hasta ese momento.

La perspectiva de autodefensa de W. E. B Du Bois, cofundador de la NAACP, se alinea con la de Ida B. Wells. En respuesta a un ataque racista, W. E. B Du Bois hubiera recurrido a la defensa propia: “sin duda les hubiera hecho reventar las tripas sobre la hierba” (Tyson, 2001, p. 211). En 1961, junto a otros líderes afroamericanos, firmó la “Declaración de Conciencia por los Afro-Americanos”, resaltando el derecho y deber de los afroamericanos a protestar ante la opresión, dada su historia en Estados Unidos (Tyson, 2001, p. 242). La declaración expresa: “porque hemos conocido la opresión, (...) nosotros, los afroamericanos, tenemos el derecho y el deber de elevar nuestra voz para protestar” (Tyson, 2001, p. 242).

Dorlin examina las discrepancias surgidas por la violencia como estrategia política en comunidades afroamericanas. Algunas acusaciones de vínculos comunistas a defensores de la autodefensa armada llevaron a una renuncia a respaldar movimientos de liberación y descolonización. En este marco, Robert F. Williams, exiliado en Cuba, publicó *Negroes with Guns* (1998), contrastando su visión de autodefensa armada con la acción directa no violenta. Williams relata un incidente de 1961 en Monroe donde militantes de la NAACP fueron atacados, con la policía negando haber presenciado la violencia. Dorlin apunta que esta negación permite reinterpretar la autodefensa afroamericana como agresión inicial.

Dorlin añade que Williams respalda una postura clásica sobre el derecho a la autodefensa, sosteniendo que el Estado federal y los tribunales de Carolina del Norte han fallado en proteger a los afroamericanos (Enmienda XIV). Argumenta que la violencia blanca es legal pero ilegítima, mientras que la violencia afroamericana es ilegal pero legítima. Williams describe la sociedad sureña como una jungla, indicando que ante la ausencia de

protección legal, los afroamericanos deben recurrir a la ley de la jungla y autodefenderse. Defiende que la justicia blanca perpetúa la impunidad en crímenes contra afroamericanos, y que la policía no protege adecuadamente, dejando la autodefensa como última opción para resguardar la vida y humanidad de la comunidad afroamericana. Dorlin explica que la filosofía de Williams combina el contractualismo con un desafío al individualismo posesivo, redefiniendo la autodefensa como preservación de la vida.

Nuestra filósofa aborda el debate general entre los defensores de la violencia y los partidarios de la no violencia, y la contaminación de la violencia entre opresores y oprimidos. Según ella, Williams argumenta que este debate busca desarmar a los oprimidos, por lo que rechaza una estrategia no violenta de principio. Desde un enfoque marxista, considera la violencia esencial para impulsar la historia y el cambio social.

Así pues, la autodefensa armada aparece como una estrategia válida en situaciones donde persiste la violencia racial y las instituciones fallan en proteger los derechos civiles. La no violencia, si bien puede ser efectiva en determinados contextos, no siempre basta para proteger los derechos y la integridad física, como se evidencia en la situación de los afroamericanos en Estados Unidos.

III.3.) La autodefensa como revolución política

Al comprender las ideas de Robert F. Williams y las distintas posturas frente a la violencia y a la no violencia, es importante también analizar el contexto histórico y el impacto de la autodefensa armada como una forma legítima de lucha política en el movimiento por los derechos civiles de la comunidad afroamericana. A continuación, examinaremos las tensiones entre los diferentes grupos y líderes dentro del movimiento y cómo estos debates moldearon la evolución de la lucha por la igualdad y la justicia en Estados Unidos.

Dorlin usa el episodio de Stokely Carmichael llamando al Black Power en una marcha multitudinaria para ilustrar el conflicto inherente en los movimientos por la igualdad racial en Estados Unidos. La variedad de grupos representados en la marcha, que iban desde la Southern Christian Leadership Conference de Martin Luther King hasta los Deacons for

Defense and Justice, un grupo armado fundado para proteger a los activistas contra el Ku Klux Klan, sirve para subrayar la tensión entre las ideologías de la no violencia y de la autodefensa violenta.

La crítica de Malcolm X a la filosofía de la no violencia de Martin Luther King es citada por Dorlin para demostrar esta tensión. Dorlin usa las palabras de Malcolm X, quien argumentaba que la no violencia sólo debía aplicarse en relaciones entre personas negras, para explorar cómo las diferentes ideologías dentro del movimiento de los derechos civiles podían causar divisiones internas mientras luchaban por un objetivo común.

