

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

MARIA FLORENCIA GUARCHE RIBEIRO

**ESTADO Y PATRIARCADO EN KURDISTÁN: UN ANÁLISIS DE LOS ESCRITOS
DE PRISIÓN DE ABDULLAH ÖCALAN**

PORTO ALEGRE

2024

MARIA FLORENCIA GUARCHE RIBEIRO

**ESTADO Y PATRIARCADO EN KURDISTÁN: UN ANÁLISIS DE LOS ESCRITOS
DE PRISIÓN DE ABDULLAH ÖCALAN**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Granato.

PORTO ALEGRE

2024

CIP - Catalogação na Publicação

Guarche Ribeiro, Maria Florencia
Estado y Patriarcado en Kurdistán: Un análisis de
los escritos de prisión de Abdullah Öcalan / Maria
Florencia Guarche Ribeiro. -- 2024.
289 f.
Orientador: Leonardo Granato.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência
Política, Porto Alegre, BR-RS, 2024.

1. Estado e Patriarcado. 2. Abdullah Öcalan. 3.
Curdistão. 4. Escritos de Prisão. 5. Metodologia
Interseccional. I. Granato, Leonardo, orient. II.
Título.

MARIA FLORENCIA GUARCHE RIBEIRO

**ESTADO Y PATRIARCADO EN KURDISTÁN: UN ANÁLISIS DE LOS ESCRITOS
DE PRISIÓN DE ABDULLAH ÖCALAN**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência Política.

Aprovada em: 27/06/2024.

Prof. Dr. Leonardo Granato (Orientador)

Prof.^a Dr.^a Azize Aslan

Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Carlos Federico Domínguez Ávila

Universidade de Brasília

Prof.^a Dr.^a Cibele Cheron

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. José Luiz Quadros Magalhães

Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Thomas Jeffrey Milley

University of Cambridge

AGRADECIMENTOS

Mais do que uma sessão de agradecimentos, quero que as palavras que escrevo aqui sejam vistas como uma espécie de carta aberta à todas as pessoas que aqui me leem; especialmente às pessoas que, de uma forma ou de outra, acreditamos em um mundo novo onde todos e todas caibamos, com dignidade e rebeldia.

Esta é uma tese sobre coragem. Quando afirmo isso, não afirmo pensando somente em mim ou nas escolhas que venho tomando em minha vida, mas em todas as pessoas que inspiraram, e inspiram as reflexões desenvolvidas neste trabalho, e sem as quais estas páginas jamais teriam conseguido ser publicadas (literal e metaforicamente falando). É sobre a coragem de acreditar que mesmo diante de todos os desafios, boicotes e naturalizações da violência dentro dos espaços acadêmicos, ainda ousamos acreditar que há outras formas de construirmos o novo, dentro e fora das muralhas acadêmicas, onde a rebeldia ainda é punida com as masmorras e reis nus desfilam seus trajes inventados.

Esta tese é sobre a importância de adotarmos uma práxis crítica, tanto quanto conceito quanto como prática de vida. Por isso, é também sobre todos os momentos em que recebi ajuda de onde menos esperava. E, sobre isso, me sinto no dever de afirmar, também, que esta tese é sobre encontros, também sobre despedidas; sobre lutas e resistências que atravessam tempos, geografias e espaços. Mas, sobretudo, esta tese não é sobre nossas perdas, mas sobre nossas conquistas; sobre nossas redes de apoio e solidariedade, sobre nossa força coletiva e jamais sobre os esperneios patriarcais do status quo e suas inúmeras tentativas de desqualificar o debate que aqui proponho e que repercute a força e a luta de intelectuais brilhantes que, desde dentro ou fora da universidade, nos ensinam todos os dias que antes de falar sobre revolução, devemos nos posicionar diante da vida como revolucionários.

Começo meus agradecimentos lembrando de meu orientador, o Prof. Dr. Leonardo Granato, quem não apenas assumiu a finalização deste trabalho como me mostrou o poder transformador de uma boa orientação. Embora tenhamos trabalhado juntos por pouco tempo, nunca me senti tão respeitada, acolhida e orientada como nesses dois meses. Agradeço não apenas pelas trocas técnicas e pelas orientações com relação ao trabalho, mas por me mostrar o verdadeiro significado do que é ser um intelectual crítico, um pesquisador e um professor em suas dimensões mais significativas.

Nessa mesma linha agradeço aos demais doutores(as), pesquisadores(as) e professores(as) que em algum momento deste doutorado ofereceram luz sobre o caminho, não apenas pelas suas palavras, mas pelas suas práticas. Em ordem alfabética: Alexandre Santos (TSA Editora), Ana Paula Salviatti, Camila Andrade, Carla Menegat, Carlos Hortmann, Erahsto Felício, Everson Fernandes, Fábio Frizzo, Fernando Brancoli, Fernando Pureza, Fernando Silva e Silva, Filipe Figueiredo, Franciele Becher, Francirosy Campos, Heitor Loureiro, Leila Saraiva, Leonardo Rossatto, Lori Regattieri, Luana Bassegio, Lucas Casagrande, Luiza Flores, Luiza Molina, mesmo quando nem eu tinha mais força pra continuar), Natália Pietra Mendez, Nuria Polo Perez, Otávio Luiz Vieira Pinto, Paulo Dimas, Pietra Cepero Rua Perez, Querino Neto (quem não mediu esforços pra ajudar, Rebeca Vivas, Tatiana Vargas-Maia, Tiago Duarte Dias, Vinicius Armele, Yazmin Cursi, Yesa Ormond, e a todos os demais que leram, comentaram ou contribuíram com o trabalho de pesquisa, mas que por exaustão ou falta de memória não lembro do nome agora – vocês sabem quem são e eu sempre serei grata. Sou feliz e agradeço por ter o privilégio de aprender tanto com vocês!

Aos membros que compuseram a banca de avaliação deste trabalho meu mais sincero agradecimento pelo tempo, a dedicação e a leitura tão atentas dada a este trabalho. Agradeço por cada crítica, sugestão e elogio. Foi uma banca linda, multidisciplinar, internacional (e internacionalista) e, sobretudo, inspiradora! Sem dúvidas, foi a melhor que poderia imaginar e que eu poderia merecer. Agradeço por *sentipensarem* comigo e por juntos construirmos este trabalho. As palavras não são suficientes para descrever o quanto estou grata a vocês!

Com relação a “aqueles outros”, que não citarei, mas vocês sabem quem são, agradeço por serem o exemplo vivo de tudo o que jamais quero ser em minha vida. Que todo o mal causado sirva de lembrete do caminho que eu decidi que quero trilhar e do que eu nunca quero ser, para ninguém! Que eu seja para os demais tudo o que vocês nunca foram para mim e que nunca mais alguém tenha que passar por tudo o que passei para concluir minha formação superior.

Ainda pensando nas relações cultivadas dentro (e fora) da academia, quero agradecer especialmente aos membros do NUPIEC – Núcleo de Pesquisa Interdisciplinar em Estudos Curdos – o primeiro núcleo de pesquisa da América Latina focado somente nos estudos sobre o Curdistão. Vocês não imaginam o orgulho e a alegria que sinto ao acompanhar o nosso desenvolvimento enquanto pesquisadores e pesquisadoras no Brasil. A seriedade, o comprometimento e a vontade de continuar semeando é contagiante! Sei que ainda iremos muito longe com essa iniciativa. Agradeço especialmente ao pesquisador Vitor Maia Veríssimo pelo pont-

pé inicial e ao Prof. Zé (Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes) por organizarem este espaço. Como nos ensinam os *coracoles* zapatistas: “*lento, pero avanzo*”, sem pressa, mas com a certeza e a determinação necessária que nos fixa no caminho.

Como não poderia ser diferente, agradeço aos amigos(as), seguidores, e demais @ que há anos acompanham minha saga acadêmica via X-Twitter. Nunca pensei que, de algum modo, esta tese só conseguiu vencer os boicotes que lhe foram impostos graças a repercussão gerada naquele espaço. Também, pelas amizades, parcerias e trocas tão valiosas que essa rede nos possibilitou – e que apesar dos pesares, de alguma forma contínua possibilitando.

Agradeço às amigas Gabriela Scapini, Marina Lua, Tatá (e seu “conje” querido, Felipe), Marina de Oliveira (quem além da valiosa amizade, também me apresentou a linda comunidade brasileira em Newcastle), a Beth (amiga de loooonga data que mesmo distante, sempre está perto), Vivas, Lilian, Núria, Marcelo, Cristiano, Renata, Hekatelyne e todas essas pessoas maravilhosas que se fazem presentes lembrando sempre que há uma vida linda e rica para além do doutorado. Não menos importante, à Caroline e Fernanda, pelo profissionalismo e pelo apoio psicológico nestes anos todos. Só nós sabemos o quanto foi difícil chegar até aqui.

Finalmente e, com todo o amor do mundo, agradeço ao meu companheiro de vida Alisson Barden por acreditar em mim mesmo quando eu já não acredito, por sonhar meus sonhos até que eu volte a ter forças de sonhá-los novamente e por trilhar a vida comigo há mais de uma década. Aos meus pais, por nunca medirem esforços pela minha educação e por serem refúgio em tempos de tempestade, e alegria em tempos de bonança. Aos meus primos, tios e a minha avó por acreditarem em mim e por me incentivarem a continuar sendo a ovelha negra da família.

Esta tese foi financiada com a bolsa de doutorado da Agência de financiamento à pesquisa CNPq, pelo apoio formal da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e do Departamento de Ciência Política. Também, contou com o apoio financeiro e o trabalho, dedicação e investimentos da Florencia do passado que nunca desistiu de lutar, mesmo quando nada mais fazia sentido. É por ela e por todas nós, mulheres na universidade, que a Florencia do presente não se furta de lutar. Por mim, por ti, por nós, que nada pareça impossível de mudar.

Dedico esta tese a nós, mulheres da classe trabalhadora que formam parte da primeira geração a acessar a universidade. Que ousemos lutar, criar e ocupar os espaços que desde sempre nos foram negados e que continuam com as portas fechadas para nós. Que sejamos

rebeldes, revolucionárias e que, mais do que qualquer outra coisa, acreditemos em nós mesmas e na força de nossa intelectualidade. Que jamais aceitemos menos do que merecemos.

Concluo esta carta com Brecht como um convite para que possamos lutar juntos por uma universidade emancipadora e livre de violências!

Nada é impossível de mudar

Desconfiai do mais trivial,
na aparência singelo.

E examinai, sobretudo, o que parece habitual.

Suplicamos expressamente:

não aceiteis o que é de hábito
como coisa natural.

Pois em tempo de desordem sangrenta,

de confusão organizada,

de arbitrariedade consciente,

de humanidade desumanizada,

nada deve parecer natural.

Nada deve parecer impossível de mudar.

Tem uma história antiga do povo Krenak que diz que o Criador deixou uma humanidade aqui na Terra e foi para algum outro lugar do cosmos. Um dia ele se lembrou de nós e disse: “Ah, eu deixei minhas criaturas lá na Terra, preciso ver o que eles se tornaram”. Mas, enquanto fazia esse movimento incrível de vir até aqui nos ver, ele pensou: “E se eles tiverem se tornado algo pior do que eu posso conceber? O melhor seria não ter um encontro pessoal com eles. Vou fazer o seguinte: vou me transformar em uma outra criatura para ver as minhas criaturas”. Ele se transformou num tamanduá e saiu pela campina. Em certo momento, um grupo de caçadores, munidos de bordunas e laços, se encostaram numa paisagem, avançaram sobre ele, o prenderam e levaram para o acampamento com a intenção óbvia de comê-lo. Duas crianças gêmeas, que observavam a cena, evitaram que ele fosse levado para a fogueira. Ele então se revelou para os meninos, que, antes que os adultos descobrissem, acobertaram a sua fuga. Do alto de uma colina, os meninos gritaram: “Avô, o que você achou da gente, das suas criaturas?”. E Deus respondeu: “Mais ou menos”.

Parágrafo da obra “A vida Não é Útil” de Ailton Krenak.

RESUMO

Este estudo aborda a relação entre os conceitos de Estado e patriarcado nos escritos de prisão, também chamados de defesas, do intelectual e líder político curdo Abdullah Öcalan. O objetivo principal é analisar a articulação dos mencionados conceitos nas propostas desenvolvidas pelo autor curdo nas suas defesas. Para isso, foi aplicado um desenho de pesquisa qualitativo e interseccional, combinando técnicas de análises críticas do discurso e práticas de observação participante em um modelo de pesquisa-ativista. Os resultados mostram o caráter co-constitutivo do Estado e do patriarcado na análise proposta por Öcalan sobre o desenvolvimento da civilização capitalista e apresentam um marco teórico-epistemológico sólido para a constituição de uma alternativa revolucionária construída a partir da integração de práticas e políticas antiestatais junto a práticas e políticas antipatriarcais. Estas conclusões sugerem que o paradigma proposto por Öcalan em seus escritos de prisão, o confederalismo democrático, não só traz consigo o elemento antipatriarcal, mas também se estrutura e se fundamenta a partir da interpretação de que Estado e patriarcado são elementos co-constitutivos da nova ordem civilizatória que emerge com a dominação das mulheres. Esta pesquisa abre caminhos para um novo olhar sobre o tema do Estado e do patriarcado com base no caso curdo, ao passo que oferece uma perspectiva inédita dos escritos de prisão de Abdullah Öcalan.

Palavras-chave: Estado e Patriarcado; Abdullah Öcalan; Curdistão; Escritos de Prisão; Metodologia Interseccional.

RESUMEN

Este estudio aborda la relación entre los conceptos de Estado y patriarcado en los escritos de prisión, también conocidos como defensas, del intelectual y líder político kurdo Abdullah Öcalan. El objetivo principal es analizar la articulación de estos conceptos en las propuestas desarrolladas por el autor kurdo en sus defensas. Para ello, se aplicó un diseño de investigación cualitativo e interseccional, combinando técnicas de análisis crítico del discurso y prácticas de observación participante en un modelo de investigación-activista. Los resultados muestran el carácter co-constitutivo del Estado y el patriarcado en el análisis de Öcalan sobre el desarrollo de la civilización capitalista y presentan un marco teórico-epistemológico sólido para la constitución de una alternativa revolucionaria construida a partir de la integración de prácticas y políticas antiestatales y antipatriarcales. Estas conclusiones sugieren que el paradigma propuesto por Öcalan en sus escritos de prisión, el confederalismo democrático, no solo incorpora el elemento antipatriarcal, sino que también se estructura y se fundamenta en la interpretación de que el Estado y el patriarcado son elementos co-constitutivos del nuevo orden civilizatorio que emerge con la dominación de las mujeres. Esta investigación abre caminos para una nueva perspectiva sobre el tema del Estado y el patriarcado basada en el caso kurdo, al tiempo que ofrece una visión inédita de los escritos de prisión de Abdullah Öcalan.

Palabras claves: Estado y Patriarcado; Abdullah Öcalan; Kurdistán; Escritos de Prisión; Metodología Interseccional.

ABSTRACT

This study addresses the relationship between the concepts of state and patriarchy in the prison writings, also known as defences, of the Kurdish intellectual and political leader Abdullah Öcalan. The main objective is to analyse the articulation of these concepts in the proposals developed by the Kurdish author in his defences. To this end, a qualitative and intersectional research design was applied, combining techniques of critical discourse analysis and participant observation practices in an activist research model. The results show the co-constitutive nature of the state and patriarchy in Öcalan's analysis of the development of capitalist civilization and present a solid theoretical-epistemological framework for the constitution of a revolutionary alternative built upon the integration of anti-state and anti-patriarchal practices and policies. These conclusions suggest that the paradigm proposed by Öcalan in his prison writings, democratic confederalism, not only incorporates the anti-patriarchal element but is also structured and founded on the interpretation that state and patriarchy are co-constitutive elements of the new civilizational order that emerges with the domination of women. This research paves the way for a new perspective on the theme of state and patriarchy based on the Kurdish case, while offering an unprecedented view of Abdullah Öcalan's prison writings.

Key words: State and Patriarchy; Abdullah Öcalan; Kurdistan; Prison Writings; Intersectionality Methodology.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO 1: UN MANIFIESTO POR UN QUEHACER CIENTÍFICO SENTIPENSANTE: ENTRETEJIENDO SABERES Y RESISTENCIAS	18
1.1 REFLEXIONES SOBRE LAS IMPOSIBILIDADES DE UNA INVESTIGACIÓN NEUTRA	40
1.1.1 <i>Praxis críticas en investigaciones activistas: contextos y perspectivas</i>	44
1.1.2 <i>Miradas desde las márgenes: conocimiento como herramienta de subversión</i> 48	
1.2 ENTRECAPTURAS Y MANIFIESTOS: UNA HOJA DE RUTA PARA ESTA INVESTIGACIÓN	50
CAPÍTULO 2: ESCRITOS DE PRISIÓN: WELATPARÊZÎ COMO PUNTO DE INTERSECCIONALIDAD EN LA LUCHA REVOLUCIONÁRIA KURDA.	61
2.1 LAS IDEAS NO SE APRISIONAN: ORIGEN Y CONTEXTO DE LOS ESCRITOS DE PRISIÓN.....	64
2.2 KURDISTÁN, UNA TIERRA ENTRE DOS RÍOS: EL ESTADO Y LA LUCHA ANTICOLONIAL KURDA	81
2.2.1 <i>Resistiendo al despojo: una evaluación crítica sobre el origen y el desarrollo de la llamada “Cuestión Kurda”</i>	87
CAPÍTULO: 3 DESPATRIARCALIZAR LA VIDA: EL PATRIARCADO Y LAS MUJERES EN LOS ESCRITOS DE PRISIÓN	133
3.1 “LO PERSONAL ES POLÍTICO”: ABDULLAH ÖCALAN Y EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO ANTIPATRIARCAL	134
3.1.1 <i>Sobre el método de Öcalan: una dialéctica entre civilizaciones</i>	156
3.2 LA SOCIEDAD SEXISTA: GÉNERO, PATRIARCADO Y “MUJERIZACIÓN” EN LOS ESCRITOS DE PRISIÓN DE ABDULLAH ÖCALAN	164
3.2.1 <i>El patriarcado de larga duración: del Zigurat hacia la modernidad capitalista</i>	184
CAPÍTULO 4: CONTRIBUCIONES Y LIMITACIONES DEL PENSAMIENTO DE ÖCALAN, UN DIÁLOGO MÁS ALLÁ DE MEDIO ORIENTE	225
4.1 DEBATE SOBRE EL PATRIARCADO EN LOS ESCRITOS DE LA CÁRCEL EN LA OBRA DE ABDULLAH ÖCALAN	228
4.2 CONFEDERALISMO DEMOCRÁTICO: LIBERACIÓN DE LAS MUJERES PARA LA DEMOCRACIA RADICAL	239
4.2.1 <i>¿Civilización capitalista o civilización patriarcal estatal? Fronteras civilizatorias, cosmopolíticas en disputa</i>	255

A MODO DE CONCLUSIÓN.....	272
BIBLIOGRAFIA	278

INTRODUCCIÓN

El 15 de febrero de 1999 periódicos de diversas partes del mundo noticiaron el acontecimiento que se ha tornado uno de los grandes marcos de la lucha por la liberación del pueblo kurdo: la captura de Abdullah Öcalan, el líder y uno de los fundadores del Partido de los Trabajadores de Kurdistán (PKK) en Turquía. Siendo el blanco principal de una conspiración política internacional, que contó con la participación de agencias de inteligencia de Turquía, Israel y Estados Unidos, Öcalan fue capturado y detenido por el gobierno turco en la ciudad de Nairobi, capital de Kenia, luego de que sus solicitudes por asilo político hayan sido negadas por diversos países del continente europeo, entre ellos Rusia, Grecia e Italia.