El asesinato de Malcolm X en 1965 es otro punto esencial en el argumento de Dorlin. Ella sostiene que este evento marcó un cambio decisivo en el movimiento por los derechos civiles, provocando que más militantes estuvieran dispuestos a adoptar la violencia defensiva. Dorlin presenta este cambio para ilustrar cómo la semiología de los cuerpos en rebelión se estaba redefiniendo.

Finalmente, la filósofa señala que la postura de Martin Luther King se volvió minoritaria frente a los defensores de la autodefensa y la resistencia activa, como Robert F. Williams, Stokely Carmichael, Elijah Muhammad y el propio Malcolm X. Este cambio en la dinámica del movimiento, según nuestra autora, revela las tensiones y las luchas internas en la lucha por los derechos civiles, mostrando cómo los movimientos sociales a menudo deben navegar entre estrategias de resistencia y las necesidades de autodefensa.

Ahora bien, Dorlin (2019) aclara que la narrativa predominante que contrapone la estrategia de la no violencia a la violencia defensiva, a partir de 1966, resulta excesivamente simplista. Explica, por ejemplo, que Martin Luther King no se oponía necesaria y sistemáticamente al empleo de la violencia como forma de defensa de sí mismo. De hecho, King también reconoció que podría haber valor en la autodefensa armada: “cuando el negro utiliza la fuerza de la autodefensa, no pierde apoyo, incluso puede ganarlo, por el coraje y el respeto propio que refleja” (Cobb Jr, 2014). Sin embargo, le preocupaba que el tipo de violencia controlada defendida por líderes como Williams pusiera en riesgo la lucha de los negros porque, según él, podría inducir a los negros a creer que la violencia es el único camino y situarlos como minoría en una posición en la que enfrentan a un adversario mucho

más grande que no se puede derrotar en esta forma de combate. En esto, King expresaba una realidad que los negros sureños habían comprendido desde hace mucho tiempo: las demostraciones abiertas o preventivas de fuerza por parte de las personas negras, como la organizada por veteranos negros de la Primera Guerra Mundial en Houston, Texas, en 1917, corrían el riesgo de provocar una respuesta abrumadora y brutal por parte de las autoridades locales y nacionales (Cobb Jr, 2014).

Siguiendo este análisis de Dorlin (2019) sobre la diferenciación entre la no violencia y la violencia defensiva, y cómo estas tácticas se debatían en el seno del movimiento por los derechos en Estados Unidos, podemos profundizar en los debates internos que surgieron entre distintos líderes y organizaciones involucradas en la lucha por la igualdad racial. Estas discusiones reflejaban las distintas perspectivas y enfoques adoptados por los actores del movimiento, quienes abogaban por diversos métodos para lograr sus objetivos.

Por un lado, algunos activistas, como Diane Nash y James Bevel, argumentaban que la no violencia era la única forma de lograr un cambio duradero y sostenible en la sociedad estadounidense (Halberstam, 1998). Nash y Bevel, miembros clave del Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC), se centraron en organizar protestas pacíficas y en capacitar a jóvenes activistas en técnicas de resistencia no violenta, como las sentadas y las marchas. Estos líderes, inspirados en gran medida por las enseñanzas de Gandhi y la filosofía del movimiento de la no violencia en India, enfatizaban que era muy importante mantener la resistencia pacífica ante la opresión racial, pues estimaban que la violencia únicamente conduciría a más violencia, y perpetuaría el ciclo de la opresión (Halberstam, 1998).

Por otro lado, otros líderes y activistas, como Huey Newton y Bobby Seale, sostenían que la autodefensa era necesaria para resistir la opresión sistemática y proteger a las comunidades negras (Seale, 1970; Newton, 2009). Newton y Seale, influidos por el pensamiento de Malcolm X, desarrollaron un programa de diez puntos que abogaba por la justicia social, la igualdad económica y la autodefensa armada para las comunidades negras. Argumentaban que la no violencia no había sido suficiente para contrarrestar la violencia racial y las injusticias perpetuadas por el sistema de supremacía blanca, y que las comunidades negras debían estar capacitadas para defenderse por sí mismas.

A medida que la violencia y la brutalidad aumentaron en la década de 1960, también lo hizo el apoyo a la autodefensa y a la resistencia activa entre las comunidades negras. Las posturas más moderadas que abogaban por una no violencia empezaron a ser cuestionadas por aquellos que percibían que el cambio no estaba ocurriendo lo suficientemente rápido y que la no violencia no estaba protegiendo adecuadamente a las comunidades negras.

No obstante, es importante comprender que la lucha para proteger y asegurar la vida negra en Estados Unidos no se ha centrado como tal en la pregunta de la no violencia versus la violencia (Cobb Jr, 2014). Tal como muestra Cobb Jr., persiste una cuestión cardinal a través de la historia, la misma que se formulaba el defensor de los derechos civiles en los años sesenta, el individuo negro esclavizado y sublevado en la América colonial y antebellum, el hombre y la mujer emancipados tras la Guerra Civil, y habitualmente por la propia comunidad afrodescendiente a lo largo del tiempo: ¿qué vas a hacer?

Cobb. Jr (2014) ilustra cómo esta cuestión es el eje central de las enseñanzas que se desprenden en la experiencia en Mississippi y de todas las experiencias del Movimiento por la Libertad en el Sur. Es precisamente esta pregunta la que difumina la línea divisoria entre la no violencia y la autodefensa armada. Ya sea que la pregunta se tratara de tomar un arma en respuesta a un ataque de los jinetes nocturnos, a adoptar una postura defensiva mientras se es atacado por una multitud durante una sentada en una cafetería, o a proteger a un anciano bajo ataque por intentar registrarse para votar. La decisión de cómo actuar no se basaba en la elección entre la no violencia y la violencia, sino en cuál sería la respuesta más apropiada en cada circunstancia. Los afroamericanos del sur a menudo debían tomar decisiones instantáneas sobre cómo salvaguardarse mejor de los ataques, ya sea defendiéndose o buscando refugio. A pesar de poseer una escopeta en su hogar, Joe y Rebecca McDonald se refugiaron en su bañera de hierro cuando los disparos irrumpieron abruptamente en su casa. En Greenwood, Mississippi, cuando una muchedumbre blanca armada con armas y cadenas derribó la puerta e irrumpió en su oficina en el piso superior, los trabajadores del SNCC Sam Block, Lawrence Guyot y Luvaugn Brown huyeron por la ventana trasera, escalaron el tejado del edificio contiguo, descendieron por una antena de televisión y corrieron hacia un laberinto de casas al otro lado de la calle, desapareciendo entre la vasta comunidad negra. Por su parte, Laura McGhee decidió permanecer en su lugar y convocó al sheriff.

Estas decisiones no se contradicen ni menoscaban el valor de las determinaciones tomadas por los demás. La resolución adoptada por los trabajadores del SNCC en su oficina en Greenwood no entra en conflicto con el discernimiento de la Sra. McGhee sobre la estrategia más idónea para enfrentar el terrorismo que padece ella y su comunidad.

Huey Newton y Bobby Seale cofundaron el Black Panther Party for Self-Defense (BPPSS), analizado por Dorlin (2019). El BPPSS fue un movimiento político que emergió para luchar contra el racismo y el imperialismo en Estados Unidos. La inclusión de “self-defense” (autodefensa) en su nombre indica que consideraban que la autodefensa armada era una condición necesaria para lograr un sujeto político revolucionario. La estrategia de este movimiento era ultralegalista, es decir, se enfocaron en hacer valer los derechos legales de los afroamericanos, incluyendo el derecho a portar armas de fuego, según lo establecido por la Segunda Enmienda (Dorlin, 2019).

Dorlin (2019) explica que una de las primeras acciones del BPPSS fue convocar al pueblo americano, especialmente a la comunidad afroamericana, a estar informados sobre una ley que estaba siendo considerada en California. Esta ley tenía como objetivo mantener a la comunidad negra desarmada y sin defensa, en un momento en que la brutalidad y la represión policial estaban en aumento en todo el país. El BPPSS se caracterizó por llevar armas y códigos jurídicos consigo, siguiendo a las patrullas de la policía para intervenir en situaciones de abuso o violación de derechos de las personas controladas o detenidas. Su intención era mostrar presencia, dar testimonio de irregularidades en procedimientos policiales y recordar a las personas sus derechos. Los militantes del grupo, como Bobby Seale, expresaron que la autodefensa armada y la portación de armas no tenían como única función proteger la vida de los militantes, sino también evidenciar la opresión y denunciar a los oficiales involucrados en hostigamiento policial.

Además de este movimiento, otros grupos de autodefensa como, por ejemplo, los Deacons for Defense and Justice y los Brown Berets abogaron también por este método de lucha. Por un lado, Deacons for Defense and Justice (Hill, 2006) surgió en un contexto de violencia racial y opresión en el sur de Estados Unidos. Aunque había otros grupos locales de autodefensa (a menudo en forma de vigilancia vecinal o comunitaria) y aunque los actos individuales de protección y autodefensa, como los de C. O. Chinn, Hartman Turnbow y E.