El impacto de la captura del líder kurdo, en aquel entonces, el hombre más buscado en Turquía generó una ola de conmoción internacional que viene movilizando a las comunidades kurdas hasta la actualidad y que, también, se ha encargado de catapultar a la llamada *cuestión kurda* internacionalmente, como nunca antes se había visto. Paradójicamente, la captura del líder kurdo no solo inauguró uno de los momentos de mayor crisis del Partido, como, también, sirvió de estopín para la conflagración de una nueva ola de levantes populares (conocidas en kurmancî como *serhildan*¹) que llevaron a la guerra de guerrillas del PKK contra el Ejército turco a un distinto nivel de complejidad.

Al contrario de lo planeado por el gobierno turco, o del deseo de los gobernantes nacionalistas turcos, la captura de Öcalan no solo inauguró un nuevo momento de auge en la resistencia y la lucha de las guerrillas kurdas, sino que, también, elevó el nivel de apoyo internacional (e internacionalista) hacia la lucha kurda a nivel global, facilitando la promoción de las denuncias hacia la dramática situación vivida por las comunidades kurdas en Turquía y desvelando la violencia del Estado turco contra estas poblaciones.

Si por un lado la prisión de Öcalan ha desatado un efecto “bola de nieve” en aumentar dramáticamente las tensiones sociales y políticas internas en Turquía, internacionalmente sus efectos causaron un fuerte impacto en la política y la vida social en diversos países europeos.

¹ Las *Serhildan* kurdas son una serie de levantamientos y protestas del pueblo kurdo en Turquía que comenzaron a fines de la década de 1980 y continúan hasta la actualidad. También llamadas en la literatura como *intifadah* kurda, la palabra “*Serhildan*” significa “levantamiento” o “insurrección” en kurmancî, y estos movimientos ocupan un importante lugar en las narrativas de lucha del pueblo kurdo contra el Estado turco. Desde su auge, en los años 1990, hasta la actualidad son una expresión de resistencia y valoración de la lucha guerrillera kurda.

La prisión del líder kurdo fue capaz de movilizar multitudes a organizar grandes protestas en las calles de los principales centros urbanos de ese continente y, también, convocó a los líderes europeos a actuar políticamente hacia la intervención más directa de la Comunidad Europea en favor de la búsqueda por la resolución de la *cuestión kurda*.

Las protestas estallaron inicialmente en ciudades como Berlín, Londres, París, Copenhague, Estrasburgo, Colonia, Dusseldorf, Atenas, Hamburgo, Frankfurt, Bruselas, Ginebra, Haya, entre otras. Ciudades como Ereván, en Armenia, Estambul y Diyarbakir también fueron palco de protestas masivas que llevaron a una intensa ola de represión, arrestos e, incluso, asesinatos por parte del Estado hacia los manifestantes. La represión social no fue exclusiva de los países en Medio Oriente, sino que también está el caso de Berlín, en Alemania, donde al menos tres kurdos fueron asesinados en las protestas que sucedieron al encarcelamiento del líder kurdo y más de una docena quedaron heridos a causa de la intervención de fuerzas de seguridad israelíes.

Si, por un lado, a nivel social, este momento es caracterizado por una gran ebullición política de manifestantes en diversas partes de Medio Oriente y de Europa, políticamente las tensiones causadas por esta ola de inestabilidad construyeron un complejo y desafiador escenario diplomático en el cual Turquía, un fuerte candidato a incorporarse a la Unión Europea, se ve desafiada a actuar con mucha más precaución. Los ojos de la prensa y de la política internacionales se vuelcan directamente hacia el conflicto que, durante décadas, ha antagonizado al Estado turco y a las comunidades kurdas, desvelando un complejo conflicto que va más allá de la reivindicación nacionalista por la independencia de Kurdistán, pero que denuncia casi un siglo de genocidio, asimilación y negación de la cultura e identidades kurdas.

Frente a ese efervescente escenario y físicamente limitado, Abdullah Öcalan, en ese entonces con más de 50 años de edad, reinventa su lugar político y cultural, como representante del mayor partido político kurdo, y como símbolo de la resistencia de esta población. A pesar de las limitaciones impuestas por su condición de preso político, Öcalan pasa a ocupar un papel decisivo y extremadamente activo hacia la búsqueda por la negociación de la paz en los territorios del Kurdistán – especialmente en Bakur, territorio localizado en la jurisdicción de la soberanía turca.

Mientras el PKK pasa por una crisis interna bastante dura, y se ve obligado a reorganizar sus estructuras políticas y orgánicas, implementando, por ejemplo, un comité presidencial formado por miembros más antiguos del Partido, sus guerrillas pasan por una revisión de tácticas y estrategias de actuación. El dramático cambio en el escenario político a nivel nacional

e internacional ofrece una nueva oportunidad para que Öcalan dispute nuevamente su imagen en cuanto político y principal figura revolucionaria kurda, en oposición a las narrativas nacionalistas turcas que objetivaban securitizar su imagen y mantener la narrativa antiterrorista con relación al PKK y a la figura de Öcalan.

De esta forma, en respuesta a la nueva coyuntura política y social, regional y nacional, Öcalan asume, desde la cárcel, un enfático protagonismo diplomático hacia la negociación de la paz –ahora contando con la presencia más activa de la comunidad de países europeos siendo obligada a tomar una posición más activa en las iniciativas de resolución del conflicto y en sus relaciones diplomáticas con Turquía. En este contexto Öcalan escribe sus escritos de prisión, también conocidos como *Defensas*.

Los escritos de prisión de Abdullah Öcalan son una serie de textos que luego fueron transformados en libros que él ha producido desde su encarcelamiento en la isla-prisión de *İmralı*, en el Mar de Mármara, a partir de 1999. Como el propio nombre sugiere, sus *defensas* fueron escritas como parte de su apelación al Tribunal Europeo de Derechos Humanos, en Estrasburgo, Francia. Sin embargo, dado la calidad de sus análisis histórico-políticos y la síntesis crítica presentada por el autor de los 40 años de lucha revolucionaria en el PKK, esos escritos se han popularizado entre militantes y activistas kurdos, promoviendo su discusión y transformándolos en un denso compendio teórico-ideológico que ha transformado la lucha revolucionaria kurda y ha generado un impacto decisivo en la sobrevivencia del PKK y del movimiento de liberación de Kurdistán.

Sus escritos abarcan una amplia gama de temas que se centran en la proposición de un análisis crítico teórico-político de la civilización, imbricando los conceptos de modernidad capitalista, Estado nacional y la esclavización de las mujeres (que el autor ha llamado de “*mujerización*”). Igualmente, el autor formula una evaluación crítica de las estrategias de lucha adoptadas por el Partido y su actuación en cuanto militante y líder revolucionario. A través de sus textos, Öcalan ha articulado su visión de un nuevo modelo de organización social y política, conocido como confederalismo democrático, tema que será abordado de forma amplia en el último capítulo de este trabajo.

Por lo tanto, con el objetivo de comprender las principales propuestas de los escritos de prisión de Abdullah Öcalan con relación al Estado y el patriarcado, esta Tesis busca, a partir de la experiencia de lucha revolucionaria del PKK, analizar de qué forma pueden los conceptos de Estado y patriarcado se articulan en la elaboración de un análisis crítico de la modernidad capitalista.

En torno de la mencionada cuestión investigativa he dividido esta Tesis en cuatro capítulos que proponen recortes específicos sobre cada uno de los aspectos contenidos en el cuestionamiento central, comenzando por la construcción de un argumento de carácter metodológico y epistemológico que propone situar esta investigación en el campo de los estudios feministas críticos en el área de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. De este modo, el capítulo que inaugura esta Tesis se centra en la presentación de un debate que objetiva justificar el marco teórico-epistemológico que he adoptado para desarrollar esta investigación. Para presentar este debate he construido dos secciones donde me dedico a analizar los entendimientos a respecto de la realización de una *investigación activista* y, en un segundo momento, busco presentar la hoja de ruta que he definido como metodología adoptada para esta investigación.

Partiendo del marco teórico-metodológico propuesto en la hoja de ruta presentada en el capítulo primero, dedico el segundo capítulo a situar temporal y geopolíticamente al objeto principal de esta investigación: los escritos de prisión. Para esto, defino a la *welatparêzî* como un concepto-lugar de intersección que sitúa y orienta a los principales elementos y motivaciones que componen la lucha revolucionaria kurda. El objetivo específico de este capítulo es el de situar los escritos de prisión en el marco de la llamada *cuestión kurda* y la resistencia del pueblo kurdo en Turquía, dando especial destaque a la comprensión de la praxis crítica desde la cual parten las ideas propuestas por Öcalan en sus escritos.

Luego de situar geopolíticamente la mirada desde la cual parten los escritos de prisión en el marco de la llamada *cuestión kurda* y de la lucha revolucionaria del movimiento de liberación de Kurdistán, enfoco la mirada hacia la vida personal y política del protagonista de esta Tesis: Abdullah Öcalan. De esta manera, en el tercer capítulo el enfoque principal está en definir la mirada propuesta por Öcalan en sus escritos, considerando su trayectoria militante y algunos aspectos individuales que influyen en su entendimiento sobre el patriarcado. En este capítulo me guio principalmente por sus escritos de prisión y busco situar al autor kurdo en el tiempo y espacio buscando comprender desde donde parte su mirada. En este sentido, me dedico a exponer las bases que conforman el método y régimen de verdad adoptado por Öcalan en sus escritos y sus entendimientos a respecto de la sociedad sexista, el patriarcado y la *mujerización*.

El capítulo final, propone realizar una reflexión crítica a partir de las ideas presentadas por Öcalan en sus escritos, considerando sus potencialidades, limitaciones y principales aportes al campo de los estudios feministas críticos del Estado y el patriarcado en el campo de

Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Para tanto, considero las relaciones establecidas entre su propuesta teórico-ideológica a partir del papel central desempeñado por el concepto de patriarcado en el proyecto-paradigma político del confederalismo democrático.

Para cumplir con el objetivo específico propuesto en el capítulo cuarto, me he centrado en analizar el rol desempeñado por las mujeres en el paradigma propuesto por el autor y la importancia de la renovación de los entendimientos a respecto de la vanguardia revolucionaria. Destaco el papel de las mujeres y la juventud en el proyecto político propuesto por Öcalan y su importancia para las luchas socialistas del siglo XXI. Finalizo este capítulo proponiendo la sustitución del término *civilización estatal* por *civilización patriarcal-estatal* debido a la relevancia y centralidad ocupada por este concepto en la propuesta del confederalismo democrático de Öcalan y en su posición co-constitutiva en la perspectiva adoptada por el autor sobre el desarrollo de la civilización capitalista.

CAPÍTULO 1: UN MANIFIESTO POR UN QUEHACER CIENTÍFICO SENTIPENSANTE: ENTRETEJIENDO SABERES Y RESISTENCIAS

Es un dilema que enfrenta cualquier investigación rebelde, porque cualquier rebeldía es contradictoria, no existe ninguna pureza, siempre existen tensiones entre corrientes identitarias que se adhieren a límites conocidos y corrientes anti-identitarias que empujan a trascender todos los límites. (John Holloway, p. 14 IN Aslan, 2020)

“La resistencia no es sólo aguantar, sino construir algo nuevo”

De acuerdo con la Real Academia Española (RAE), un manifiesto puede ser, entre otras cosas, un escrito en que se hace pública una declaración de doctrinas, propósitos o programas. Por otra parte, en un contexto jurídico, *poner en manifiesto* es el acto de permitir la instrucción de las partes sobre los autos de un proceso (ASALE; RAE, [s. d.]). Ambas definiciones ofrecidas por la RAE nos permiten contextualizar los textos que he elegido para analizar en esta tesis – tanto en sus aspectos jurídicos cuando en aquellos ideológicos, teóricos y políticos.

Tomando esta definición en cuenta, se nos hace más simple comprender las ideas contenidas en el compendio de textos que forman el *Manifiesto por una Civilización Democrática*, escrito por Abdullah Öcalan y, también, en su medida, a lo que vengo a proponer en esta sección del trabajo, a través de lo que he intitulado como *Manifiesto por un quehacer científico sentipensante: entretejiendo saberes y resistencias*².

Empiezo por el objeto de esta tesis: los escritos de Öcalan. Bajo el título de *Manifiesto por una Civilización Democrática* se encuentran los textos que componen los cinco tomos de las obras que forman las llamadas *Defensas*; escritas por Abdullah Öcalan desde la cárcel de İmralı, Mar de Mármara, en Turquía. Estos textos son la inspiración que he tomado para utilizar el vocablo *manifiesto* como parte del título que utilizo para nombrar las ideas que desarrollo en este apartado.

² El uso de destaques en itálico en este trabajo se aplican hacia: a. títulos, b. conceptos y, c. palabras/conceptos en lengua extranjera. Es importante considerar que, en el caso de palabras utilizadas en idioma español, el uso del itálico significa exclusivamente su uso en su sentido conceptual, ya en el caso de las palabras en idioma extranjero, ambas modalidades pueden ser utilizadas, en simultáneo.

Inspirándome en el *Manifiesto* de Öcalan y, también, orientada epistemológicamente hacia las teóricas feministas que proponen distintos *manifiestos* para revolucionar no solo las estructuras del conocimiento, ofrezco también mi aporte hacia este repensar de la labor que desarrollamos en cuanto intelectuales, obreros de la producción técnico-científica e investigadoras en el área de las humanidades. Por lo tanto, tomo prestado el vocablo *manifiesto* de forma deliberada y consciente de sus limitaciones y potencialidades en el desarrollo de este trabajo.

Como todas las elecciones que he hecho en esa investigación, el uso de *manifiesto* como parte del título de esta sección no viene al acaso. Como dije, la decisión tomada se fundamenta teórica y políticamente en el marco epistemológico que he adoptado para esta investigación. Permítanme que lo explique con más profundidad. Muchos académicos podrán argumentar que la decisión que he tomado de nombrar a este capítulo como siendo un *manifiesto* es una acción inapropiada para una tesis doctoral.

Igualmente, otros intelectuales podrán protestar frente al debate que propongo aquí, acusándolo de ser “demasiado político” para un trabajo académico-científico en el área de Ciencia Política – ¡Vaya ironía! –. Frente a esto, considero esencial delimitar mi posicionamiento: no solo me opongo con vehemencia a esa corriente de pensamiento científicista hegemónica (que considero demasiado positivista e intelectualmente limitada), sino que también tomo esta oportunidad para resaltar que este debate ni tampoco es nuevo, ni debería ser extraño para todos aquellos que dicen conocer con un mínimo de profundidad el campo de las epistemologías críticas.

El campo de los estudios críticos y, más que eso, en el ámbito de las epistemologías críticas en ciencias sociales no solo es un espacio suficientemente reconocido y validado por intelectuales de gran envergadura, sino que transborda investigaciones académico-científicas que se destacan por el rigor metodológico con el cual se desarrollan. Entre sus cuadros técnicos se encuentran intelectuales de vanguardia, como es el caso de la investigadora Isabelle Stengers (Stengers, 2011, 2018), quien se destaca internacionalmente por presentar su propio *manifiesto* por “otra ciencia posible”, en marco del movimiento denominado como *slow*

*science*³, que puede ser traducido como una ciencia lenta al pensar que rompa con las premisas de la neoliberalización del trabajo intelectual.

Este debate, como he dicho, no es una novedad, ni tampoco es algo ajeno a nuestro cotidiano en cuanto parte de una clase de trabajadores y trabajadoras que enfrenta las dificultades del “capitalismo académico”, como bien resume Carlos Eduardo Maldonado (2021). Frente a la precarización de la vida y el desmantelamiento de las condiciones materiales dignas para la alcanzar una producción intelectual de calidad, académicos, intelectuales y demás trabajadores del campo intelectual se organizan alrededor de nuevas propuestas e iniciativas que objetiven una nueva revolución científica. Este es el caso de las investigaciones y *manifestos* publicados por investigadores como Ádám Kun (2018), Simon Parry (2017), Anicca Cox (2018), Isabelle Stengers (2018), entre tantos otros y otras intelectuales con investigaciones de impacto global, como lo explica Daniel McCabe (2012) cuando presenta al movimiento *slow science* como un fenómeno que cada vez más se expande en las universidades europeas y que nos recuerda que frente a la urgencia y volatilidad impuestas por el capitalismo neoliberal, no se debe olvidar que un conocimiento disruptivo se cocina a fuego lento (Contreras, 2023).

En este sentido, a título de ilustración (y de inspiración) menciono algunos *manifestos* que han revolucionado las ciencias sociales y los estudios críticos en las últimas décadas; obras que no solo han ejercido una importante influencia en mi pensamiento, sino que, en alguna medida, se marcan su presencia en mi jornada investigativa de inmersión en los textos de Öcalan y de entrega en la relación de investigación-activista junto al movimiento revolucionario kurdo. Entre los muchos trabajos que quisiera mencionar, cito al *Manifiesto Ciborg* (2000) escrito por Donna Haraway en 1985. Este trabajo es un marco en los estudios críticos sobre la ciencia, política y la formación de identidades. Aquí, la autora propone construir “un mito político, pleno de ironía, que sea fiel al feminismo, al socialismo y al materialismo”, reforzando la importancia de las disidencias e identidades fracturadas que ultrapasan las fronteras de lo personal y lo político, de los cuerpos y E(e)stados en sus más diversas manifestaciones conformando identidades *ciborgues*. Cito también al *Manifiesto de las especies compañeras* (2021), también escrito por Donna Haraway y publicado por primera vez en 2003, y al *Manifiesto Contrasexual* (2018) de Paul Preciado. Finalmente, pero no menos importante,

³ Sobre este movimiento de académicos, científicos y demás trabajadores intelectuales, recomiendo la visita al sitio web: <http://slow-science.org/> En este sitio es posible encontrar no solo más informaciones sobre esta iniciativa, sino que, también, al *manifiesto por una ciencia lenta*.

escribo mi propio capítulo-*manifiesto* en el marco de (y en diálogo con) el pensamiento de Abdullah Öcalan.

Aunque cada uno de estos textos proponga distintas preguntas y apunte hacia distintos de pensamiento, en común, todos se exponen los marcos sostenedores de las estructuras de dominación y exploración arraigadas en las ideologías hegemónicas que se han naturalizado en las bases del conocimiento. Cada pensador(a), en su medida (y por recorriendo caminos intelectuales muy propios) proponen cambios y apuntan nuevas direcciones hacia la (re)construcción de epistemologías críticas que permitan el florecer de abordajes teórico-epistemológicos otros, favoreciendo una revolución en el pensamiento y las luchas anticoloniales, feministas y anticapitalistas de un modo general.

Por lo tanto, en este capítulo no solo analizo, expreso y comparto ideas, pero, también, pongo en *manifiesto* – como adjetivo y como verbo – los caminos epistémicos y metodológicos que recorrí durante la investigación que fundamenta esta tesis. Caminos éstos que me han orientado y situado en las distintas tareas investigativas que realizo como *investigadora-activista* comprometida en la construcción de un ambiente académico intelectualmente justo, mentalmente saludable y políticamente transformador. Por esta razón, parto de las afirmaciones de Shahrzad Mojab y Amir Hassanpour (2021, p. 18)⁴ quienes nos recuerdan que “las ideas tienen raíces en la historia y la realidad social, al tiempo que se forman conscientemente y se moldean colectivamente”; estoy completamente de acuerdo con ella y con él.

Así como los autores expresan en la frase que he compartido, en diversos momentos de la investigación, lectura y escrita de esta tesis me deparé con la irrefutable verdad de que la realidad social (personal y colectiva) experimentada por mi (y por los sujetos involucrados en este trabajo) afectaron – y afectan – las ideas que aquí son desarrolladas. Aunque comprendo que este reconocimiento, en gran medida, no es una novedad⁵, ser consciente de los impactos que operan a partir de esta condición dialéctica (que opera tanto como método cuanto una ontología) en mi jornada investigativa me convoca a no ignorar su presencia en los argumentos que presento.