W. Steptoe, no eran infrecuentes¹³; no había una organización formal de autodefensa antes de esta. Los Deacons era un movimiento político formalmente organizado que, por su propia existencia, desafiaba directamente el enfoque de las organizaciones de derechos civiles de apelar no violentamente a la simpatía y la buena voluntad, tanto de personas como la del gobierno. En 1964, en la ciudad de Jonesboro, Louisiana, un grupo de trabajadores negros se organizaron en respuesta a los ataques del Ku Klux Klan contra activistas del movimiento por los derechos civiles y miembros de la comunidad negra. Estos trabajadores, liderados por Earnest “Chilly Willy” Thomas y Frederick Douglas Kirkpatrick, formaron este grupo como una organización secreta dedicada a la autodefensa y la protección de sus comunidades. En este contexto, uno de los líderes, Kirkpatrick, se encontraba trabajando en una escuela secundaria local. No obstante, su participación activa en el movimiento de Jonesboro y su papel en la formación del grupo Deacons provocó su despido. Esta decisión de las autoridades escolares desató una confrontación entre los Deacons y las autoridades locales, que se opusieron firmemente a la creación de este grupo. En protesta por el despido de Kirkpatrick y otras injusticias raciales, los estudiantes de la escuela secundaria organizaron un boicot a la institución el 8 de marzo. Sus demandas eran atípicas para la época: entre ellas, exigían el control negro de las escuelas negras. Los estudiantes se hicieron presentes fuera de la escuela cada día, mostrando su inconformidad y fortaleza a través de piquetes. Durante uno de estos días de protesta, la policía local convocó un camión de bomberos para intentar dispersar a los estudiantes. Sin embargo, Earnest Thomas, junto a otros cuatro Deacons, estaban preparados. Cargaron sus armas y amenazaron con represalias si los bomberos utilizaban las mangueras contra los estudiantes. Esta demostración de fuerza por parte de los Deacons tuvo éxito, ya que los bomberos se retiraron sin provocar incidentes (Cobb Jr., 2014).

En palabras de Charles Sims, presidente de los Deacons de Bogalusa: “Decidimos que, dado que no teníamos protección de la ley, por la ley, deberíamos organizar un grupo para proteger a nuestra gente en el vecindario. Y asumimos la responsabilidad de la

¹³ C.O. Chinn, Hartman Turnbow y E.W. Steptoe fueron figuras prominentes en la lucha por los derechos civiles en el sur de Estados Unidos. Aunque no formaban parte de una organización formal de autodefensa, tomaron medidas independientes para proteger a sus comunidades y a ellos mismos del racismo y la violencia. Chinn, por ejemplo, era conocido por llevar armas para protegerse durante las marchas y protestas en Mississippi. Turnbow, por su parte, defendió su hogar en Mississippi cuando fue atacado por el Ku Klux Klan. Steptoe, en el mismo estado, también se defendió de los ataques del Klan y utilizó su casa como espacio seguro para otros activistas de derechos civiles. Estos individuos representan la valentía y la determinación de aquellos que resistieron el racismo en su lucha diaria por la igualdad y la justicia.

autodefensa. Nunca atacamos a nadie, pero nos defenderíamos contra cualquiera en cualquier momento y en cualquier lugar, sin importar el precio” (Cobb Jr., 2014). Esta declaración resalta la lucha de los Deacons por asumir el rol proactivo en la protección de su comunidad y establece claramente su postura de defensa, no de agresión. Este grupo se expandió rápidamente a otras comunidades en el sur, estableciendo más de veinte capítulos en estados como Louisiana, Mississippi, Alabama y Georgia. A pesar de ser una organización secreta, los Deacons se hicieron conocidos por su valentía y determinación en proteger a los líderes y miembros del movimiento por los derechos civiles, así como a sus comunidades de los ataques racistas. Además, colaboraron con otros grupos de derechos civiles, como el SNCC y la NAACP, proporcionando seguridad y protección durante marchas y protestas (Hill, 2006).

Sin embargo, es importante resaltar que los Deacons eran un movimiento político formalmente organizado que, por su propia existencia, desafiaba directamente el enfoque de las organizaciones de los derechos civiles de apelar no violentamente a la simpatía y la buena voluntad, tanto de las personas como del gobierno.

Por otra parte, los Brown Berets, grupo de activistas chicano, fue fundado por David Sánchez en 1967 en East Los Ángeles, California, con el objetivo de abordar la discriminación y opresión que enfrentaban las comunidades latinas en Estados Unidos (Gómez-Quñones, 1990). Adoptando tácticas de autodefensa y resistencia activa similares a las del Black Panther Party, los Brown Berets se convirtieron en una fuerza visible y militante en la lucha por los derechos de los latinos (Gómez-Quñones, 1990). Además de sus acciones de protesta y movilización, este grupo también estableció programas comunitarios para abordar las necesidades inmediatas de las comunidades latinas. Estos programas incluían clínicas de salud gratuitas, desayunos gratuitos para niños, programas de tutoría y asesoramiento legal. A través de tales esfuerzos, los Brown Berets dejaron una marca duradera en la lucha por la justicia social y la igualdad para las comunidades latinas en Estados Unidos.

Estos movimientos ilustran la diversidad de enfoques y estrategias empleadas, y cómo estas tácticas respondían a las necesidades y realidades de las comunidades a las que servían. Representaron un cambio significativo en la lucha por los derechos civiles al adoptar tácticas de autodefensa.

Conclusiones y vías abiertas

Este trabajo ha constituido un empeño riguroso por analizar y desentrañar la compleja naturaleza de la autodefensa en la obra de Elsa Dorlin, ubicándola dentro de un marco sociopolítico y filosófico. Se ha logrado trascender la comprensión tradicional de la autodefensa como una reacción física para destacar su carácter multifacético como un acto de resistencia y emancipación contra diversas formas de violencia y opresión. A continuación, procedemos a sintetizar y reflexionar sobre los logros y alcances de este trabajo.

A lo largo de este trabajo, hemos analizado el intrincado concepto de la autodefensa en la obra de Elsa Dorlin, haciendo especial hincapié en sus aspectos filosóficos y su relevancia en la lucha por la igualdad y justicia social. Hemos observado que los aparatos del poder estatal a menudo se dirigen contra grupos de individuos oprimidos o minorías (como colonizados, afroamericanos, mujeres, etc.). Estos individuos, al sufrir estas formas de violencia sistémica, pueden estar legítimamente impulsados a establecer movimientos sociales que pueden tomar la forma de una violencia defensiva. No obstante, esta violencia puede entenderse mejor como "defensa", ya que está destinada a contrarrestar la violencia que ha sido dirigida por el estado contra los ciudadanos. Esta investigación nos ha llevado a una comprensión profunda de la autodefensa como herramienta de resistencia, tanto a nivel individual como colectivo, contra la violencia sistémica y la opresión.

Concretamente, el primer apartado del trabajo nos llevó a cuestionar las representaciones de los cuerpos como "indefensos" y a entender la autodefensa individual como un proceso de rehumanización y lucha contra el miedo. En este sentido, nos enfrentamos a la construcción de estereotipos que niegan la capacidad de autodefensa de ciertos grupos, como las mujeres o los individuos racializados, y observamos cómo este tipo de autodefensa puede desafiar y desmontar estas representaciones.

En la segunda sección, el enfoque se trasladó a los movimientos colectivos de autodefensa, examinando su rol en los contextos feministas y LGBTQ+. Aquí, el análisis reveló cómo la autodefensa se convierte en un medio poderoso para resistir la violencia y la discriminación sistemática, promoviendo un cambio social a través de la acción colectiva.

En la tercera y última parte del trabajo, hicimos un análisis más profundo de los movimientos colectivos de autodefensa contra la esclavitud, el colonialismo y el racismo. Estudiamos cómo las culturas africanas esclavizadas utilizaron la autodefensa como un medio de supervivencia y resistencia. Posteriormente, exploramos el papel de la autodefensa armada en la lucha por los derechos civiles y contra la discriminación racial en Estados Unidos, destacando figuras importantes como Ida. B. Wells o Robert F. Williams, y organizaciones como el Black Panther Party for Self-Defense.

La tesis de Dorlin sobre la autodefensa como herramienta de resistencia y emancipación proporciona una nueva perspectiva para entender la resistencia contra la violencia y la opresión sistemáticas. Esta concepción de autodefensa enfatiza la importancia de que los individuos y comunidades a quienes se les ha negado este derecho, a menudo debido a su raza, género o sexualidad, puedan tener acceso a él. Al desafiar la visión del cuerpo como indefenso, Dorlin subvierte las estructuras de poder existentes, y en este sentido, su tesis puede considerarse un aporte fundamental a la filosofía de la resistencia.