⁴ En el original: “Ideas are rooted in history and social reality, while being consciously formed and collectively shaped”.

⁵ Me refiero aquí a todo el campo de debates sobre la importancia del uso de herramientas de posicionalidad y reflexividad en las investigaciones cualitativas. También sobre el rol decisivo del autorreconocimiento y de formación de subjetividades (disidentes y/o dominantes) en el campo de los estudios críticos, anti/de/pós-coloniales.

En sentido práctico, considero la adopción de esta tesitura como un elemento importante por dos grandes razones. La primera de ellas tiene que ver con el (re)conocimiento de los elementos que han ejercido influencia en mi posicionamiento en campo. En este sentido, he percibido que cada experiencia vivida junto a mis interlocutores(as), ya sea durante la maestría o el doctorado, ha generado importantes lazos de colaboración, intercambio y complicidad junto al movimiento que me propongo a investigar. Como consecuencia de eso, el acceso a libros, datos e informaciones sobre el asunto ha sido mediado (y facilitado) por esta relación que se viene desarrollando ha, por lo menos, seis años.

Las elecciones que he adoptado como parte de mi *praxis* en cuanto *investigadora-activista* me ha permitido contactar mis interlocutores(as), compañeros(as) y familias kurdas como investigadora, militante internacionalista y mujer feminista activamente vinculada en movimientos sociales. Esto, sin duda, me ha abierto puertas y permitido a acceder a informaciones, personas y documentos que no están disponibles para investigadores e investigadoras que no gozan del reconocimiento del movimiento de mujeres de Kurdistán.

Reconocer mis influencias en el campo (y las influencias del campo sobre mi) ha afectado el diseño metodológico que ha conducido a esta investigación, en la selección de técnicas de colecta y análisis de los datos adquiridos y en la observación de los resultados obtenidos. Retomaré esta discusión en el a sección correspondiente, por el momento cito como ejemplos la decisión de haber realizado visitas a campo solamente en organizaciones kurdas en Europa, o, incluso, haber enfocado en un diseño investigativo puramente cualitativo con enfoque en la discusión teórica de las ideas presentadas por Abdullah Öcalan en sus escritos.

El (auto)reconocimiento de la posicionalidad ocupada por investigadores e investigadoras durante nuestra labor investigativa es un tema que ha sido bastante debatido entre intelectuales del campo de la sociología y antropología, pero poco se ha discutido sobre este asunto cuando hablamos de investigaciones en Ciencia Política o Relaciones Internacionales. En sentido más específico, enfocando en el ejemplo del movimiento de mujeres kurdas, me ha resultado interesante buscar inspiración en las experiencias de investigadoras como Flavia Paniz (2023), Marlene Schäfers (2023), Dilar Dirik (2022) e Isabel Käser (2021), quienes han compartido parte de sus experiencias en campo junto a este movimiento.

En común, todos estos abordajes explicitan la importancia de la (auto)conciencia sobre impacto que nosotros, en cuanto científicos e intelectuales, ejercemos en nuestras fuentes de estudio, en las relaciones desarrolladas en campo y en nuestras conclusiones de investigación. Por eso, desde ya, afirmo que el reconocimiento de todos estos elementos me ha facilitado la

percepción de ideas, sentidos y conceptos sobre el movimiento kurdo que, muchas veces, han pasado desapercibidas en los trabajos que han sido orientados por una racionalidad científica hegemónica.

Si, por un lado, al definirme en cuanto una *intelectual-activista* me posiciona en el campo de la producción científica del conocimiento académico-científico-formal, por otro me convoca a la defensa de que el conocimiento producido con el rigor científico exigidas por mis pares, también sume esfuerzos hacia la construcción de alternativas políticas capaces de transformar la realidad social colectiva hacia la justicia social.

En definitiva, lo que propongo aquí es no solo la adopción de un posicionamiento crítico que nos permita avanzar con relación al conocimiento que se ha producido en el campo de los estudios kurdos en Brasil y en América Latina, describiendo su realidad e interpretando sus luchas como quien observa sucesivos genocidios en curso a través de la televisión. Lo que busco con este trabajo, como ya mencionado en la Introducción, es que los resultados obtenidos con esta investigación nos instiguen a construir reflexiones más robustas sobre cómo podemos interpretar al mundo, pero, también transformarlo. Por eso retomo la importancia de lo que Carlos Marx (1845) ha presentado en su decimoprimer tesis⁶: no solo interpretar, sino transformar al mundo.

Pero antes de proseguir en el debate sobre el segundo punto de mi argumento quisiera hacer un aparte: reconocer y exponer los caminos hermenéuticos que me han llevado al entendimiento de lo que propongo con esta investigación no significa decir que las ideas que aquí presento sobre la lucha kurda o el pensamiento de Öcalan sean en alguna medida *mejores* o *peores* que los demás; por el contrario, significa posicionar de forma crítica y honesta a los datos, las ideas y los resultados que propongo presentar, exponiendo una pequeña parte de un todo que, sin lugar a dudas, permite que adoptemos incontables miradas hacia el mismo fenómeno.

Retomando el diálogo con Mojab y Hassanpour, apunto y nombro la realidad social que ha permitido la formación consciente de las ideas que aquí presento, reconociendo el trabajo colectivo que las moldean aquí y más allá de este trabajo. Es en este sentido que reconozco la segunda razón por la cual asumo esta tesitura de comprometimiento ético-político

⁶ Dice la Tesis de Feuerbach No. XI: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”.

feminista, que tiene que ver con el reconocimiento del contexto en el cual se insieren las obras de Öcalan, objeto principal de esta tesis.

La observación de las ideas presentadas por Öcalan en sus escritos bajo el escrutinio argumentativo que emerge de mis entendimientos sobre el movimiento revolucionario kurdo es un elemento decisivo para comprender sus ideas en perspectiva. Sus argumentos ideológico-políticos no solo han sido escritos en un contexto material extremo, también ocupan un lugar simbólico de gran importancia para las narrativas que conforman la llamada *ciencia de las mujeres*, o en su original *jineologî*. Retomaré este debate más adelante, cuando exponga con más detalles las propuestas de Öcalan en sus escritos de prisión.

Si por un lado pretendo dar a conocer una dualidad de consciencias, como nos presentan autores como Shahrzad Mojab y Amir Hassanpour (*ibid.*) en lo que se refiere al aspecto individual y colectivo del origen de las ideas, también busco que los argumentos desarrollados en esta tesis estén orientados por el rigor científico que se espera en una tesis doctoral. Por lo tanto, es en esta dialéctica, resultante del conjunto de elementos subjetivos y objetivos, que emerge la síntesis que, considero crucial para situarme hacia una postura humanizada en el proceso investigativo —que en muchos momentos puede ser deshumanizante, muy solitario y demasiado artificializado—. Frente a estos desafíos, utilizo la estrategia de tomar prestado el concepto de *sentipensar* como forma de describir a esta síntesis.

Es a través de este *sentipensar*, concepto tan presente entre intelectuales y activistas de nuestro continente latinoamericano (llamado originariamente como *Abya-Yala*), que me propongo una conexión más humana y honesta frente a los desafíos del trabajo intelectual construido desde el eje geopolítico del Sur. Como lo han propuesto Orlando Fals Borda (1979; 2009) en sus investigaciones comprometidas con las luchas campesinas en Colombia y su propuesta epistémico-pedagógica *sentipensante*, Paulo Freire con sus pedagogías críticas revolucionarias y, actualmente, lo están transformando las *feministascomunitárias* en distintos cuerpos-territorios de nuestro continente. El *sentipensamiento* exige una práctica constante de investigación-acción-participativa en la academia —y en la vida— como forma no apenas de producción de conocimiento científico en sentido material, pero de intervención en el mundo social y político capaz de comunicarse con las más distintas realidades.

En el marco de este trabajo, el *sentipensamiento* (como epistemología y como praxis crítica) se manifiesta en diversos momentos en el recorrer del texto. En un sentido práctico afirmo que *sientipienso* sobre la lucha revolucionaria kurda cuando entrevisto guerrilleras en el patio del centro diplomático kurdo en Bruselas, mientras me invaden los sentidos el olor a

cigarrillos de tabaco de las compañeras y el sabor amargo del té kurdo en una fría tarde de invierno. *Sentipienso* sobre el poder material y simbólico que el encarcelamiento ejerce sobre las ideas de Öcalan mientras escucho historias de mujeres mutiladas y sistemáticamente violentadas en las cárceles turcas durante sus décadas de aprisionamiento. Pienso y siento junto al pueblo kurdo mientras investigo en la literatura especializada sobre el asunto, leo distintos tipos de textos producidos por el movimiento kurdo y, también, por sus opositores; siento en el mi cuerpo la violencia enfrentada por las comunidades kurdas en Europa cuando soy dislocada de mi lugar de privilegio de mujer blanca investigadora en Brasil y vivo la experiencia de ser leída socialmente como una mujer kurda que enfrenta la xenofobia en las calles de París —ciudad que ha sido palco del trágico masacre de tres políticas kurdas en el año de 2013—. Así, a partir de todas estas experiencias, y demás, reflexiono críticamente con las herramientas de la razón y la emoción de un ser *humano-sentipensante-investigador*.

A partir de estas inspiraciones y, en sentido más práctico, puedo decir que este posicionamiento se manifiesta en el análisis que realizo de las articulaciones entre Estado y Patriarcado en Turquía a través de la experiencia revolucionaria kurda, manifestadas en los escritos de prisión de Öcalan. Para esto, escojo técnicas metodológicas y marcos teórico-epistemológicos que me permitan romper con fronteras dicotómicas presentadas en un abordaje positivista de la relación sujeto-objeto.

Esta tesitura me ha permitido encarar a los textos analizados como parte de un proceso más amplio de entendimiento de la realidad social y política enfrentada por el movimiento revolucionario kurdo, propongo la construcción de ideas a partir de un proceso reflexivo-auto-reflexivo, donde mi labor en cuanto investigadora sea no más que una parte de las relaciones desarrolladas junto al movimiento, y no la voz que “habla *por*” un grupo de objetos subalternizados y sin voces. En suma, busco transformar las dinámicas de poder investigativas que objetivan el “hablar *por*” por una posición dialógica que me permita “hablar con” mis interlocutores en campo.

En resumen, parafraseando a Mojab y Hassanpour, considero que, si las ideas presentadas en los escritos de prisión se nutren en las raíces de la historia kurda y en la realidad social del Movimiento de Liberación de Kurdistán en su lucha por autonomía y reconocimiento étnico, los debates que se desarrollan en este capítulo beben de la fuente de mi realidad social —tanto en su aspecto simbólico cuanto material—. Considerando las debidas proporciones, pienso que, así como en los escritos de prisión del líder kurdo, como en los capítulos que desarrollo en esta tesis, los desafíos, limitaciones y problemas que han impuesto en los últi-

mos años se hacen presentes, ya sea directa o indirectamente. Es hacia esta dirección que deseo apuntar mi mirada en la lectura, interpretación y análisis del conjunto teórico-epistemológico que se presenta en los escritos de prisión de Öcalan.

Por otro lado, junto a las dificultades también brotan caminos alternativos que se van entretejiendo con la experiencia de lucha kurda. Son estas direcciones que, pienso yo, vienen a ofrecer el combustible teórico-epistemológico para que, colectivamente, junto a los demás investigadores e investigadoras interesadas en el asunto, podamos proponer la transformación de las universidades –y las relaciones laborales que se desarrollan entre trabajadores y trabajadoras intelectuales–, estableciendo la cooperación necesaria entre estudiantes, docentes y demás intelectuales interesados en la construcción de una ciencia libre, emancipadora y coherente con una realidad social comprometida con la justicia y el bien-estar de todos y todas.

De este proceso de investigación y escrita *sentipensante* han surgido ideas que se han materializado en audios intercambiados por WhatsApp, incontables horas de escucha atenta en espacios académicos y no académicos de reflexión colectiva e incluso un sinfín de días en que todo carecía de sentido. Y así como la sentencia de Shahrzad y Amir frente al carácter histórico y colectivo de toda idea, los escritos de Öcalan (y mis propios escritos) también se nutren en la realidad de su tiempo, y son frutos de su contexto –un contexto que escapa la celda de la prisión de İmralı, en el caso de Öcalan, y que se entremezclan entre lo “real” y lo “virtual” en el caso de mi escrita–.

Cuando decido por utilizar la frase “La resistencia no es sólo aguantar, sino construir algo nuevo” como epígrafe del capítulo, la elijo pensando en los posicionamientos que me propongo en cuanto investigadora en lo que se ha acostumbrado a llamar de “periferia del capitalismo”; y, ante todo, se expresa en lo que llamaré aquí de epistemologías de las resistencias (y de las re-existencias) que emergen de la lucha del movimiento de liberación kurdo, representado aquí por el pensamiento de Abdullah Öcalan.

Cuando diferencio a ambas epistemologías (resistencia y re-existencias) no significa que ellas puedan ser complementarias o, incluso, referirse a distintos aspectos de un mismo movimiento (o contexto). *Resistir no es solo aguantar* el impacto material y simbólico de las violencias que se nos imponen a partir de las distintas estructuras de dominación y exploración de nuestro tiempo; *sino construir algo nuevo*, como proponer distintas formas en las cuales podamos [re]existir en ambientes tan hostiles. Construir algo nuevo también es [re]abrir caminos, [re]construir puentes y, sobre todo, rechazar cualquier tipo de naturalización de la

desigualdad. Este último punto, siendo un elemento fundamental para la construcción de las alternativas democráticas propuestas por Öcalan, como veremos en el capítulo tercero.

Al diferenciar los conceptos de resistencia y re-existencias busco destacar objetivos distintos, horizontes que no siempre se encuentran conectados. Mientras la resistencia tiene como fin la *sobrevivencia* y reproducción de las condiciones mínimas de vida que se encuentran bajo ataque, las re-existencias nos desafían a *construir* y ampliar caminos, incluso aquellos que apuntan hacia una dirección radicalmente contraria, como ha sucedido con el Partido de los Trabajadores de Kurdistán (PKK⁷) en sus más de 40 años de lucha. De los escombros de una sociedad bajo ataque surgen formas otras de vivenciar, construir y dar sentido a las relaciones sociales y al mundo político. Es este cambio de sentidos derivados de un giro ontoepistémico de las miradas que insiero al pensamiento de Abdullah Öcalan.

Es a partir de ese acto propositivo de interpretar a los textos de Öcalan no solo como fuente de conocimiento teórico-ideológico, pero como estrategias de inspiración que nos permitan resistir a las presiones de la vida en la periferia del capitalismo a través de la construcción colectiva de alternativas antisistémicas. Al interpretar los esquemas teóricos propuestos por el autor kurdo como síntesis crítica de la lucha del movimiento revolucionario del Kurdistán, busco inspiración para hacer frente a –tomando prestada la terminología adoptada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional⁸ (2017)– la “hidra capitalista” con sus tentáculos y cabezas que se manifiesta, sobre todo, en las estructuras del pensamiento hegemónico. Esta tesis también es reflejo de estas resistencias y luchas, no solo por las resistencias trabadas para que estas palabras pudieran ser escritas, sino, también, por las luchas para que esta investigación pudiese ser evaluada por investigadores e investigadoras especialistas en el tema. Las

⁷ En kurdo, *Partiya Karkerên Kurdistan*.

⁸ En términos generales, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) emerge como síntesis de dos movilizaciones sociales importantes en México: los movimientos revolucionarios organizados entre los años 1960 y 1970 que dio origen a las Fuerzas de Liberación Nacional (que corresponden a un contexto regional y global de insurgencias en las cuales también se encuentra el PKK, como veremos en este trabajo) y la resistencia indígena y campesina que han desarrollado distintas luchas agrarias en la región en distintos momentos históricos. Esta última tiene como marco principal el levantamiento armado de poblaciones indígenas evocado por Emiliano Zapata y la Revolución Mexicana de 1910. El estopín que ha catapultado públicamente las acciones del EZLN ocurre a partir de la insurrección indígena iniciada en 01 de enero de 1994 en San Cristóbal de las Casas, el estado de Chiapas. Bajo las reivindicaciones de “Democracia, libertad y justicia” la rebelión indígena construyó su sistema de autogobernanza a partir del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General, formalizado por medio de la Primera Declaración de la Selva Lacandona (1994). Para más información sobre el EZLN: CEDILLO-CEDILLO, Adela. Análisis de la fundación del EZLN en Chiapas desde la perspectiva de la acción colectiva insurgente. *LiminaR*, v. 10, n. 2, p. 15-34, 2012. Para acceder a comunicados de las comunidades autónomas zapatistas recomiendo al Enlace Zapatista. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/> (último acceso en 03/05/2024).

elecciones teóricas, epistemológicas y metodológicas que han conducido este trabajo, por lo tanto, también son deliberadamente políticas.

Al proponerme una praxis académica centrada en el reconocimiento de las dinámicas de poder que se reproducen por medio de esas estructuras de conocimiento, me propongo a actuar (y a escribir) a partir de la urgencia de quienes reivindicarnos colectivamente un quehacer científico *sentipensante* y comprometido con las estructuras de dominación del patriarcado-capitalista moderno. Y al referirme a esa urgencia, aludo a la inescapable necesidad de que nosotras, investigadoras comprometidas con una producción intelectual transformadora, informada a partir de una praxis crítica, tenemos de transformar las estructuras de la producción académico-científicas; ya sea cuestionando las actuales órdenes del conocimiento y sus prácticas de producción científica y/o adoptando metodologías comprometidas con la transformación social, para mencionar algunas acciones que nos presentan caminos que, creo, apuntan hacia esa dirección.

Desde el confederalismo democrático⁹ o, pensando a partir del concepto-praxis de *semillero*¹⁰, creado por EZLN (Comisión Sexta EZLN, 2015), pienso este trabajo no solamente como un análisis estanco y objetivo realizado de forma individual desde mi escritorio, sino que busco ejercitar un proceso autocrítico. En el diálogo que establezco con el movimiento kurdo, escribo colectivamente sobre sus experiencias y, también, sobre quien soy en esta relación. En este sentido, afecto y soy afectada por el campo, por las lecturas, por el compartir de experiencias tan diversas y, al mismo tiempo, tan interconectadas. De esa síntesis emerge este

⁹ Concepto utilizado aquí para hacer referencia al marco metodológico y epistémico propuesto por Abdullah Öcalan en sus escritos de prisión. Sobre el Confederalismo Democrático en cuanto concepto, realizo un panorama general sobre este paradigma político-ideológico en el capítulo cuatro, donde presento los principales elementos de esta propuesta en lo que se relaciona con la cuestión del patriarcado y de la liberación de las mujeres. Ver: [4.2 Confederalismo democrático: liberación de las mujeres para la democracia radical](#). Por el momento, lo que interesa saber sobre esta propuesta es que el paradigma del confederalismo democrático es, segundo Öcalan (2011, p. 21), un tipo de administración política no estatal (en el sentido del Estado moderno) o de democracia sin Estado nacional. Entre sus pilares se encuentra la democracia radical de base (comunal), la liberación de las mujeres y el ecologismo. Ver: Aslan, 2020; Dirik, 2022; Gunes, 2019; Novellis, 2017.