Aunque hemos llegado a estas conclusiones basándonos en la obra de Elsa Dorlin, reconocemos que hay aspectos que no hemos podido abordar en profundidad debido a la limitación de tiempo y espacio. En primer lugar, las implicaciones de la autodefensa en contextos interseccionales según esta filósofa y la forma en que se manifiesta en las relaciones de poder contemporáneas podrían haber sido investigadas con mayor detalle. En segundo lugar, nuestro análisis podría haberse beneficiado de un mayor enfoque en las diferencias de las prácticas de autodefensa entre diferentes culturas y contextos históricos.

De hecho, aunque nuestro estudio se ha centrado en la autodefensa en contextos de opresión racial, colonial y de género, la autodefensa ha tenido una influencia significativa en muchos otros contextos culturales e históricos que no hemos examinado en profundidad. Por ejemplo, resultaría enriquecedor investigar cómo se ha manifestado la autodefensa en contextos de opresión de clase, en grupos indígenas o en la resistencia a regímenes autoritarios o totalitarios. La autodefensa en estos contextos podría presentar desafíos y características únicas, lo que podría enriquecer aún más nuestra comprensión del concepto y su aplicación práctica. La inclusión de la diversidad de estas perspectivas adicionales

podría aportar valiosos matices a la comprensión del concepto de autodefensa en diversos contextos de opresión y resistencia.

Mirando hacia el futuro, vemos muchas posibilidades para futuras investigaciones. Este trabajo podría servir como base sólida para futuras investigaciones, permitiendo profundizar en cómo la autodefensa se manifiesta en situaciones contemporáneas de opresión y resistencia. Podríamos analizar su papel en la resistencia contra nuevas formas de violencia y discriminación y cómo puede ser utilizada no sólo para resistir, sino para transformar las relaciones de poder existentes.

Un aspecto que merece una investigación adicional y crítica es la relación entre autodefensa, resistencia no violenta y desobediencia civil. Pese a haber analizado diversos ejemplos y contextos de la autodefensa como contra-violencia, tal y como mencionamos, no todo movimiento de resistencia a la opresión violenta necesariamente toma la forma de una violencia defensiva. Podría ser útil indagar en las formas de resistencia pacífica, ejemplificadas en figuras históricas como Mohandas Gandhi, Nelson Mandela y Martin Luther King, que han defendido la posibilidad de enfrentar la violencia estatal y social sin recurrir a la violencia.

En la misma línea, sería interesante explorar el hecho de que en los casos en que los ciudadanos se ven obligados a hacer uso de la violencia defensiva, esta violencia sólo tiene valor desde un punto de vista temporal y limitado. La no violencia tanto por parte de los ciudadanos como del estado debe aparecer como el objetivo y el valor supremo de toda concepción política. Esta dimensión de la resistencia a la opresión abre una nueva perspectiva que podría enriquecer nuestra comprensión de la autodefensa y su papel en la lucha por la justicia social. Un análisis más profundo de estas estrategias no violentas y la desobediencia civil podría proporcionar una perspectiva adicional sobre cómo la resistencia puede ser entendida y practicada.

Otra dimensión en la que este trabajo podría expandirse es al integrar perspectivas teóricas adicionales en el análisis de la autodefensa como la que es propuesta por los teóricos de la teoría crítica, como Theodor Adorno y Max Horkheimer, quienes han abordado la violencia desde un enfoque sociopolítico que destaca cómo la cultura y la industria pueden

ser utilizadas como herramientas de opresión y control. En este contexto, la autodefensa podría ser entendida no sólo como una resistencia física, sino también como una resistencia cultural y social contra formas de violencia más sutiles pero igualmente perniciosas. Además, el análisis crítico podría arrojar luz sobre cómo las estructuras de poder en las sociedades modernas pueden perpetuar la violencia y la exclusión, lo que a su vez podría informar sobre nuevas formas de autodefensa adaptadas a estos contextos.

La perspectiva feminista decolonial también ofrece una veta fértil para explorar el concepto de autodefensa. Los estudios de feminismo decolonial, con figuras como María Lugones y Chandra Talpade Mohanty, argumentan que las luchas de las mujeres están entrelazadas con temas de colonialismo, racismo, y globalización. Este enfoque podría ser especialmente valioso para comprender cómo la autodefensa puede ser empleada por mujeres y comunidades indígenas en contextos poscoloniales, y cómo la resistencia contra la opresión colonial y de género puede articularse de formas particularmente poderosas cuando se abordan conjuntamente.

Asimismo, sería útil considerar el valor de remontarse a las raíces filosóficas de los conceptos de violencia y autodefensa en las obras de pensadores clásicos como Thomas Hobbes y John Locke. Por ejemplo, la visión de Hobbes sobre el estado de naturaleza como un lugar de conflicto constante y la necesidad de un Leviatán o poder soberano para mantener el orden, podría ser contrapuesta a la idea de autodefensa como un medio de resistencia contra la violencia sistémica ejercida por estructuras de poder. Por otro lado, Locke, con su énfasis en los derechos naturales a la vida, la libertad y la propiedad, ofrece una perspectiva sobre cómo la autodefensa podría ser vista como una manifestación inherente de los derechos individuales y una forma de protegerlos. Entender cómo estos fundamentos históricos han influido en la conceptualización moderna de la autodefensa, y cómo contrastan o complementan la perspectiva de Dorlin, podría revelar continuidades y rupturas en el pensamiento filosófico sobre la violencia y la resistencia.

En definitiva, aunque hemos avanzado significativamente en nuestra comprensión de la autodefensa a través del análisis de la obra de Dorlin, queda mucho por hacer. La autodefensa, con todas sus complejidades e implicaciones, sigue siendo un concepto muy rico

y un tema de estudio relevante en la filosofía, y esperamos que nuestro trabajo contribuya a fomentar más discusiones y estudios sobre este tema.

Bibliografia

- Ahmed, S. (2012). Les rabat-joie féministes (et autres sujets obstinés). *Les Cahiers du genre*, 53, 77-98.
- Andrijasevic, R. (2005). La gestion des corps: Genre, images et citoyenneté dans les campagnes contre le trafic des femmes. En H. Rouch, E. Dorlin, & D. Fougeyrollas (Eds.), *Le Corps, entre sexe et genre* (pp. 95-108). L'Harmattan.
- Barthes, R. (1980). *La chambre claire: Notes sur la photographie*. Gallimard.
- Butler, J. (1993). Endangered/Endangering: Schematic Racism and White Paranoia. En R. Gooding-Williams (Ed.), *Reading Rodney King/Reading Urban Uprising*. Routledge.
- Carter, D. (2004). *Stonewall: The riots that sparked the gay revolution*. St. Martin's Press.
- Cobb Jr., C. E. (2014). *This nonviolent stuff'll get you killed: How guns made the Civil Rights Movement possible*. Basic Books.
- Crenshaw, K. (1991). *Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color*. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Crimp, D., & Rolston, A. (1990). *AIDS demo graphics*. Bay Press.
- Davis, A. (1974). *Angela Davis: An autobiography*. International Publishers.
- Debonneville, J. (2018). Elsa Dorlin, Se défendre. Une philosophie de la violence, Paris, Zones, 2017, 254 pages. *Raisons politiques*, 72, 191-197. <https://doi.org/10.3917/rai.072.0191>
- Dorlin, E. (2019). *Autodefensa: Una filosofía de la violencia*. Txalaparta.

- Dorlin, E., Rouch, H., & Fougeyrollas, D. (2005). *Le Corps, entre sexe et genre*. L'Harmattan. (Bibliothèque du féminisme).
- Dorlin, E. (2011). Homme/Femme. Des technologies de genre à la géopolitique des corps. *Critique*, 764-765(1), 16-24.
- Dorlin, E. (2020). *La matriz de la raza: Genealogía sexual y colonial*. Txalaparta, S.L.
- Dorlin, E. (2019). Vies à défendre. *Délibérée*, 8(8), 6-11. <https://doi.org/10.3917/delib.008.0006>
- Downey, G. (2005). *Learning Capoeira: Lessons in cunning from an Afro-Brazilian art*. Oxford University Press.
- Draeger, D. F., & Smith, R. W. (1969). *Comprehensive Asian fighting arts*. Kodansha International.
- Duberman, M. B. (1994). *Stonewall*. Plume.
- Durand, E. (1970). Le viol. *Partisans*, 54/55 [“Libération des femmes: année zéro”], 91-96.
- Eberhardt, J. L., Goff, P. A., Purdie, V. J., & Davies, P. G. (2004). Seeing black: Race, crime, and visual processing. *Journal of Personality and Social Psychology*, 87(6), 876-893. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.87.6.876>
- El Yadari, N. (2018). Elsa Dorlin, Se défendre. Une philosophie de la violence. *Asterion* 2018. <https://doi.org/10.4000/asterion.3091>
- Ettachfini, L. (2019, December 27). Mona Eltahawy would like to fuck right off with your civility politics. *Vice*. <https://www.vice.com/en/article/xgq8nz/mona-eltahawy-would-like-you-to-fuck-right-off-with-your-civility-politics>