¹⁰ Adelanto aquí una de las provocaciones que emergen de las conclusiones de este trabajo, la aproximación entre las prácticas de participación popular radical de las comunas de Rojava (inspiradas en los principios del confederalismo democrático) con la idea del *semillero* propuesta por el EZLN en las zonas autónomas zapatistas al sur de México. La idea de construcción de una democracia radicalmente participativa, plural, diversa y construida a partir de reflexiones colectivas y de autoría cooperada gestadas en los Seminarios, Encuentros y formaciones colectivas de líderes comunales aproxima ambas experiencias en su forma y en los sentidos de la construcción de los entendimientos políticos de las comunidades. Como referencias de estas aproximaciones sugiero la lectura de: Aslan, 2020; Boldt; Barbosa; Salazar, 2021; Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2017; Morel, 2017; Stanchev, 2015.

trabajo, de ese *sentipensar*. Tomo las palabras de Subcomandante Galeano del Ejército... para resumir brevemente hacia donde apunto:

No basta con avisar lo que vemos. Tenemos que decir también quienes somos los que vemos. Porque los cambios que avistamos no son sólo allá afuera. Nuestra mirada hacia dentro también detecta cambios, y nuestra propia mirada ha cambiado. **Entonces queda claro que, para explicar lo que miramos, tenemos que explicar nuestra mirada** (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2017, destacado por mi).

En síntesis, puedo afirmar que este capítulo viene a eso: para situarme conceptualmente en cuanto *investigadora-activista* en el campo de los estudios kurdos en Brasil y para demostrar los valores y las epistemologías que fundamentan “mi mirada” (*standpoint*¹¹ – aquí utilizado no como teoría, pero como epistemología y como metodología). Y esto es importante para el tema que me propongo analizar porque es desde esta mirada donde parten las preguntas y las decisiones metodológicas que he hecho para interpretar a los textos de Abdullah Öcalan. Es desde este contexto onto-epistemológico que he encontrado las justificativas teóricas (y políticas *sentipensantes*) para delimitar los parámetros de recorte y selección de los textos que he elegido para ser la principal fuente documental de esta investigación. También, este capítulo viene para reflexionar, expandir y analizar teórica y críticamente las bases epistemológicas sobre las cuales desarrollo el *sentipensar* que he desarrollado en este trabajo, junto al movimiento kurdo, las mujeres en *Abya-Yala* (o América Latina, en términos oficiales) y mis experiencias de *investigadora-activista*.

Este es un debate que, creo, debería estar más explícito en los trabajos académicos en el área de las ciencias sociales. Como lo demuestran las críticas feministas a las ciencias y los manuales en epistemologías críticas, el reconocimiento de las relaciones de poder que atraviesan la labor producida por trabajadores y trabajadoras intelectuales afecta directamente el resultado del conocimiento producido en las Universidades. Ciencia es poder y el conocimiento

¹¹ Es importante la diferenciación del “punto de vista” (en inglés: *standpoint*) en cuanto teoría y en cuanto método porque, aunque ambas perspectivas no sean excluyentes entre sí, dependiendo del abordaje que utilicemos podremos percibir distintas implicaciones técnicas del punto de vista académico-científico. Retomaré este debate en: [1.1.2 Miradas desde los márgenes: conocimiento como herramienta de subversión](#). De todos modos, por el momento, recomiendo la lectura de los siguientes trabajos: Harding, 2009, 2013, 2004, 2004; Mendia Azkue, 2015; Rolin, 2009; Toole, 2022.

es una herramienta fundamental para la interpretación y reproducción de sistemas de dominación y exploración.

Esta afirmación adquiere especial relevancia porque, en términos prácticos, cada investigador(a) seguramente interpreta los escritos de prisión (o cualquier otro texto) a su manera, utilizando su comprensión sobre los métodos y siendo informado(a) a partir de sus intereses y vivencias. Y aunque ni siempre esto sea reconocido, y sus motivaciones pasen ocultas bajo el velo de una pretensa “objetividad científica”, existen elementos que afectan – queramos admitirlo o no– toda la estructura metodológica del trabajo. En este sentido, como lo demuestra Grada Kilomba en *Plantation Memories* (Kilomba, 2021) conceptos como la objetividad, neutralidad y universalidad (tan caros al pensamiento académico-científico) no son nada más que herramientas de ocultación de identidades privilegiadas y sus relaciones de poder. A título de ejemplo traigo esta anécdota compartida por Grada durante una de sus performances en Brasil,

Una mujer negra dice que es una mujer *negra*. Una mujer blanca dice que es una *mujer*. Un hombre blanco dice que es una *persona* [...] La blanquitud, al igual que otras **identidades en el poder**, permanece sin nombre. Es una identidad que se coloca en el centro de todo, pero esa centralidad no es reconocida como relevante, porque se presenta como sinónimo de humano. (...) Y créanme, **no hay una posición más privilegiada que ser simplemente la norma y la normalidad** (Kilomba, 2016 *IN*: MITsp, 2016, traducción y destaques míos)

Este tipo de mirada consciente sobre las [inter]relaciones que están en disputa durante la labor intelectual de un(a) investigador(a) implica una serie de afectaciones hacia los resultados de una investigación –especialmente, pero no solo, en el campo de las ciencias sociales y demás humanidades–. Decisiones como las de realizar o no una investigación de campo, la aproximación hacia nuestros interlocutores, la selección de las personas que serán o no nuestras interlocutoras en campo, la selección de preguntas (tanto para las entrevistas como para aquellas que orientan nuestra investigación bibliográfica y la selección metodológica del trabajo), las lentes con las cuales miramos a determinado fenómeno, la selección del marco teórico y epistemológico para el análisis, etc. Todas esas (y otras) cuestiones son decisivas para el diseño y la conducción de cualquier sea la investigación científica propuesta y afectan, directamente, nuestros resultados. Por lo tanto, más que ser solamente un posicionamiento ético-político, esta decisión se impone como elemento fundamental ante toda investigación honestamente responsable y comprometida con la labor intelectual y la producción de una ciencia de calidad.

Por eso, reconozco aquí una “doble mirada” que apunta hacia “adentro” y hacia “afuera”; por un lado, hacia el reconocimiento del lugar que ocupo y que me posiciono en cuanto *investigadora-activista*, por otro, hacia el lugar de mis interlocutores, observando su contexto y buscando comprender e interpretar su mundo a través de la síntesis crítica que construida a partir de nuestras ideas. En esta tarea de entretrejer caminos y construir puentes entre mundos, sé que no estoy sola.

Si desde hace al menos cuatro décadas las críticas feministas de las ciencias respaldan la urgencia de transformar las relaciones de poder impuestas por un modelo cartesiano de producción científica (como lo apuntan pioneras de este campo como Collins, 2019; Gergen, 1993; Haraway, 1988; Harding, 1987, 1991), los últimos años nos explicitan aún más la inexorabilidad de esa transformación, ya sea por la agudización de las crisis provocadas por el capitalismo o incluso por la negligencia con la cual gobiernos, organizaciones internacionales y grandes corporaciones se han posicionado frente a la tragedia de la pandemia de SARS-COVID desde 2020.

Reconociendo desde donde parte mi escrita, busco dialogar con la literatura hegemónica en igual medida con la cual me relaciono con el movimiento y las comunidades kurdas en la diáspora, especialmente en Reino Unido, Suiza, Alemania y Bélgica donde he realizado algunas partes de esta investigación. También, como parte de este esfuerzo investigativo de ampliar y diversificar las fuentes de información, hemos fundado en Brasil el primer *Núcleo de Pesquisa Interdisciplinar em Estudos Curdos* (NUPIEC), con sede en la *Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC Minas*¹² conectando investigadores e investigadoras brasileños y brasileñas que, desde el continente latinoamericano, o desde Europa, están produciendo ciencia y conocimiento sobre la lucha y el pueblo kurdo.

Durante la etapa de revisión bibliográfica, me ha llamado la atención la escasez de trabajos académico-teóricos enfocados en analizar el pensamiento político de Öcalan en sentido más estricto. A su vez, la obra de Öcalan es recurrentemente analizada en el marco de las experiencias de construcción de autonomía democrática y de democracia sin estado moderno (*stateless democracy*) en Bakur y/o Rojava, como lo han hecho Cengiz Gunes, Joost Jonger-

¹² El núcleo es coordinado por el Prof. Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes y cuenta actualmente con la participación de 11 investigadores afiliados hasta el momento (diciembre/2023). Este fue obtenido con base a las informaciones disponibles en el Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico – CNPq. Información consultada en diciembre de 2023. Más información en <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/7809861433115103>. Último acceso en 29/04/2024.

den, Kamran Matin, entre otros (Gunes, 2019; Gunes; Jongerden, 2021; Jongerden, 2016, 2023; Matin, 2021); o, también, como parte del análisis de la transición PKK hacia el nuevo paradigma ideológico del confederalismo democrático, como los trabajos de Seevan Saeed (2016), Ali Özcan (2006) y Carlos Pazmiño (2017).

Al concentrar mi análisis en la selección y observación de obras vinculadas a Universidades en Brasil¹³, el escenario nos ofrece valiosas pistas e *insights*. Primero, es importante considerar que la producción teórica sobre el pueblo kurdo tiene un incremento expresivo a partir del año 2014. Esto no sucede al acaso, la transformación de este escenario está vinculada con la popularización de lo que se ha acostumbrado a llamar de *cuestión kurda*¹⁴ y ocurre, especialmente, después de las sucesivas victorias de las unidades guerrilleras kurdas de Rojava (YPG¹⁵ y YPJ¹⁶) contra el autoproclamado Estado Islámico en 2014 en Siria e Irak.

Con relación a la producción científica local, al consultar a dos grandes bases de datos¹⁷ académicos de Brasil, filtrando solamente en trabajos de maestría y doctorado, he encontrado un total de 19 disertaciones y tres tesis doctorales que tienen a la lucha kurda como tema principal de investigación. Los trabajos fueron escritos por: Bianca Mendes Araújo (2023) Priscyla Weber Imaral (2023), Glaucia Carvalho Sena (2022), Juliana Santoros Miranda (2022), Caio Nunes da Cruz (2021), Ana Clara Abrantes Simões (2021), Gustavo Alves Santana (2021), Vítor Maia Veríssimo (2021), Laura Vieira Barreto de Oliveira (2021), Vitória Sacramento Moreira (2020), Beatriz Sampaio Abreu (2020), Mariana Antas Petine (2020), Pedro Olavo Campos (2019), Florencia Guarche (2019), Thais de Bakker Castro (2018), Maria Angelica da Silva Rosas (2018), Bruna de Fatima Brito Ferreira (2017), Elana Beatriz Silva Sabina de Farias (2017) y Tiago Duarte Dias (2015).

¹³ Esta afirmación parte de la revisión de literatura realizada para la discusión teórica de este trabajo, a partir de la observación y el análisis de artículos, tesis de posgrados y trabajos publicados en portugués, español e inglés tomando como base las plataformas mencionadas en el capítulo anterior.

¹⁴ No hay una definición clara del término “*cuestión kurda*” en la literatura. En general, la literatura especializada se refiere al violento proceso de asimilación cultural y a la negación de la existencia del pueblo kurdo en las cuatro partes del Kurdistán. En el caso de Turquía, la “*cuestión kurda*” se refiere a la violencia material y simbólica que sufrieron los kurdos durante el siglo XX, durante el proceso de construcción nacional basado en el proyecto nacionalista defendido por Atatürk. El concepto de “*tuquificación*” está directamente relacionado.

¹⁵ Unidades de Protección del Pueblo - guerrillas formadas por hombres y mujeres.

¹⁶ Unidades de Protección de las Mujeres: guerrillas de participación exclusiva de mujeres.

¹⁷ Considerando que la búsqueda por trabajos se concentró, en este momento, en documentos de posgrado, para este momento, he seleccionado solamente el “Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES” y “Google Scholar” para llegar a este número. La herramienta Google Scholar fue utilizada como complemento a la herramienta oficial de CAPES Brasil para encontrar las tesis y disertaciones que no están aún registradas en la biblioteca de datos oficial de la plataforma

Con relación a las tesis doctorales, he registrado tres trabajos defendidos en universidades brasileñas sobre el tema. La tesis más antigua es el trabajo escrito y defendido por Kellen Pessuto (2018), en una investigación realizada en el Programa de Posgrado de Antropología Social de la *Universidade de São Paulo* (USP). La segunda tesis doctoral fue realizada por Tiago Duarte Días (2021), defendida en la *Universidade Federal Fluminense*, también en el Departamento de Antropología. Finalmente, tenemos a la tesis doctoral de Flavia Xavier Merlotti Paniz (2023b) defendida en la *Universidade Estadual de Campinas* (UNICAMP) en el Departamento de Sociología.

Un dato que llama la atención en el escenario anterior es que 14 de las 19 disertaciones realizadas en universidades brasileñas fueron escritas por mujeres, mientras que, entre las tesis, dos de un total de tres trabajos. En otras palabras, frente a los datos observados anteriormente, un total de 72.72% de los trabajos de posgrado que versan sobre la lucha kurda han sido escritos por mujeres¹⁸. Esta constatación me ha instigado a realizar un análisis más profundo sobre el estado del arte de la producción científica en este campo en Brasil, trabajo que pretendo realizar en un futuro artículo que objetive una revisión sistemática de literatura.

Continuando mi análisis sobre la producción teórico-científica que trabaje el tema de la lucha kurda en Brasil, quisiera compartir que, entre todos los trabajos que he leído para la realización de esta tesis – y para el mapeamiento del estado del arte de la discusión de los textos de Öcalan en Brasil –, llama la atención que solamente dos disertaciones de maestría tienen a los escritos de Öcalan como tema principal de su trabajo; son ellos el trabajo de Pedro Campos (2019) y Caio Nunes da Cruz (2022).

En un sentido más general, incorporando investigaciones que no han sido parte de la formación superior de sus autores, tenemos al libro intitulado *Construyendo una vida libre: diálogo con Öcalan (Internationale Initiative Freiheit für Abdullah Öcalan - Frieden in Kurdistan, 2020)*¹⁹ y *Tu libertad y la mía* (Miley; Venturini, 2018)²⁰, donde el pensamiento de Öcalan es tomado como elemento central de las discusiones propuestas.

Cuando el recorte teórico pasa a ser el abordaje de Öcalan hacia las cuestiones de género y las mujeres, la falta de trabajos dedicados a analizar solamente el pensamiento de Öca-

¹⁸ Si colocamos a esta Tesis en la suma total, tenemos un total de 75% de trabajos realizados por mujeres.

¹⁹ Título original: Building Free Life: Dialogues with Öcalan.

²⁰ Título original: Your freedom and mine: Abdullah Öcalan and the Kurdish Question in Erdogan's Turkey.

lan se hace aún más complejo y difícil. La escasez de investigaciones sobre el pensamiento de Öcalan tiene sus posibles explicaciones, entre ellas las condiciones de aislamiento en la cual el autor se encuentra. Además, en alguna medida, también se justifica por la naturaleza y estructura adoptada por Öcalan para expresar sus ideas.

Explico; diferente de las intelectuales feministas y de las interlocuciones que se encuentran en el campo de los debates relativos a las teorías de patriarcado, Öcalan no se propone directamente a decodificar al sistema patriarcal. Como veremos en los capítulos correspondientes, la relevancia del patriarcado para la articulación del paradigma presentado por el autor se relaciona, a mi ver, mucho más como fundamento desde el cual parte la construcción teórica que el autor propone —nombrado de paradigma del confederalismo democrático— que, propiamente, presentar un proyecto analítico del sistema patriarcal. Considero que eso, en alguna medida, contribuye para explicar el escenario en el cual se insiere su pensamiento y, como consecuencia, las dificultades que se imponen y que contribuyen para que su pensamiento no sea tan popular entre intelectuales y académicos a nivel global.

Como discutido en el primer capítulo de esta Tesis, ya sea por la hegemonía epistemológica de las teorías eurocéntricas que tratan sobre Medio Oriente o por las distancias geográficas y las barreras idiomáticas, estudiar el pensamiento de Abdullah Öcalan ha sido un gran desafío. Más allá de la complejidad histórica, política y sociológica implicada en el estudio de una comunidad étnica formada por aproximadamente 40 millones de personas que, como veremos²¹, hablan, por lo menos, cinco idiomas y/o dialectos y que se encuentran divididas en las fronteras de, al menos, cuatro Estados nacionales; existen, también, las dificultades geopolíticas que nos atraviesan durante el cotidiano investigativo y que imprimen su marca en las relaciones de poder frente a las distintas geopolíticas del conocimiento.

No obstante, considero que este escenario es más favorable que nocivo al campo de los estudios críticos latinoamericanos. El estudio de los escritos de Öcalan ofrezcan un interesante camino para todos y todas que desean explorar en profundidad la lucha revolucionaria kurda, no solo por su influencia práctica en el desarrollo de la lucha revolucionaria desarrollada en los territorios de Kurdistán, pero, principalmente, por ser un tema que, en alguna medida nos presenta los diversos elementos sociales, políticos y económicos que atraviesan a la llamada *cuestión kurda*.

²¹ Esta discusión se encuentra contemplada en la sección: [2.1.1.1 “El pueblo Kurdo”: Origen y contexto](#).

Además, un segundo aspecto interesante es que los textos de Öcalan, aunque presenten limitaciones²², son una base teórico-ideológica fundamental para que podamos comprender las estrategias de subversión adoptadas por el movimiento revolucionario kurdo más allá de la guerra de guerrillas. A partir de la perspectiva que he presentado en el capítulo primero, donde la *interseccionalidad* como *praxis crítica* ejerce un papel decisivo en la lectura e interpretación de relaciones de poder a partir del *privilegio epistémico* de grupos subalternizados, el papel desarrollado por Abdullah Öcalan en el proceso de transformación del Partido y del proceso de construcción de alternativas políticas no violentas de resolución del conflicto turco-kurdo merece ser destacado, tanto por la materialidad de su actuación en las negociaciones (en acciones concretas), cuanto por la simbología que atraviesa su situación de cautiverio y prisión.

Hasta aquí he trabajado sobre la importancia de reconocer los contextos en los cuales se sitúan los procesos de producción de conocimiento, incluso cuando nos referimos a los entendimientos ocultos por detrás de las llamadas “verdades científicas”. He destacado la importancia del reconocimiento del principio que funda las teorías y metodologías perspectivistas: el que establece que nuestras experiencias, valores, desafíos y vivencias son intrínsecas a la constitución de nuestras miradas y, consecuentemente, afectan la forma como leemos e interpretamos los discursos y verdades que fundamentan nuestros trabajos teórico-científicos. Pero, como he demostrado en este trabajo, la relación *dialéctica* que surge entre el(la) *investigador(a)* y la *investigación* no es una novedad en el campo de los estudios críticos.

La razón por la cual presento este debate es porque al enfocarme en la aprehensión del pensamiento de Öcalan a partir de su propuesta para la liberación de las mujeres, y su comprensión respecto de la modernidad [patriarcal] capitalista²³, propongo no solamente analizar

²² Al decir que los textos de Öcalan son limitados para la comprensión de las estrategias de subversión adoptadas por el movimiento revolucionario kurdo me refiero a dos aspectos principales: 1. Hacia la comprensión del proceso revolucionario en sí, tomando por base las experiencias de construcción de autonomía democrática en Bakur (Turquía) y en Rojava (Siria) y; 2. En cuanto síntesis [auto]crítica, los escritos de presión presentan una serie de acontecimientos que han favorecido una serie de transformaciones del PKK. Con base en el análisis de aciertos y errores del PKK en sus 40 años de lucha revolucionaria, Öcalan propone una síntesis crítica que se construye a partir de la óptica de líder. Aunque es innegable la influencia que sus ideas están reflejadas en las síntesis propuestas por el Partido, sus militantes y demás organizaciones, las contradicciones, conflictos y tensiones que atraviesan el movimiento kurdo no pueden ser sintetizadas solamente a través de la óptica de los escritos de uno de sus militantes.