- Fanon, F. (2016). *Los condenados de la tierra*. Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité. Tome 2: L'usage des plaisirs*. Gallimard.
- Goff, P. A., Eberhardt, J. L., Williams, M. J., & Jackson, M. C. (2008). Not yet human: Implicit knowledge, historical dehumanization, and contemporary consequences. *Journal of Personality and Social Psychology*, 94(2), 292-306.
- Gómez-Quiñones, J. (1990). *Chicano politics: Reality and promise, 1940-1990*. University of New Mexico Press.
- Halberstam, D. (1998). *The children*. Random House.
- Hanhardt, C. B. (2013). *Safe space: Gay neighborhood history and the politics of violence*. Duke University Press.
- Hartmann, T. (2019). *The hidden history of guns and the Second Amendment*. Berrett-Koehler Publishers.
- Hill, L. (2006). *The Deacons for Defense: Armed resistance and the civil rights movement*. University of North Carolina Press.
- Lavergne, C. (2017). *La violence comme praxis révolutionnaire chez Frantz Fanon*. EuroPhilosophie Éditions.
- McCaughey, M. (1997). *Real knockouts: The physical feminism of women's self-defense*. New York University Press.
- Madiou, T. (1847). *Histoire d'Haïti*. Imprimerie J. H. Courtois.

- Millepied, A.-C. (2017). L'autodéfense féministe: Entre travail sur soi et transformation collective. *Nouvelles Questions Féministes*, 36(2), 50-65. <https://doi.org/10.3917/nqf.362.0050>
- Moreau de Saint-Méry, M. L.-É. (2004). *La Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de Saint-Domingue* (Vol. 1). Société Française d'Histoire d'Outre-mer.
- Newton, H. P. (1970, August 15). A speech delivered at the Revolutionary People's Constitutional Convention Plenary Session [Discurso]. In Revolutionary People's Constitutional Convention workshop reports. <https://aboutplacejournal.org/wp-content/uploads/2014/02/RPCC-WORKSHOP-REPORTS1.pdf>
- Newton, H. P. (2009). *Revolutionary suicide*. Penguin Classics.
- Poniatowska, E. (1999). *Las soldaderas*. Ediciones Era/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Provost, M. (2018). Elsa Dorlin. 2017. *Se défendre. Une philosophie de la violence*. *GLAD!*, 04. <https://doi.org/10.4000/glad.1093>
- Rey-Robert, V. (2019). *Une culture du viol à la française*. Libertaria.
- Salas, E. (1990). *Soldaderas in the Mexican Military: Myth and History*. University of Texas Press.
- Sanhueza, M. (2015). Descolonización revolucionaria y construcción de una conciencia nacional en *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon. *Revista de Humanidades*, 31, 161-195.
- Seale, B. (1970). *Seize the time: The story of the Black Panther Party and Huey P. Newton*. Arrow Bks.

- Sepúlveda, C. (2022, 7 de abril). Vagones de metro exclusivos para mujeres: medida implementada en México, Japón y Brasil que busca replicarse en Chile. *La Tercera*. <https://www.latercera.com/que-pasa/noticia/vagones-de-metro-exclusivos-para-mujeres-medida-implmentada-en-mexico-japon-y-brasil-que-b>
- Spade, D. (2011). *Normal Life: Administrative Violence, Critical Trans Politics, and the Limits of Law*. South End Press.
- Sycamore, M. B. (2008). *That's revolting!: Queer strategies for resisting assimilation*. Soft Skull Press.
- Tyson, T. B. (2001). *Radio Free Dixie: Robert F. Williams and the roots of Black Power*. University of North Carolina Press.
- Vergès, F. (2022). *Una teoría feminista de la violencia: Por una política antirracista de la protección*. Ediciones Akal.
- Williams, R. F. (1998). *Negroes with guns*. Wayne State University Press.
- Winkler, A. (2013). *Gunfight: The battle over the right to bear arms in America*. W.W. Norton & Company.
- Wittman, C. (1970). A Gay Manifesto. En *Out of the Closets: Voices of Gay Liberation*. Douglas Book Corporation.
- Zahavi, H. (2000). *Dirty Week-end* (J. Esch, Trans.). Phébus.