²³ En los textos, el concepto utilizado por Öcalan es el de “modernidad capitalista”. Tomaré la libertad de llamar a este sistema de “patriarcado moderno capitalista” para referirme a la “modernidad capitalista” de Öcalan siempre que pretenda analizar trozos de su texto. Para evitar confusiones, mantengo los textos originales tal como el autor lo utiliza y utilizo “patriarcado moderno capitalista” siempre que desee incluir mi análisis.

los conceptos de *patriarcado* y de *matriarcado* utilizados por Öcalan en sus escritos de prisión, pero tomar en consideración en contexto en el cual el desarrollo de esos conceptos está inserido. Al considerar el discurso como una *práctica* discursiva, más que verificar la existencia de datos arqueológicos y/o históricos sobre la existencia de una sociedad matriarcal en la Antigua Mesopotamia, deseo comprender las razones por las cuales esta práctica se desarrolla y se presenta en su texto. Más que eso, importa aquí comprender los despliegues teóricos que esa acepción genera en la construcción del concepto de *jineologî*.

Para lograr este objetivo, se hace fundamental la adopción de una perspectiva metodológica intertextual que comprende las acepciones del concepto de patriarcado a partir de la intertextualidad constitutiva, a partir de lo propuesto por Fairclough (2001). En sentido semejante, el diálogo con el marco teórico presentado por teóricas feministas que abordan este concepto de patriarcado es movilizad con el objetivo de comprender las articulaciones teóricas-discursivas que fundamentan el paradigma de Öcalan.

Al concebir el discurso como una práctica social, considero que la producción de conocimiento científico opera de forma semejante. Esta concepción es prácticamente unánime entre intelectuales críticos del área de las humanidades y las ciencias sociales. Entretanto, destaco la innovación presentada por las metateorías de la ciencia que destacan el elemento constructivista (y, por lo tanto, político) del discurso científico. Dice Mary McCarnney Gergen,

Las reivindicaciones de la ciencia son formas de discurso. Si estas posiciones son defendibles, entonces, en nuestra búsqueda de la justificación de los argumentos científicos, nos encontramos confrontando características de formación y apoyo del discurso. Mientras lo hacemos, inicialmente parece que el discurso no es propiedad de individuos individuales –átomos sociales aislados– sino una propiedad del intercambio social. [...] En este contexto, se nos invita nuevamente a reconsiderar el proceso de justificación del conocimiento en términos de un proceso social. La ciencia se convierte en una empresa inherentemente social, donde la valoración de las afirmaciones de conocimiento depende de los procesos comunitarios en lugar de la verosimilitud²⁴. (Gergen, 1993, p. 61–62, traducción y destaques míos)

²⁴ En el original: “As reivindicações da ciência são formas de discurso. Se essas posições são defensáveis, então, em nossa busca da justificação das argumentações científicas, nos vemos confrontando características de formação e sustentação de discurso. À medida que o fazemos, inicialmente parece que o discurso não é propriedade de indivíduos únicos – átomos sociais isolados – mas uma propriedade do intercambio social. [...]. Nesse contexto, somos de novo convidados a reconsiderar o processo de justificação do conhecimento em termos de processo social. A ciência se torna um empreendimento inerentemente social, onde a valorização das reivindicações de conhecimento depende de processos comunitários, mais do que da verossimilhança”.

En este sentido, considerando la naturaleza dialéctica e interrelacional de la producción científica, pienso que el concepto de *entre captura* presentado por Isabelle Stengers (2002) es un aporte importante a este debate. El concepto de *entre captura* ocupa un lugar privilegiado en un escenario de las *cosmopolíticas*. Mientras el concepto de *cosmopolítica* de Stengers nos habla de los encuentros entre prácticas de conocimiento diversas, que pueden o no habitar los mismos mundos, la *entre captura* se forma a partir de la interacción entre esas prácticas de conocimiento (y/o de mundos onto-epistémicos); se forman a partir de las afectaciones recíprocas que ocurren en esos encuentros (Stengers, 2014). Lo que propone la autora es ir más allá de del reconocimiento de estos contactos y, a través de la curiosidad y de la práctica de la investigación, indagarnos ¿de qué forma somos afectados y transformados a partir del conocimiento de que generamos a partir de la observación de determinado fenómeno? (Stengers, 2010).

Por lo tanto, más importante que las respuestas que pueda ofrecer a este debate, me interesan las preguntas. Aprender a hacer las preguntas correctas es, sin la menor duda, el mayor de nuestros desafíos en cuanto científicos, intelectuales y trabajadores del campo del conocimiento y la educación. Este es el escenario de mi punto de partida, la inspiración que orientó – y que orienta– esta investigación. Las influencias de las epistemologías de las resistencias –y re-existencias– emergen aquí como un conjunto de conocimientos, saberes y prácticas que crean nuevas formas de vida en medio a un contexto de ataques, persecuciones y tecnologías que promueven la muerte.

Es en este contexto que sitúo y observo las prácticas e ideas propuestas por Abdullah Öcalan y el movimiento kurdo. Las nombro epistemologías de las re-existencias a las síntesis que se encuentran en las obras que me propongo a analizar. Lo defino así porque, a partir de lo que expone Haraway (1988) son interpretaciones que resultan de los saberes acumulados en años de lucha (armada, social y política) desarrolladas por el pueblo kurdo. Estos saberes no son un mero acumulo ideológico y/o de interpretaciones histórico-políticas que se constituyen en narrativas de liberación nacional, son lecturas de mundo, saberes, que emergen desde la experiencia política cotidiana de intelectuales orgánicos que se han comprometidos radicalmente con la transformación de la realidad.

Su conocimiento es localizado porque sus interpretaciones de la realidad resultan de una compleja síntesis conformada por la necesidad de sobrevivencia y superación de las condiciones materiales y simbólicas de la guerra, junto a la construcción de alternativas potentes de vida y esperanza de transformación radical de las estructuras de exploración y dominación

impuestas sobre sus cuerpos y sus territorios. Creo que es desde ahí, desde esa síntesis crítica construida con base las experiencias de quienes interpretan las desigualdades sistemáticas del mundo en ruinas, que adviene su privilegio epistémico y su carácter innovador e inventivo; porque apuntan no solo al rechazo a la desigualdad y la violencia como norma, pero buscan construir alternativas que busquen superar su interpretación de la realidad. Porque, no nos basta solo con interpretar al mundo, hemos de transformarlo.

En este sentido, creo que tenemos mucho para aprender con esas epistemologías de las re-existencias en cuanto investigadoras de las ciencias sociales de las periferias mundiales. Si en el Norte Geopolítico²⁵ las condiciones de trabajo, escrita y acceso a fuentes de financiación son abundantes (aunque en los últimos años también estén manifestando las crisis del capital), nosotras, desde el Sur Geopolítico, aprendemos desde temprana edad a desarrollar nuestra creatividad, nuestra imaginación propositiva frente a los problemas y a ser resilientes, no por opción, pero por necesidad.

Por otro lado, si en alguna medida, “estamos todos en el mismo barco enfrentando una misma tempestad” –como dicen los que defienden el argumento de que la crisis laboral que precariza las condiciones de trabajo de intelectuales es global– las adversidades que enfrentamos en cuanto tripulación de ese “barco” chamado Universidad, nos coloca en clases y situaciones muy distintas en el enfrentamiento de esa tempestad causada por las crisis de la neoliberalización de la academia. En respuesta a esto, considero que el contacto más cercano entre militantes, activistas, internacionalistas e intelectuales están contribuyendo positivamente –directa e indirectamente– hacia la comprensión *sentipensante* más realista de las dificultades enfrentadas por los distintos polos de resistencia que se construyen a nivel global (ya sean en espacios sociales, académicos o políticos).

Reconocerme –y situarme– en cuanto sujeto, al mismo tiempo en que reconozco mis interlocutores también como pares, sujetos activos en el proceso de producción de conocimiento, me aproxima intencionalmente de las epistemologías críticas que buscan cambiar la forma como conocemos y como producimos saberes. Como dice Donna Haraway: “la objeti-

²⁵ Considerando que tanto Norte como Sur son espacios relacionales definidos a partir de un punto de referencia deliberadamente escogido, tomo el uso de Norte/Sur Geopolítico como la definición que establece no solo el carácter geoespacial de territorios en el planeta, pero también, el marco ideológico y político que definen los espacios de referencia que permiten localizar a un Norte y a un Sur. Por lo tanto, Norte y Sur globales, más que territorios, apuntan hacia el nombramiento de espacios geopolíticos donde se desarrollan distintos sistemas de poder. Ver: Costa; Duarte, 2023.

vidad feminista significa simplemente *saberes situados*²⁶” (Haraway, 1988, p. 581). De ahí la necesidad de proponer esta breve reflexión sobre contextos, miradas y saberes más allá del mero acumulo de conocimiento y de lecturas. En este sentido, cuando pienso al respecto de las adversidades y potencialidades que atraviesan mi trabajo investigativo, considero importante traer las palabras de Craig Calhoun, quien dice en el prefacio de *Engaging Contradictions* que la “ciencia es, después de todo, una larga parte en un proceso de conocer a través de errores, no solamente un proceso de acúmulo de verdades²⁷” (Calhoun, 2009, p. 09, traducción mía).

²⁶ Feminist objectivity means quite simply *situated knowledges*.

²⁷ En el original: “Science is, after all, in large part a process of learning from errors, not just a process of accumulating truths”.

1.1 REFLEXIONES SOBRE LAS IMPOSIBILIDADES DE UNA INVESTIGACIÓN NEUTRA

Las discusiones con relación a la neutralidad de las ciencias ocupan todo un campo de estudios sobre las implicaciones del quehacer científico. La filosofía de la ciencia, en cuanto asignatura, ha estado preocupada en explorar la diversidad de dimensiones ontológicas, epistémicas y metodológicas de la racionalidad científica. En este campo, destaco los aportes de los estudios feministas de las ciencias, representados en esta tesis por intelectuales como Sandra Harding, Donna Haraway, Patricia Hill Collins e Isabelle Stengers.

Las críticas feministas hacia las ciencias emergen de forma más expresiva en las décadas finales del siglo XX y se expanden a partir del XXI. A partir de una crítica radical hacia el androcentrismo estructurante de la racionalidad científica, las intelectuales feministas presentan nuevas formas de producir conocimiento. Resulta de esa discusión todo un campo de producción epistemológica feminista centrada no solamente en la crítica hacia las formas y estructuras de construcción de verdades, sino, también, presentando teorías y metodologías comprometidas con un proyecto que subvierta el dominio de poder patriarcal, imperial-colonial y capitalista que se sostiene, también, a partir de un modelo de ciencia hegemónico.

La construcción de una “ciencia feminista”, o al menos de epistemologías feministas, requiere la ampliación de nuestros entendimientos sobre qué es ciencia. Para esto, es fundamental reconocer su carácter político y, con esto, sus impactos en la reproducción de relaciones de poder. Según esta perspectiva, sin la desconstrucción de ideales de neutralidad, objetividad e imparcialidad –pilares sostenedores de las ciencias tradicionales de la modernidad capitalista– no será posible avanzar en dirección a la producción de conocimiento científico radical y antisistémico como lo proponen las bases del feminismo.

Tomo las palabras de Ruth Hubbard para sintetizar los sentidos de una ciencia feminista:

Una ciencia feminista tendría que empezar por reconocer nuestros valores y nuestra subjetividad en cuanto observadoras humanas, con orígenes personales y sociales particulares y con intereses ineludibles. Una vez hecho esto, podemos tratar de comprender el mundo desde adentro, por decirlo de algún modo, en lugar de identificarnos como observadores objetivos, mirando desde afuera hacia adentro. Una ciencia feminista, y una ciencia más justa, tendrían que dar acceso a una gama más amplia de personas y proporcionar tipos de comprensión que sean útiles y utilizables por un gran número de personas. Por lo tanto, tendría que diferir de la ciencia que tenemos hoy, ya que las preguntas importantes serían generadas por un proceso social no dominado por **expertos en la fabricación de hechos científicos**. Un espectro más amplio de personas debería tener acceso a la fabricación de estos hechos. El proceso de

legitimación también debe estar bajo un mayor escrutinio público, de modo que los temas y los resultados de la investigación que solo benefician a una pequeña élite, mientras oprimen a grandes sectores de la población, ya no sean aceptables. La rendición de cuentas tendría que introducirse en todas las etapas del proceso de determinación de los hechos. Este tipo de ciencia sería muy diferente a la que tenemos ahora y necesariamente sería más respetuosa con las personas y la naturaleza²⁸. (Hubbard *in*: Gergen, 1993, p. 34, traducción y destaque míos)

Concretamente, en esta investigación, he buscado no solo el alineamiento hacia el marco epistemológico propuesto por las teóricas feministas de las ciencias; en sentido práctico, el diálogo con los sujetos que informan esta investigación ha sido, desde siempre, fundamental en mi proceso de estudio de la lucha kurda. El establecimiento de un diálogo franco, solidario y empático con mis interlocutoras(es), compañeras(os) y entrevistadas(os) siempre ha sido parte de mi trabajo científico y del establecimiento de relaciones personales más allá de cualquier interés académico y/o profesional.

Considero que sea este reconocimiento de la multiplicidad de parcialidades que constituyen la producción de verdades científicas que nos puedan acercar aún más de un alto nivel de “objetividad”, o mejor, hacia lo que pretende la objetividad en cuanto un valor en la labor académico-científica de producción del conocimiento. Este abordaje me conecta con el pensamiento de Isabelle Stengers (2002) cuando ella afirma que las verdades científicas son siempre *incompletas*. El conocimiento adquirido por un determinado sujeto es siempre resultado de un *diálogo* colectivo que se constituye de la suma de los fragmentos que surgen de cada parcela situada. Y como todos sabemos, un diálogo no es un monólogo. Para que exista diálogo es esencial establecer una escucha activa y honesta con nuestro entorno (algo que, considero, es aún muy poco discutido en el campo de la ciencia política y las relaciones inter-

²⁸ En el original: “Uma ciência feminista teria que começar por reconhecer nossos valores e nossa subjetividade enquanto observadores humanos, com origens pessoais e sociais particulares e com interesses inevitáveis. Após ter feito isso, podemos tentar compreender o mundo a partir de dentro, por assim dizer, em vez de nos identificar como observadores objetivos, que olham de fora para dentro. Uma ciência feminista – e uma ciência mais justa – teria que dar acesso a uma escala mais vasta de indivíduos e proporcionar tipos de compreensão úteis e utilizáveis por um grande número de pessoas. Teria, portanto, de diferir da ciência que temos atualmente, pois as perguntas importantes seriam geradas por um processo social não dominado por especialistas na fabricação de fatos científicos. Um espectro mais amplo de pessoas deveria ter acesso à fabricação desses fatos. O processo de legitimação também deveria estar sob maior inspeção pública, de modo que tópicos e resultados de pesquisa que só beneficiam uma pequena elite, enquanto oprimem grandes setores da população, não seriam mais aceitáveis. A prestação de contas teria que ser introduzida em todos os estágios do processo de fabricação de fatos. Esse tipo de ciência seria muito diferente da que temos agora e necessariamente mais respeitosa em relação às pessoas e à natureza”.

nacionales, sobre todo con relación al establecimiento de prácticas éticas en el desarrollo de investigaciones sociales).

Aunque Stengers no se refiera directamente a un “pensamiento feminista” *strictu sensu*, creo que su perspectiva nos orienta hacia esta dirección. Afirmo esto con base a que son los diálogos experimentales y las prácticas investigativas que desarrollamos en cuanto investigadoras constituyen nuestras cosmopolíticas, al cumplir con las exigencias y obligaciones con relación al conocimiento generado. Consecuentemente, es importante no perder de vista las dinámicas de poder internas que se reproducen dentro de las estructuras académicas.

Es en este sentido que recuerdo el concepto de “*outsiders within*” presentado por Patricia Hill Collins (1999) al hacer referencia al lugar ocupado por las intelectuales negras en las Universidades estadounidenses. Es ese destaque hacia el poder creativo de un “mirar desde las márgenes” que se constituyen epistemologías y demás interpretaciones del mundo a partir de una mirada atenta hacia las *injusticias epistémicas y epistemicídios* (Souza Santos²⁹, 1995, p. 283). Como afirma Barbara Biglia sobre las metodologías feministas, “[estas] son una propuesta de intervención y transformación social” (Biglia *in*: Mendia Azkue, 2015, p. 21). A partir de este reconocimiento, busco utilizar de forma creativa la potencia intelectual resultante de la sinergia (Collins; Bilge, 2021) existente entre la interacción de las dos dimensiones de la interseccionalidad que me atraviesa: la investigación científica y una *praxis crítica*.

Luego, al adoptar una tesitura comprometida con la observancia de los posicionamientos éticos-políticos de las epistemologías críticas, adopto una praxis profesional más consciente de las limitaciones y potencialidades que mi trabajo pueda presentar. Esto se manifiesta en mis motivaciones de lectura, de escrita y de trabajo más artesanal, caso a caso. De este modo, leo los textos de Öcalan motivada por una curiosidad que es al mismo tiempo académica, activista e internacionalista y que me instiga a ir más allá de las reflexiones que se presentan en su texto. Esta curiosidad me motiva a dialogar más allá de sus escritos, presentando críticas y ampliando las discusiones propuestas por el autor, entretejiendo sus ideas con aquellas presentadas por autoras feministas que también han abordado las cuestiones que se presentan en sus *Escritos de Prisión* y en sus *Manifiestos*.

²⁹ A quien cito en este trabajo por mi compromiso y honestidad intelectual debido al reconocimiento que ofrezco hacia sus escritos y aportes teóricos al campo de las ciencias sociales. Entretanto, manifiesto mi repudio con relación a su postura como intelectual que se pretende crítico, docente e investigador denunciado por diversas intelectuales y académicas pertenecientes a la comunidad internacional de mujeres investigadoras por su conducta violenta, anticientífica y misógina.

En el campo de los estudios críticos feministas se destacan, especialmente, las epistemologías producidas por mujeres racializadas. Estas intelectuales, proponen el fortalecimiento de las sinergias que emergen de investigaciones académico-científicas orientadas por praxis críticas. Viene de ahí mi decisión de interpretar a Öcalan no a partir de las teorías y epistemologías que él mismo utiliza en sus textos, pero a partir de esas epistemologías que también me permitan participar como agente intelectual creativa, en diálogo con lo que tradicionalmente llamamos de “objeto de estudio”.

Hasta aquí he discutido sobre la importancia del reconocimiento de mi lugar en cuanto investigadora del pensamiento de Öcalan y del Movimiento de Mujeres de Kurdistán. En este sentido, he buscado destacar la imposibilidad de realización de una investigación científica políticamente neutra y del inexorable atravesamiento de relaciones de poder que se encuentran ocultas por detrás de los discursos que defienden una “objetividad científica”. A partir de eso, continuo mi reflexión en dirección hacia el reconocimiento de los impactos prácticos y su efecto en la tomada de decisiones que se han establecido en esta investigación.

Al cuestionar sobre los aspectos epistémicos y metodológicos de este trabajo, se me ha ocurrido el siguiente cuestionamiento: ¿es posible que una investigación estructuralmente teórica tenga como base una praxis crítica feminista interseccional? En caso afirmativo, ¿cuáles son los aspectos metodológicos necesarios para alcanzar este objetivo?

A partir de este cuestionamiento, y buscando inspiración en las epistemologías y metodologías feministas, procuro adoptar una metodología interseccional en este trabajo. Esta metodología se inspira en las propuestas presentadas por Patricia Ketzner (2017) y en los debates que he presentado en el capítulo sobre las epistemologías feministas desde la teoría del punto de vista que he construido en mi disertación de maestría (Guarcho Ribeiro, 2019).

En sentido práctico la adopción de un posicionamiento metodológico interseccional se manifiesta en la incorporación de un debate histórico-político que explique brevemente las principales dinámicas de poder que atraviesan a las comunidades kurdas en Turquía. Este análisis, desarrollado en el capítulo segundo de esta Tesis, considera los sistemáticos arreglos de poder que emergen de la intersección entre distintos sistemas –y sus impactos– en el fenómeno que me propongo a estudiar (en este caso, los entendimientos de Öcalan sobre el patriarcado en sus escritos de prisión). El fundamento de este análisis consiste no solo en presentar el lugar social y político en el cual estructuralmente se encuentran las comunidades kurdas en Turquía, pero evidenciar desde cual lugar parten los análisis de Öcalan en cuanto

teórico, militante encarcelado y una de las voces internacionalmente más conocidas del movimiento de liberación nacional de Kurdistán.

1.1.1 Praxis críticas en investigaciones activistas: contextos y perspectivas

“Los científicos que creen en la neutralidad de las ciencias duras y en el comprometimiento político-ideológico de las ciencias humanas y sociales aún no han comprendido lo que es la ciencia”

Heleieth Saffioti (2015, p. 41)

En este trabajo el concepto de *praxis crítica* se hace presente de diversas maneras, sobre todo en la forma como analizo las obras propuestas. La decisión de tomar este concepto como un elemento central corresponde no solo al diálogo que me propongo con el marco epistémico que utilizo para informar la interpretación que presento hacia los textos del autor curdo, pero, principalmente, porque los escritos de la cárcel de Öcalan son un ejemplo bastante evidente de que las experiencias históricas, sociales y políticas de los individuos afectan sus modos de ser y estar en el mundo. En este sentido, tomo las palabras de Patricia Hill Collins y Sirma Bilge sobre el concepto de *praxis crítica* aplicado hacia la *interseccionalidad*,

En cuanto *praxis crítica*, la interseccionalidad se refiere a las maneras por las cuales las personas, como individuos o parte de un grupo, producen, recorren o aplican estructuras interseccionales³⁰. (Collins; Bilge, 2021, p. 51, traducción mía).

Y ellas complementan la idea diciendo que,

La interseccionalidad como *praxis crítica* requiere el uso del **conocimiento** adquirido por medio de la **práctica** para orientar a las acciones subsiguientes de la vida cotidiana. La solución de los problemas está al centro de la *praxis* de la interseccionalidad, y los tipos de problemas sociales generados por los sistemas interseccionales de poder se prestan al conocimiento desarrollado por la práctica. **La *praxis* entiende que el pensar y el hacer, o la teoría y la acción, están íntimamente vinculados y se moldean el uno al otro**³¹. (*ibid.*, p. 61, traducción y destaque míos).

³⁰ En el original: “Enquanto práxis crítica, a interseccionalidade se refere às maneiras pelas quais as pessoas, como indivíduo ou parte de um grupo, produzem, recorrem os aplicam estruturas interseccionais”.

³¹ En el original: “A interseccionalidade como práxis crítica requer o uso do conhecimento adquirido por meio da prática para orientar as ações subsequentes na vida cotidiana. A solução dos problemas está no cerne da práxis da interseccionalidade e os tipos de problemas sociais gerados pelos sistemas interseccionais de poder prestam-se

Por lo tanto, a partir de lo que sugieren las intelectuales citadas anteriormente, un posicionamiento investigativo interseccional exige compromiso práctico de intervención en los problemas sociales. De este modo, *práxis crítica*, *abordaje interseccional* e *investigación-comprometida* (o, como vengo utilizando aquí: *investigación-activista*) son todos elementos de un mismo compromiso onto-epistemológico que exige un análisis crítico consciente del uso de herramientas metodológicas como la *posicionalidad* y la *reflexividad*. Una investigación seria y comprometida con el rigor académico-científico no puede mencionar conceptos sin que ellos se transfieran a la práctica investigativa cotidiana. El rigor científico exige de nosotras no solo el dominio de conceptos y teorías, pero su articulación con el campo. La metodología implementada, junto a la selección de métodos cuantitativos y/o cualitativos adecuados a las preguntas orientadoras de la investigación que nos ayudan a construir resultados sólidos y científicamente verdaderos. Son nuestras preguntas que nos hacemos que nos guían hacia la selección más adecuada de métodos y marcos teóricos, no al contrario.

A partir de estas reflexiones, reconozco que la metodología que orienta esta tesis se encuentra directamente vinculada al escenario en el cual estoy inserida y, principalmente, al contexto en el cual Abdullah Öcalan se posiciona. En este sentido, al proponerme utilizar metodologías y epistemologías feministas, me comprometo a entender el pensamiento de Öcalan más allá de sus escritos, presentando el contexto histórico y geopolítico en el cual sus obras son escritas. Al mismo tiempo, siguiendo el marco epistémico y metodológico que me propongo, también me reconozco y sitúo en cuanto agente activa de esta investigación. Con esto, creo que sea posible adquirir una comprensión más acertada en el análisis de las teorías y propuestas que vienen desde el Kurdistán, reconociendo mejor sus miradas, puntos de vistas, sentidos y significados teórico-políticos de las prácticas y acciones empleadas por el movimiento kurdo.

Aunque esta investigación se estructure a partir un debate teórico y, por lo tanto, sin etapas empíricas de colecta de datos, reconozco que mi interacción con el Movimiento de Mujeres Kurdas en Europa en los últimos años –sobre todo en el Comité de *Jineologî* en Bruselas y las activistas políticas que forman parte del Congreso Nacional de Kurdistán (KNK)–

ao conhecimento desenvolvido pela práxis. A práxis entende que o pensar o fazer ou a teoria e a ação estão intimamente ligados e moldam um ao outro”.

tienen una importante influencia en la forma como busco avanzar en la lectura y análisis del paradigma presentado por Öcalan en sus escritos de prisión.

Al adoptar un abordaje interseccional en una “investigación comprometida” (*engaged research*), busco crear un diálogo con el campo de producción científico conocido como “*Activist Scholarship*”. En este sentido, comparto el pensamiento de Charles R. Hale (2008) al considerar mis esfuerzos por detrás de este trabajo,

Para las personas que se sienten directa y personalmente conectadas con experiencias más amplias de opresión y luchas por el empoderamiento, las afirmaciones de objetividad son más propensas a sonar como maniobras interesadas para preservar la jerarquía y el privilegio; y la idea de poner la erudición al servicio del empoderamiento y el bienestar de sus propias comunidades es más probable que suene como una forma sensata, si no inevitable, de ejercer su profesión³². (Hale, 2008, p. 3, traducción mía)

Los impactos de este modo de investigación se sienten transversalmente en todo el espectro del trabajo académico-científico; y, aún más, creo que su presencia se hace notar en mayor intensidad cuando observamos los caminos y decisiones metodológicas adoptados. Mis esfuerzos objetivan ser un aporte más hacia la construcción de una ciencia política comprometida con la transformación social y la superación del patriarcado-capitalista moderno. Al observar, analizar y, en alguna medida, traducir las experiencias que vienen siendo llevadas a cabo desde Kurdistán, busco sumar esfuerzos en la construcción de puentes que nos unan desde América Latina hacia Medio Oriente en dirección a un futuro que valorice y fortalezca políticas de los comunes³³; hacia la construcción de puentes que nos permitan dialogar y fortalecer nuestras resistencias y luchas anticapitalistas y antipatriarcales.

Por consiguiente, defiendo la imposibilidad de una producción técnico-científica desprendida de los contextos en la cual se ha elaborado. Amparada en el marco teórico-metodológico de las epistemologías feministas, afirmo con convicción que *¡todo conocimiento es un saber situado!* Afirmo esto por una simple razón: la importancia de reconocer las posicionalidades desde donde parten las miradas que investigan el asunto no pueden ser con-

³² En el original: “For people who feel directly and personally connected to broader experiences of oppression and to struggles for empowerment, claims of objectivity are more apt to sound like self-serving manoeuvres to preserve hierarchy and privilege; and the idea of putting scholarship to the service of their own communities’ empowerment and well-being is more apt to sound like a sensible, if not an inevitable, way to practice their profession”.

³³ En el sentido atribuido por Dardot; Laval, 2022; Federici, 2022.

sideradas solamente cuando nos proponemos a investigar grupos sociales marginados, disidentes, sino que debería ser parte de la metodología y ética investigativa de todo(a) investigador(a) comprometida con el rigor científico.

En “*Hacia una nueva mirada: raza, clase y género como categorías de análisis y conexión*”, Patricia Hill Collins (1993) nos presenta dos puntos que considero fundamentales para orientar nuestras miradas –y que ha orientado la forma hacia la cual he observado los escritos del líder del PKK–. En primer lugar, la consideración de las experiencias vividas por poblaciones oprimidas como substrato informativo fundamental para que reconceptualicemos las categorías conceptuales de raza, clase y género. El segundo aspecto presentado por la autora es la construcción de alianzas entre distintos grupos sociales para promover un cambio social radical. En este sentido, dicen Hill Collins y Bilge (2021, p. 79, traducción mia):

[...] las relaciones de poder deben ser analizadas tanto por medio de sus intersecciones (por ejemplo, racismo y sexismo) cuanto entre dominios de poder (estructurales, disciplinarios, culturales e interpersonales). La violencia puede ser analizada tanto por la forma como atraviesa los sistemas de poder interseccionales como por la manera como se organiza entre los dominios de poder. [...] Un análisis interseccional revela no solamente como la violencia es entendida y practicada dentro de un sistema cerrado de poder, pero, también, como constituye un hilo común que une racismo, colonialismo, heteropatriarcado, nacionalismo y capacitismo. Al cuestionar como las formas de violencia dentro de sistemas separados pueden de hecho interconectarse y apoyarse mutuamente, la estructura analítica de la interseccionalidad abre nuevos caminos de investigación³⁴

De forma semejante, el abordaje presentado por Patricia Hill Collins y Sirma Bilge con relación al concepto de interseccionalidad nos presenta valerosas pistas que nos ayudan a comprender mejor a los entendimientos de Öcalan sobre el patriarcado, en el marco del paradigma teórico-ideológico y síntesis de la praxis crítica desarrollada por el movimiento de liberación de Kurdistán en más de cuarenta años de lucha. Sobre este concepto nos dice Hill Collins,

³⁴ En el original: “[...] as relações de poder devem ser analisadas tanto por meio de suas interseções (por exemplo, racismo e sexismo) quanto entre domínios de poder (estruturais, disciplinares, culturais e interpessoais). A violência pode ser analisada tanto pela maneira como atravessa os sistemas de poder interseccionais como pela maneira como é organizada entre os domínios do poder. [...] Uma análise interseccional revela não apenas como a violência é entendida e praticada dentro de sistemas fechados de poder, mas também como constituiu um fio comum que liga racismo, colonialismo, heteropatriarcado, nacionalismo e capacitismo. Ao questionar como as formas de violência dentro de sistemas separados podem de fato se interconectar e se apoiar mutuamente, a estrutura analítica da interseccionalidade abre novos caminhos de investigação”.

La interseccionalidad es actualmente el concepto paraguas que mejor incorpora este campo de estudio emergente. Mis preguntas iniciales sobre raza, clase y género ahora son parte de un cuerpo mucho más grande de estudios interseccionales que examina múltiples conexiones, por ejemplo, cómo se interrelacionan la capacidad y la edad o cómo opera la sexualidad dentro y entre grupos étnicos³⁵. (Collins, 2013, p. 367, traducción mía)

Considero importante resaltar que no pretendo establecer comparaciones entre los conceptos de interseccionalidad³⁶ y la propuesta metodológica y epistemológica presentada por Öcalan en sus escritos, sino que busco tomar como inspiración el abordaje de Collins con relación a la interseccionalidad para pensar a las propuestas del autor kurdo de modo semejante: como epistemología (en su dimensión de *praxis crítica*), como concepto y como práctica política.

1.1.2 Miradas desde las márgenes: conocimiento como herramienta de subversión

Las interpretaciones relativas al concepto de *privilegio epistémico*, apuntado por las teóricas feministas negras y del punto de vista, son un valeroso aporte para percibir a los aportes teóricos de Öcalan con relación al patriarcado y sus relaciones con el nuevo paradigma teórico e ideológico que emergen de las experiencias vividas por el pueblo kurdo. Al ser un elemento central en el pensamiento de Patricia Hill Collins (2019), este concepto despunta como un elemento decisivo para la comprensión de los fenómenos sociales y políticos que atraviesan distintas experiencias de vida, en especial la de poblaciones marginalizadas.

La valorización del conocimiento situado presentado por diversas autoras en el campo de las epistemologías feministas encuentra campo fértil para quienes desean comprender el pensamiento de Öcalan en mayor profundidad. Esto ocurre porque las herramientas presentadas por las teóricas feministas nos permiten percibir los distintos puntos desde donde parten las miradas hacia un mismo objeto: en este caso la llamada *cuestión kurda* y todo el conoci-

³⁵ En el original: “Intersectionality is currently the umbrella term that best incorporates this emerging field of study. My initial questions about race, class, and gender are now part of a much larger body of intersectional scholarship that examines multiple connections, for example, how ability and age are interrelated or how sexuality operates within and across ethnic groups”.

³⁶ Considero fundamental repetir que, de acuerdo con el marco epistemológico y metodológico de este trabajo, el concepto de *interseccionalidad* que utilizo aquí es tomado en su dimensión de teoría social crítica. Aunque algunas aproximaciones entre el Movimiento de Mujeres de Kurdistán (*Jineolôgî*) y el concepto de *interseccionalidad* en cuanto epistemología hayan sido utilizados por mí en trabajos anteriores (Guarcho Ribeiro, 2019), pretendo explorar este asunto en futuras publicaciones donde los conceptos (confederalismo democrático, *jineolôgî*, *interseccionalidad*) puedan ser analizados con más densidad y en mayor profundidad.

miento que emerge de la resistencia ante el genocidio y la violencia estatal hacia este grupo étnico. Como resultado, diversificamos nuestro campo de análisis y enriquecemos nuestras interpretaciones. Como apunta Sandra Harding (1991), es a través del reconocimiento y la valoración de las múltiples miradas que seremos capaces de lograr un más elevado grado de objetividad científica.

Al valorizar las praxis intelectuales críticas, que se informan a partir de estrategias creativas de resistencia y solidaridad, ponemos la urgencia de crear nuevas alternativas de vida como un elemento clave para la sobrevivencia de la humanidad en cuanto especie, más allá de cualquier busca de construcción de un “capitalismo sustentable” que se mantiene a expensas *necropolíticas*³⁷ que objetivan solamente la manutención de los sistemas de dominación y exploración que permiten la reproducción del capital.

Las tensiones, transformaciones y los desafíos que se han presentado en un escenario de crisis económica, social y política a nivel global no tienen precedentes. Esta realidad que se impone globalmente, aunque en distintas medidas, nos impacta a todos y todas sin grandes exclusiones. En cuanto investigadora que ha iniciado su doctorado en 2019 me es imposible ignorar estos elementos. Consciente de las limitaciones y potencialidades de las condiciones laborales que he podido construir en distintos contextos, percibo, reconozco y reflexiono sobre sus efectos en esta investigación.

El impacto de la pandemia de SARS-COVID-19 aún es incalculable y va más allá de la muerte de más de seis millones de personas –como si esto, por sí solo, ya no fuera el claro reflejo de un mundo en colapso–. Y por más que parezca sin sentido escribir una tesis en medio a este contexto, en cuatro años –habiendo vivido dos de ellos entre llamas de una pandemia–, busco inspiración en el autor protagonista de este trabajo quien, incluso en las condiciones más desfavorables, recuerda que es importante no dejar de creer que, como diría Brecht³⁸ “nada debe parecer imposible de cambiar”.

Ya sea por el tema que he elegido, por el marco teórico-analítico que propongo, o por las dificultades institucionales que he enfrentado para llegar hasta aquí, sé que todos los ele-

³⁷ Concepto utilizado aquí en el sentido atribuido por Achille Mbembe (2011).

³⁸ Bertolt Brecht, 1930. La Excepción y la Regla (fragmento): “Vamos a contarles la historia de un viaje. El de un explotador y dos explotados, observen con atención la conducta de esta gente. La encontraran rara pero admisible, inexplicable, aunque común, incomprensible más dentro de las reglas. Desconfien del acto más trivial y en apariencia sencillo y examinen sobre todo lo que parezca habitual. Les suplicamos expresamente no acepten lo habitual como una cosa natural. Porque en tiempos de desorden sangriento, de confusión organizada, de arbitrariedad consciente de humanidad deshumanizada nada debe parecer natural, nada debe parecer imposible de cambiar”.

mentos que aquí propongo están interconectados y que es a esto que viene mi escrita: para demostrarlos de forma lógica y proponiendo darles sentido. A partir de lo mencionado, opto por desarrollar esta investigación a partir de una praxis feminista interseccional que valore los contextos y busque extraer reflexiones comprometidas con la justicia social y la construcción de alternativas antisistémicas de superación del patriarcado capitalista moderno. Con esto quiero decir que, como afirma Hill Collins (2013, p. 366, traducción mía), “no importa cuán elegante sea el análisis o cuán empíricamente verificable el argumento, las ideas sin acción pueden dejarnos más desanimados que nunca cuando no vemos resultados”³⁹.

Siendo así, busco en este capítulo establecer, también, un diálogo entre las experiencias de la lucha kurda, representados aquí en los textos de Öcalan y en sus interpretaciones sobre el origen del patriarcado y la dominación de género, y los principales debates en el ámbito de la teoría feminista democrática y los estudios sobre la mujer y los feminismos (anticapitalistas y anticoloniales).

1.2 ENTRECAPTURAS Y MANIFIESTOS: UNA HOJA DE RUTA PARA ESTA INVESTIGACIÓN

Como abordé en la sección anterior de este primer capítulo, los principios del conocimiento situado y del uso de herramientas como la posicionalidad, la reflexividad y la no-neutralidad del conocimiento, son axiomas de apoyo a las metodologías empleadas en este trabajo. Las técnicas y herramientas utilizadas en esta tesis se orientan hacia la interpretación de las propuestas teórico-epistemológicas contenidas en las obras escritas por Abdullah Öcalan en prisión.

Como describiré en el capítulo siguiente, fueron analizadas las siguientes obras: *Escritos de Prisión*, tomos I, II y III (2011; 2014; 2015); *Manifiesto por una Civilización Democrática*, tomos I, II y III (2016; 2018; 2020); *Declaración por una Solución Democrática de la Cuestión Kurda* (1999) y *El Pensamiento Político de Abdullah Öcalan* (2017).

³⁹ En el original: “No matter how elegant the analysis or how empirically verifiable the argument, ideas without action can leave us feeling more dispirited than ever when we do not see results”.

La lectura, clasificación y análisis de los textos seleccionados respetan y se guían a partir de las epistemologías y metodologías feministas interseccionales. En sentido práctico, pienso que es importante considerar las palabras de Barbara Biglia sobre este aspecto:

Cuando decimos que puede y debe existir una metodología feminista, no nos referimos a que las técnicas de recolección y análisis de la información que se han usado hasta el momento tengan que ser descartadas, sino que apostamos por una práctica investigadora que sea coherente con los postulados feministas y que se repiense y rediseñe de acuerdo con las especificidades de la investigación, su contexto, su finalidad y, por supuesto, el posicionamiento feminista asumido. (Biglia, 2015, p. 26)

A su vez, Jokin Azpiazu Carballo, al proponer un análisis crítico con perspectiva feminista, nos recuerda algunos elementos que se hacen fundamentales de observar:

El momento actual podría concretarse, por lo tanto, en una tensión necesaria por sostener, por un lado, la vela de la investigación feminista –lo cual nos requiere una posición firme y determinada– y, por otro, la revisión continua de los planteamientos metodológicos de esa investigación desde un punto de vista de apertura continua que no invalide la solidez de la posición mencionada. Desde mi punto de vista, esto nos exige al menos: 1. Mantener la atención respecto a los debates epistemológicos que se están desarrollando y no afirmar y reafirmar las mismas teorías sin revisión crítica. 2. Ampliar los puntos de vista, de manera que podamos abrir preguntas y mantenerlas abiertas y pensar en formas de validación del conocimiento que no impliquen cerrar las cuestiones de método totalmente. 3. Recoger, archivar y documentar nuestras experiencias a nivel metodológico, de manera que no partamos de cero cada vez que nos pongamos a investigar y dispongamos de manuales, artículos y referencias rigurosas que sirvan de punto de partida. (Carballo, 2015, p. 115)

Por lo tanto, se hace importante destacar que el análisis que propongo de los escritos seleccionados de Öcalan no objetiva la comprensión de sus textos y pensamiento de forma aislada en el tiempo y en el espacio, enfocándome puramente en sus palabras. Por el contrario, soy consciente que sus textos y pensamiento se desarrollan en el marco del proceso de negociación de paz de la *cuestión kurda* que ha ocurrido en simultáneo a la escrita de esos materiales. Entender sus textos –también conocidos como *defensas*– nos convoca a entender no solo su propuesta, pero el contexto en el cual se impone un estado de agresión hacia la existencia del pueblo kurdo. Y, como dice el epígrafe de este capítulo y como he dicho en las primeras hojas de este trabajo: *resistir no es solo aguantar, sino construir algo nuevo*. Es esta dialéctica de lucha propuesta por Öcalan en la cual me enfoco aquí.

No obstante, es importante mantener en recuerdo que, como he expresado en la Introducción de esta Tesis, este no es un trabajo sobre el proceso de paz o la propuesta práctica de Öcalan en sentido amplio, en el marco de la *cuestión curda*. El objetivo general de este trabajo se centra en analizar las interpretaciones que el autor kurdo ofrece en sus textos sobre el concepto de patriarcado y la forma como este concepto se articula en la formación de *jineologî*. Este objetivo se cumple, sobre todo, en los capítulos Tres y Cuatro, donde entretrejo sus escritos con análisis sobre su pensamiento. Esto nos llevará a que, en el capítulo final, de número cuatro, pueda analizar la importancia del concepto de *jineologî* para la construcción del paradigma⁴⁰ del confederalismo democrático –como el fundamento teórico que articula elementos de las tradiciones marxista y feminista y como expresión de la *praxis crítica* del movimiento de liberación kurdo.

Resumidamente, puedo decir que, a partir de la adopción de una praxis feminista interseccional, este trabajo está en sintonía con el reconocimiento de lo que Donna Haraway (2009) ha llamado de “saberes localizados”. A partir de eso, busco explicitar lo que los textos de Boaventura de Sousa Santos (2006, 2019) han definido como las sociologías de las ausencias y las emergencias, volcándose hacia el reconocimiento de una ecología de los saberes. Por lo tanto, así como considero que las emergencias que se imponen en mi trabajo de investigadora afectan la forma y los resultados de mis investigaciones, también tomo en cuenta la importancia que el contexto histórico, social y político de la violencia estructural sufrida por el pueblo kurdo impacta en el desarrollo del paradigma del confederalismo democrático, como analizaré en el cuarto capítulo.

Creo que el mencionado conjunto teórico-político-epistemológico que he elegido para fundamentar esta investigación es importante para que se pueda dialogar con el contexto sociohistórico-político en el cual se insiere el movimiento de liberación de Kurdistán. Las cerca de 35 millones de personas que forman parte de este grupo étnico han sufrido (durante al menos cien años) el genocidio y la asimilación cultural administrados por los Estados que ocupan su territorio⁴¹ (Turquía, Siria, Irán e Irak). En este trabajo, el enfoque se centra en el Esta-

⁴⁰ El concepto de paradigma utilizado en este trabajo no está vinculado al uso atribuido por Tomas Kuhn, sino en referencia a un modelo o norma.

⁴¹ Hay varios ejemplos que retratan las políticas de asimilación y de negación cultural promovidas por el Estado turco contra las minorías étnicas en Turquía, especialmente los kurdos. Hasta al menos 1980 los kurdos se llamaban oficialmente “turcos de la montaña”, porque estaba prohibido utilizar palabras como kurdo y Kurdistán. Hasta 1991 era un delito hablar en lengua kurda en Turquía. Para más información, recomiendo ver: Cemiloglu, D. **Language policy and national unity**: The dilemma of the Kurdish language in Turkey. Curej-College Un-

do nacional de Turquía y las políticas asimilacionistas implementadas a partir de la fundación de esta República, a partir de 1923. Este recorte territorial y temporal se hace relevante porque configura las condiciones materiales bajo las cuales el movimiento de liberación kurdo interpreta y entiende los fenómenos políticos e históricos de la región. Esta discusión será abordada en el segundo capítulo, donde se analiza el concepto de *cuestión curda* y presento un breve contexto histórico-político del pueblo kurdo en Turquía.

Por lo tanto, las síntesis teórico-ideológicas emergentes de la lucha por la liberación en el Kurdistán, así como la historia de asimilación y violencia contra el pueblo kurdo, imprimen marcas importantes en la forma en que Öcalan y el movimiento de mujeres kurdas perciben la dinámica del poder (tanto a nivel nacional como internacional) en el contexto del neoliberalismo. Abordar aspectos fundamentales de todo este proceso histórico que subyace al pensamiento de Öcalan es un imperativo para abordajes que defienden la insociabilidad entre teoría e historia; entre el pensamiento intelectual y su contexto.

La construcción de esta investigación se basará en la realización de un *Análisis Crítico del Discurso* a partir de lo que ha propuesto Norman Fairclough (2001). Las obras de Öcalan que han sido seleccionadas para este análisis corresponden a los escritos producidos partir de 1999, año de su abducción y encarcelamiento. Sintéticamente, los textos analizados son: *Escritos de Prisión* (2011; 2014; 2015) y *Manifiesto por una Civilización Democrática* (2016; 2018; 2020). Como ya se ha mencionado, todas las obras fueron escritas en el periodo posterior al encarcelamiento del autor y fueron entregadas como parte de sus defensas ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos.

En los tres tomos de los *Escritos de Prisión* (2011; 2014; 2015) el autor aborda la formación y el desarrollo de la civilización estatal destacando las estructuras que permean la modernidad capitalista (Öcalan, 2015); problematiza y conceptualiza las ideas que sustentan las transformaciones en el paradigma ideológico del PKK (*idem*, 2011); y, finalmente, ofrece un análisis crítico respecto a los procesos de negociación de paz iniciados en la década de 1990 con la República de Turquía y, como conclusión, propone alternativas para la solución pacífica del conflicto (*idem*, 2014).

En los tres tomos del *Manifiesto por una civilización democrática* (2016; 2018; 2020), el autor analiza el poder proponiendo una interpretación histórica de las fuentes principales de

la civilización, así como la formación de las estructuras que permean el desarrollo de las sociedades civilizadas (*ídem*, 2016). En el siguiente volumen de la obra, se examinan los elementos fundadores de la modernidad capitalista y se esbozan las bases para el fortalecimiento de la modernidad democrática (*ídem*, 2018). Finalmente, el tercer volumen aborda lo que el autor llama la sociología de la libertad, al tiempo que explora los problemas estructurales de la sociedad y los caminos que permiten el desarrollo de la civilización democrática (*ídem*, 2020).

Para realizar esta investigación, opto por un abordaje cualitativo orientado por las técnicas propuestas en el campo del Análisis del Discurso. En este campo, destino mi enfoque hacia los Estudios Críticos del Discurso, un área de investigación que nos brinda con diversas herramientas que buscan facilitar el entendimiento de la vida social y política de grupos sociales marginados, poniendo especial atención hacia la observación y análisis de las estructuras de poder que atraviesan los textos seleccionados.

Opto por este abordaje por considerar que el uso de un marco teórico situado en el campo de los Estudios Críticos del Discurso me permite comprender la interpretación del sistema patriarcal a partir del contexto sociohistórico-político en el cual este concepto se desarrolla, más allá del texto escrito. En este sentido, juzgo importante considerar los principales elementos que conforman el campo de los Estudios Críticos del Discurso.

Neyla Graciela Pardo Abril (2011, p. 43) considera que los Estudios Críticos del Discurso,

[...] son un conjunto de principios y teorías interdisciplinarias, en los que se integran diferentes enfoques para la exploración e interpretación del nivel micro y macro-discursivo, cuyo núcleo de reflexión es siempre un problema social, cultural o político, relevante para la comunidad en la cual se produce, distribuye y comprende el discurso. Esta manera de reflexionar sobre la problemática sociocultural tiene su hilo conductor en una posición crítica a través de la cual el investigador se propone develar la desigualdad social, que cobra realidad en los discursos que promulgan, sostienen y legitiman los miembros de una sociedad al hacer uso de las expresiones signícas y los recursos tecnológicos disponibles. Se asume que, desde esta perspectiva, el discurso público orienta la acción social con la pretensión de priorizar intereses colectivamente elaborados y posicionados, en detrimento de los intereses y expectativas de otros sectores sociales.

De modo semejante, José Claudio Navarro (2015, p. N/A⁴²) expresa que al colocar nuestra atención hacia el análisis de narrativas sociales podemos,

[...] recuperar parte del pensamiento y la reflexividad de los sujetos de la investigación a través de las historias que construyen y cuentan sobre sí mismos al tiempo que ofrece posibilidades de obtener datos que permiten una especie de ida y vuelta sobre los sucesos incluidos en esas historias y los contextos en los que tienen lugar, de tal modo que pueden ocurrir distintas interpretaciones de un mismo suceso de parte del sujeto si es evocado en momentos distintos de su vida.

La búsqueda por el aspecto reflexivo de los escritos de prisión me lleva al uso de los aportes teórico-metodológicos del Análisis Crítico del Discurso a partir, como ya mencionado, de lo que propone Fairclough (2001). Este abordaje nos permite acceder a un panorama más amplio del pensamiento del autor kurdo dado su propuesta de análisis tridimensional. Para Fairclough (2001, p. 89) el discurso se compone de tres dimensiones que se encuentran conectadas entre sí, son ellas: la pieza de texto, la instancia de práctica discursiva y la instancia de práctica social.

Al considerar el lenguaje como expresión de las prácticas sociales y de las relaciones de poder, analizo la obra de Öcalan en conformidad con las relaciones sociopolíticas que se desarrollan en el contexto de su producción discursiva. Siguiendo el marco teórico-metodológico propuesto, considero las siguientes tres dimensiones para el desarrollo de mi análisis: una dimensión textual, compuesta por un objeto analítico (*Escritos de Prisión y Manifiesto por una Sociedad Democrática*); una dimensión procesual (práctica discursiva), relativa al proceso en el cual ha sido elaborado el objeto (prisión y condiciones materiales en las cuales se encuentra Abdullah Öcalan); y, finalmente, una esfera contextual donde considero la dualidad del discurso en cuanto elemento constitutivo y constituyente de las prácticas sociales. En esta dimensión, el enfoque está en las condiciones sociohistóricas en que se desarrolla el proceso (marco teórico relativo al conflicto turco-kurdo, Movimiento de Liberación Nacional y Movimiento de Mujeres de Kurdistan).

Este abordaje se manifiesta en los tres capítulos siguientes de esta Tesis que abordan, respectivamente, el contexto histórico-político de la llamada *cuestión curda*, el análisis de los escritos de Öcalan con relación al tema del patriarcado y, finalmente, una síntesis reflexiva crítica a partir de los debates, campos de investigación e ideas presentadas en este trabajo.

⁴² Versión en e-book kindle. Sin registro de página.

El objetivo de este análisis tridimensional es el de ir “más allá” de las órdenes discursivas de los textos del autor kurdo, considerando sus modalidades enunciativas, la posición de los sujetos y la dialéctica presente entre la realidad y el contenido ideológico que se presenta en el texto. Por lo tanto, como establece Fairclough (2001, p. 87, traducción y negrita mía): “los procesos constitutivos del discurso deben ser vistos en términos de una dialéctica en la cual el impacto de la práctica discursiva depende de **cómo ella interactúa con la realidad preconstruida**”⁴³.

Entonces, siguiendo el orden propuesto por Fairclough, en la primera dimensión del análisis realizo un breve análisis textual (lingüístico) del objeto de esta tesis, los *Escritos de Prisión* y los tres tomos disponibles del *Manifiesto por una Sociedad Democrática*. En esta etapa considero no solo el contenido, sino también la forma adoptada por el autor. Para Fairclough (2001) ambas esferas son evidencia de las concepciones de mundo y las relaciones sociales que atraviesan al productor del discurso. Con esto, podemos comprender los aspectos ideológicos que fundamentan dicha manifestación discursiva.

Con relación al contenido textual, en esta primera etapa me he concentrado en seleccionar y apartar los extractos que discurren sobre los conceptos de “patriarcado” y de “dominación de las mujeres”. Aquí he buscado organizar el léxico utilizado, considerando los patrones de organización del discurso relativos a la dominación patriarcal. Con este análisis, busco evidenciar la estructura general del abordaje utilizado y del mensaje transmitido por el autor sobre este asunto. En esta etapa presto atención en los tres significados presentados por Fairclough (2001), que son: ideacionales, interpersonales y textuales.

Dado el objetivo de esta tesis, los significados ideacionales e interpersonales adquieren especial atención. O sea, el análisis de los significados relativos a las representaciones sociales y de mundo (ideacionales), y a las configuraciones relacionales desarrolladas entre los participantes del texto discursivo (interpersonales). Esta decisión se da por una simple razón: la naturaleza de los textos objeto de esta tesis. Como veremos en los capítulos tercero y cuarto, busco no solo traer citas directas del autor, pero, sobre todo, contextualizar sus ideas en un marco más amplio que dialogue con la historia geopolítica del pueblo kurdo, presentada en el capítulo segundo.

⁴³ En el original: “Os processos constitutivos do discurso devem ser vistos, portanto, em termos de uma dialética, na qual o impacto da prática discursiva depende de como ela interage coma realidade pré-construída”.

Debido a que los escritos de prisión son parte de las defensas políticas destinadas al Tribunal Europeo de Derechos Humanos y, al mismo tiempo, se presentan como un nuevo paradigma ideológico para el Movimiento de Liberación Nacional de Kurdistán, los significados ideacionales e interpersonales que se desprenden de los textos que serán analizados nos presentan elementos fundamentales para la comprensión de los procesos socio-cognitivos y de las relaciones de poder relativas a la práctica social derivada del discurso. Esta concepción nos lleva a la segunda dimensión propuesta por Fairclough (2001): el discurso como práctica discursiva.

Relativo a esta segunda dimensión, Fairclough (2001) nos convoca hacia la realización de un análisis procesual del discurso. En otras palabras, nos propone considerar los procesos sociocognitivos y las relaciones de poder y dominación que atraviesan a los sujetos productores del discurso. En este análisis intertextual, podemos situar el discurso en el campo de debates sobre el cual este se ha desarrollado. Esta dimensión es una oportunidad para construir diálogos con otras autoras. En este sentido, Fairclough (2001) sugiere considerar tres tipos de contextos: el situacional (aspectos históricos y sociales donde se produce el evento), institucional (instituciones desde donde se produce el discurso) y cultural (sistemas de creencias de los individuos).

En esta segunda dimensión, los sujetos del discurso, sus actividades y las relaciones sociales que se desarrollan a partir de los eventos discursivos adquieren relevancia para el análisis que se propone en este trabajo. En este sentido, al vincular las interpretaciones sobre el patriarcado y la modernidad capitalista a las producciones feministas sobre el asunto busco explorar lo que Fairclough (2001) ha definido como intertextualidad constitutiva.

Finalmente, la tercera dimensión toma el discurso en cuanto práctica social. Aquí, se hace relevante la explicación del discurso a partir del análisis social. El enfoque debe ser el de construir vínculos establecidos entre el texto, el autor, los procesos desarrollados y el contexto sobre el cual se producen los mencionados elementos. Como un modo de acción, el discurso ejerce influencia sobre el mundo y sobre otros sujetos. En este sentido, el discurso ayuda a conformar identidades sociales, representaciones de mundo, sistemas de creencias, etc. En esta relación dialéctica entre un discurso que se encuentra afectado por el contexto y un contexto influenciado por el discurso adquieren relevancia dos conceptos: el poder y la ideología.

Este último punto transparece de manera clara en los textos de Öcalan. Más allá de presentarse como un denso compendio teórico-ideológico de reflexiones críticas a respecto de las experiencias de lucha por el reconocimiento de la existencia del pueblo kurdo frente a la negación sistemática de este pueblo por los Estados que ocupan el territorio de Kurdistán, las

dinámicas correspondientes al campo de la ideología y del poder se manifiestan en el núcleo duro de la argumentación del autor kurdo. Sin estos dos elementos como herramientas estructurantes del nuevo orden que emerge a partir de la formación de la civilización patriarcal-estatal, no habría sido posible, para Öcalan, el desarrollo de la modernidad capitalista. Retomo este debate en el capítulo correspondiente.

Por el momento interesa destacar que, ya sea para contribuir para la manutención de las relaciones de poder o para transformarlas, la ideología (o la contra-ideología) se hace presente en el discurso que me propongo analizar de diversas maneras, tanto en forma como en contenido. En este caso, me interesa no solo exponer un breve análisis del conflicto turco-kurdo, sino que comprender en qué medida los textos de Öcalan proponen un paradigma que promueva el cambio social y el desmantelamiento de relaciones de poder. Es por esa razón por lo que la propuesta de Fairclough (2001) se nos presenta como un valioso aporte para comprender a los textos del intelectual y revolucionario kurdo.

Al estudiar el discurso presentado por Öcalan en sus escritos de prisión, a partir de sus dimensión histórica y constructiva de los sujetos sociales, se pueden percibir las distintas dimensiones que componen: ya sean sus experiencias personales en cuanto hombre kurdo, sus observaciones en cuanto intelectual crítico y, su posicionamiento más estratégico como político y líder del mayor movimiento de masas de la región.

Este análisis tridimensional inspirado en la metodología propuesta por Fairclough (2001) se desarrolla de forma simultánea –y en consustancialidad– con un abordaje teórico-epistemológico feminista interseccional. Este tipo de abordaje híbrido que propongo aquí permitirá comprender las imbricaciones de sistemas de poder que atraviesan la experiencia de vida compartida por el pueblo kurdo, considerando sobre todo la experiencia de doble opresión de las mujeres.

En cuanto un paradigma político que se construye a partir de la experiencia de lucha desarrollada en torno al Movimiento de Liberación Nacional de Kurdistán, representado en este trabajo por el PKK, los Escritos de Prisión sintetizan los entendimientos de Abdullah Öcalan, no solo a respecto de una historia geopolítica de la civilización capitalista, sino que sitúa al pueblo kurdo en este proceso de desarrollo histórico-político. Mediante el análisis de su narrativa con relación al origen y desarrollo del sistema patriarcal-capitalista, busco construir un marco teórico-contextual que me permita percibir la construcción de una identidad revolucionaria kurda relacionada a una vanguardia femenina.

De forma complementaria, esta investigación se basará en la técnica de revisión bibliográfica sistemática, una técnica desarrollada originalmente en el campo de la epidemiología con el objetivo de mejorar la referenciación sobre las políticas públicas. De acuerdo con Cook *et al.* (1997) existen dos formas principales de elaborar reseñas bibliográficas, una de ellas es la narrativa, que se centra en la descripción de las obras. La otra sería la sistemática, que pretende emplear instrumentos metodológicos más precisos con el fin de comprender las proposiciones de las obras estudiadas.

Adaptando esta perspectiva al campo de la Ciencia Política y, principalmente, al tema central de mi trabajo, he iniciado la investigación realizando una revisión bibliográfica sistemática para detectar las obras relevantes relacionadas con el objetivo general y los objetivos específicos de la presente propuesta, tratando de destacar los ejes centrales de cada obra. En esta etapa me he concentrado en dos grandes ejes: por un lado, me he concentrado en seleccionar la literatura especializada en el campo de los estudios kurdos que trabaje específicamente sobre las obras de Öcalan, excluyendo los trabajos que se enfoquen solamente en la experiencia revolucionaria de *Rojava* y/o del Movimiento de Mujeres de Kurdistán; por otro lado, he buscado mapear y organizar dentro de la literatura feminista clásica los principales debates centrados en la teoría del patriarcado. Fueron filtrados textos disponibles en los siguientes idiomas: inglés, español y portugués.

Con relación a la organización de la literatura enfocada en las obras de Öcalan, utilizamos las palabras siguientes palabras claves en plataformas como *Scopus*, *Google Scholar*, *SciELO*, *Banco de Teses e Dissertações CAPES* y *Web of Science*: Abdullah Öcalan, Confederalismo democrático, *Jineologî* (también, *jineology*). Fueron utilizados tanto periódicos, como artículos científicos y tesis doctorales y de maestría. Igualmente, consultamos libros variados que fueron publicados bajo títulos editoriales conocidos, y recomendados por la literatura especializada y consolidada.

A partir de la organización de estos trabajos por temas (ejemplo: movimiento de mujeres de Kurdistán, Revolución en Rojava, PKK, Confederalismo democrático), conceptos (ejemplo: patriarcado, Jineologî, Democracia sin Estado, etc.) y categorías (artículos, monografías, tesis de posgrado) he identificado la literatura más adecuada al debate que propongo. En otras palabras, los textos que, a partir de sus argumentos y resultados, ofrecen más recursos técnicos y teóricos para cumplir con los objetivos propuestos en este trabajo. Los conceptos, las categorías y las temáticas propuestas fueron analizadas para observar la recurrencia de los temas y establecer diálogos en relación con las referencias teóricas utilizadas por el autor.

A partir de esto fue posible detectar las lagunas teóricas y metodológicas de este campo y proponer mi propio aporte a un área de estudios que ofrece un enorme potencial de diálogo con los estudios feministas latinoamericanos pero que, a partir de lo que he explorado, aún encuentra dificultades en expandirse. Veremos este debate en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO 2: ESCRITOS DE PRISIÓN: *WELATPARÊZÎ*⁴⁴ COMO PUNTO DE INTERSECCIONALIDAD EN LA LUCHA REVOLUCIONÁRIA KURDA.

En el capítulo anterior he buscado presentar los componentes epistemológicos y metodológicos de este trabajo a partir del entreteter de conceptos y teorías que fundamentan una *investigación-activista* o, como lo define la literatura, una *investigación-comprometida*. A partir de este posicionamiento ético-teórico-político he pensado en todas los posibles formatos y diseños gramaticales posibles para expresar las ideas y conceptos relativos al movimiento kurdo y al pensamiento de Öcalan en armonía con lo que he propuesto anteriormente.

De este modo, en respuesta –y en diálogo con– a este cuestionamiento, he decidido utilizar el concepto de *welatparêzî* como representante principal de las intersecciones (materiales y simbólicas) de la llamada *cuestión kurda* y, principalmente, de los escritos de prisión de Abdullah Öcalan. Esta decisión tiene su fundamento. El concepto de *welatparêzî* es bastante utilizado entre militantes, activistas y familias kurdas en general y ha estado presente indirectamente en distintos aspectos de esta investigación y de mis jornadas junto a mis interlocutores e interlocutoras en campo.

Gramaticalmente, *welatparêz* es una palabra masculina⁴⁵ presente en *kurmancî* cuyo significado es “patriotismo”. Michel Chyet, en su diccionario *English-Kurmancî*, ha definido a este concepto como: “defensor(a) de la tierra madre/patria” (Chyet, 2003, p. 684). Etimoló-

⁴⁴ Concepto en *kurmancî* relacionado a la idea de patriotismo. Es un término bastante utilizado por el movimiento revolucionario kurdo para hacer referencia al sentimiento de respeto y amor hacia la “tierra madre” (*homeland*): Kurdistán. En la diáspora, está vinculado con la idealización de un día retornar hacia el territorio de Kurdistán liberado de los Estados que lo ocupan e independiente y autónomo (lo que, segundo las bases del *confederalismo democrático*) no propone la formación de un Estado-nación kurdo. Retomo este debate en el avanzar del capítulo.

⁴⁵ Un elemento que me ha llamado bastante la atención –y que pretendo explorar en futuras investigaciones– es la cuestión de los géneros de las palabras de acuerdo con el simbolismo que se desea vincular a la idea propuesta. Ejemplo: en el diccionario *English-Kurmancî* de Michel L. Chyet, al definir a *welatparêz* como aquel o aquella que defiende la tierra madre (*motherland*). Mientras que, al definir a *welat* como tierra-padre (*fatherland*), o país. Este juego de palabras, significados y cambio de género de acuerdo con la carga emocional contenida en cada significado propuesto llama la atención hacia roles y significados atribuidos al género. El uso de metáforas familiares para la construcción de significados y conceptos no es un debate nuevo, pero que nos recuerda la importancia de abordajes feministas que se enfoquen en comprender los aspectos simbólicos contenidos en conceptos como Nación, Patria, País, etc. Sobre este debate recomiendo principalmente la autora Nira Yuval-Davis, y sus obras: “*Gender and Nation*” (1997) y “*A interseccionalidade situada e os significados da cultura*” (2019).

gicamente el concepto está formado por las palabras *welat*⁴⁶ (patria) + *p'arastin*⁴⁷ (proteger/defender) conduciendo hasta su significado: “defender a la patria”. Sin embargo, sus significados son diversos, dependiendo del contexto y de la forma como se aplique.

Durante mis investigaciones en campo pude percibir el uso de este concepto de diversas formas, como, por ejemplo, para hacer referencia a las familias kurdas que trabajan activamente en los centros de cultura kurda, o a activistas kurdos no militantes que se involucran en las actividades promovidas y organizadas por los militantes de organizaciones políticas de Kurdistán. También es parte de este “modo de vida” *welatparêzî* el trabajo de las centrales de prensa construidas para informar a las comunidades kurdas (en diáspora o en Kurdistán). Canales de televisión, periódicos y distintos medios de prensa informan 24h, siete días por semana, en diversos idiomas sobre campañas políticas, movilizaciones y, principalmente, noticias de la guerra. Remaré este asunto más adelante, cuando ofrezco un breve relato de campo.

A partir de todo lo que he visto, leído e investigado sobre el concepto de *Welatparêzî* concluyo que se manifiesta como un *sentipensar* construido por el movimiento kurdo alrededor de la lucha por reconocimiento y autodeterminación del pueblo kurdo, en Medio Oriente y en diáspora. En este sentido, el elemento sentimental de nostalgia, amor, lealtad y esperanza de un día volver al territorio de Kurdistán se entremezcla con el activismo intelectual y político de kurdos y kurdas que, desde muy temprana edad, se dedican a leer y estudiar sobre la cultura, la historia y la geopolítica de la región.

Al definirlo como un *sentipensar* (como ha sido discutido en el capítulo primero) considero sus implicaciones hacia el reconocimiento del fuerte apego emocional y el compromiso con los símbolos y representaciones territoriales que conforman Kurdistán (su gente, su cultura y su identidad nacional). *Welatparêzî* es un verbo; como tal, implica una acción, un posicionamiento de ser y estar en el mundo, que representa al orgullo y la devoción hacia un territorio en disputa. Por lo tanto, a mi ver, el *welatparêzî* es un estado de resistencia, un lugar pedagógico desde donde se enuncian saberes y se construyen políticas emancipadoras⁴⁸.

⁴⁶ Definido por Chyet (2003) como *fatherland* o país/pátria.

⁴⁷ Verbo definido por Chyet (2003) como acto de proteger/defender.

⁴⁸ Entiendo que es posible (y, de alguna manera, necesario para la mejor comprensión del significado del concepto de *welatparêzî* un debate más profundo e interdisciplinar en varios niveles analíticos para que se pueda explorar sus dimensiones en cuanto una interseccionalidad posicionada en la experiencia revolucionaria (y no revolucionaria del pueblo kurdo), por otro lado, considerando los objetivos de esta propuesta y las limitaciones que estos me imponen, reconozco la importancia de este debate y lo dejo en abierto para futuras oportunidades de investigación y publicación del tema.

Existen diversas formas de explorar y desarrollar un análisis robusto del posicionamiento *welatparêzî* en cuanto epistemología de resistencia, de re-existencia (política y cultural) y, también, como praxis crítica adoptada por militantes y no militantes del movimiento de liberación de Kurdistán. El patriotismo kurdo, como reflejo de la heterogeneidad de su pueblo, es diverso y se encuentra en constante disputa⁴⁹. Reconociendo este aspecto, me vuelvo hacia los objetivos de este trabajo y recuerdo el recorte definido aquí: los escritos de prisión de Öcalan y su interpretación histórico-política hacia la emergencia de la civilización patriarcal-estatal-capitalista. Por lo tanto, los entendimientos, acciones y posicionamientos que conforman una “vida *welatparêzî*” a la cual me refiero aquí son aquellas que se encuentran en el marco de lo que ha propuesto Öcalan como parte de sus prácticas éticas-políticas. Estas prácticas son las bases que conforman al compendio metodológico y epistémico del pensamiento propuesto por el autor en sus escritos de prisión, y, de sentido más amplio, al confederalismo democrático en cuanto paradigma⁵⁰ del movimiento de liberación de Kurdistán.

En este sentido, Dilar Dirik ha explicado el significado de este concepto a partir de los usos e interpretaciones atribuidas por el movimiento de mujeres de Kurdistán de la siguiente manera:

El término kurdo “*welatparêzî*” se traduce como “amar y proteger la patria”. A diferencia de la connotación patriarcal de la palabra en latín “patriotismo”, es de género neutral. En el pensamiento del movimiento, “*welatparêzî*” se conceptualiza como un compromiso para liberar las tierras de la colonización, la ocupación y el militarismo. El amor de las mujeres por la patria se interpreta en contra de las nociones dominadas por los hombres de fronteras, naciones y estados, como un amor universal por la humanidad y la tierra combinado con un apego a las tierras y la ecología ancestrales. Proteger culturas, identidades y geografías del genocidio y la asimilación forzada se considera indivisible de la autodefensa. Por lo tanto, el amor de las mujeres por la patria implica una lucha contra el terror estatal y otras formas de explotación y opresión, con un compromiso inherente con el internacionalismo. Basándose en esta noción de “*welatparêzî*”, el movimiento a menudo alienta a los internacionalistas, que tienen relaciones complicadas con las problemáticas historias coloniales e imperiales de sus países, a disociar su historia social de la del estado y las clases dominantes y

⁴⁹ Al referirme a que la construcción de significados del patriotismo se encuentra en disputa me refiero a las distintas formas de construcción de la identidad kurda y de la *kurdicidad* en cuanto fenómeno étnico, cultural y político social y políticamente construido. En este sentido, cito como ejemplo las distintas interpretaciones políticas de resolución de la llamada *cuestión kurda* adoptadas por partidos políticos y proyectos nacionalistas distintos como los que antagonizan al PKK y al Gobierno Regional del Kurdistán (KRG), en Başûr (actual Irak). Mientras el KRG goza de autonomía regional y demanda la independencia kurda por medio de la formación de un Estado nacional kurdo a partir de la división del Estado Irakí, el PKK abandona la reivindicación por un Estado moderno kurdo y demanda la formación de estructuras autónomas de gestión y gobernanza a partir de un modelo de democracia radical organizado desde comunas locales.

⁵⁰ En este sentido, recomiendo la consulta de: Gunes, 2019a; Jongerden; Akkaya, 2013; Pazmiño Vásquez, 2017

buscar rastros de legados de resistencia en sus propias ciudades y regiones, para encontrar referencias de valores y prácticas democráticas en sus contextos locales⁵¹. (Dirik, 2022, p. 83, traducción e itálicas mías).

Esta interpretación de *welatparêzî* como siendo un principio ideológico del confederalismo democrático va más allá de lo que es presentado por Öcalan en sus escritos porque comprende las ideas presentadas por el autor a partir de su contexto y no solo en su contenido. No obstante, ambos abordajes (el de Öcalan en sus escritos y el que presento en esta Tesis) apuntan hacia una dirección semejante que, en gran medida, resalta el impacto negativo del sistema de dominación patriarcal-estatal hacia la formación de las identidades étnicas y nacionales, de género y de construcción de territorios. Es por esta razón que considero este concepto como un buen ejemplo de punto de intersección que interconecta distintos sistemas de poder que permiten la construcción de resistencias políticas y culturales ancladas en el privilegio epistémico de quienes se encuentran en este lugar. Öcalan escribe desde esa intersección, como un revolucionario “*welatparêz*” en busca de otra patria⁵² posible. Por lo tanto, considero fundamental localizar este punto de interseccionalidad situada desde donde escribe Öcalan y hacia donde apuntan sus ideas.

2.1 LAS IDEAS NO SE APRISIONAN: ORIGEN Y CONTEXTO DE LOS ESCRITOS DE PRISIÓN

⁵¹ En el original: The Kurdish word *welatparêzî* translates to ‘loving and protecting one’s homeland’. Unlike the patriarchal connotation of the Latin-based word ‘patriotism’, it is gender neutral. In the movement’s thought, *welatparêzî* is conceptualized as a commitment to liberate the lands from colonization, occupation, and militarism. Women’s love for the homeland is read against male-dominated notions of borders, nations, and states, as universal love for humanity and the earth combined with an attachment to one’s ancestral lands and ecology. Protecting cultures, identities, and geographies from genocide and forced assimilation is seen as indivisible from self-defence. Therefore, women’s love for the homeland means a fight against state terror and other forms of exploitation and oppression, with an inherent commitment to internationalism. Drawing on this notion of *welatparêzî*, the movement often encourages internationalists, who have complicated relationships to their countries’ problematic colonial and imperial histories, to dissociate their social history from that of the state and the ruling classes and seek traces of resistance legacies in their own cities and regions, to find references for democratic values and practices in their local contexts.

⁵² Siguiendo el debate propuesto anteriormente, eh pensado en utilizar el vocablo/concepto “mátria” como forma explicitar las atribuciones de género contenidas en el debate *homeland, fatherland, motherland*. Sin embargo, este es una propuesta que no cabe aquí a partir de lo que está siendo propuesto. Por lo tanto, deseo recomendar el trabajo de Ana Belchior Melicias, “*Pátria, mátria, frátria: construção da geografia emocional*”, para apuntar hacia la dirección que deseo tomar en futuras investigaciones sobre el asunto.

Desde la captura y detención de Abdullah Öcalan, en 1999, como resultado de una operación internacional coordinada por el gobierno de Turquía, en colaboración con los gobiernos de Estados Unidos e Israel, la lucha revolucionaria kurda ha tomado una nueva proporción, de esta vez, con impactos internacionales mucho más grandes. Desde entonces, Öcalan se encuentra encarcelado en la isla-prisión de İmralı, situada en el Mar de Mármara, bajo la tutela –mejor dicho, bajo el control– del Estado turco. Todo el proceso que lo llevó a prisión se ha destacado por su impacto geopolítico a nivel regional. Desde la conducción de su captura, el tribunal que lo ha juzgado y la condena del acusado kurdo son objeto de disputas internacionales entre diversos actores relevantes a nivel global.

A partir de una mirada interseccional situada, categorizo a las *Defensas*⁵³ de Öcalan como una síntesis crítica de los distintos posicionamientos ocupados por este autor, que se destaca como líder, guerrillero, intelectual revolucionario kurdo y preso político en Turquía. En sentido colectivo, estas mismas *defensas* representan materialmente (como escritos) e intelectualmente (como ideas y teoría histórico-política) el lugar de intersección de los sistemas de poder que atraviesan la experiencia kurda de vida en los territorios ocupados por los Estados de Turquía, Siria, Iran e Irak; territorios reivindicados como Kurdistán.

Con esto quiero decir que considero a estas *Defensas* (en cuanto ideas y en cuanto a un compendio de textos) en su posición de defensa política (argumento) y epistemológica (conocimiento situado) de la lucha revolucionaria kurda. O sea, están en juego aquí las interpretaciones, significantes y significados relativos a la formación del Kurdistán, más que propiamente una defensa (argumentación) jurídica personal que objetive el fin de su aislamiento en cuanto preso político a nivel individual.

Es en este sentido –y por todo lo mencionado anteriormente– que, en los argumentos de este trabajo, considero a Öcalan como principal representante simbólico y político de una reivindicación colectiva: la liberación de Kurdistán. Pero, según lo propuesto por el autor kurdo, esta liberación no vendrá sola, será resultado de la liberación de la humanidad de las amarras de la civilización patriarcal-estatal-capitalista, como lo demostraré en el siguiente capítulo.

⁵³ Al utilizar *Defensas* me refiero al compendio de textos escritos desde la prisión que está conformado por sus *Escritos de Prisión y Manifiesto por una Civilización Democrática*, como lo he explicado en el Capítulo Primero de este trabajo, en la sección intitulada [1.2 Entrecapturas y Manifiestos: una hoja de ruta para esta investigación](#).

Sus escritos son parte de un proyecto ambicioso de transformación estructural del movimiento de liberación nacional e inauguran una nueva etapa en el conflicto militar y político que antagoniza turcos y kurdos en distintas frentes de combate y que se extiende por, al menos, 40 años⁵⁴. Sus textos emergen como documentos que no solo transmiten un manifiesto revolucionario y/o una reflexión teórico-histórica sobre el desarrollo de la civilización, pero, también, transparecen las avenidas identitarias, materiales y simbólicas que atraviesan la experiencia de *kurdicidad* de una significativa parte de la vida de kurdos y kurdas en Medio Oriente.

Los lugares y posiciones de enunciación desde donde habla Öcalan son diversos. Físicamente, el líder kurdo escribe desde la prisión de İmralı, conocida informalmente como “Guantánamo turco”. Esta prisión es clasificada como de tipo “F” y se organiza a partir de las normativas nacionales de máxima seguridad. Esta institución está destinada a mantener presos políticos cuya condena es la cadena perpetua. Durante mucho tiempo, Öcalan ha sido el único preso de la toda la isla, localizada en el Mar de Mármara, en Turquía, y aunque actualmente no sea más el único prisionero, su condición de *incomunicado*⁵⁵ hace con que sus días sean vividos como si único fuera.

Este es el escenario físico desde el cual Öcalan ha escrito sus textos. Un escenario extremadamente hostil y que nos apunta hacia parte de los desafíos que el autor ha enfrentado para escribir sus textos. Es posible imaginar que este contexto de máxima seguridad hace muy difícil (por no decir, imposible) el acceso de los encarcelados a bibliotecas o cualquier otra fuente que permita la realización de una investigación científica.

Redireccionando la mirada hacia el lugar histórico-político que la prisión de Öcalan desarrolla en el movimiento revolucionario, la literatura consultada para este trabajo es bastante enfática en destacar las transformaciones geopolíticas ocurridas en Turquía luego de la captura del líder kurdo. Martin van Bruinessen (2000), por ejemplo, define la prisión de Öca-

⁵⁴ Si consideramos al conflicto entre las guerrillas del PKK y el Estado Turco podemos definir como una de las guerras de mayor duración en la región, sumando 40 años de conflicto directo. Por otro lado, si tomamos como base las primeras políticas asimilacionistas impuestas hacia las distintas minorías étnicas en Turquía, tenemos que volver hacia 1923, con la formación e independencia del Estado-nación turco y la aplicación de políticas asimilacionistas que han tenido como blanco a todas las comunidades no turcas de la región. Hablaré sobre estas políticas y sus impactos en la sección [2.2.1 Resistiendo al despojo: una evaluación crítica sobre el origen y el desarrollo de la llamada “Cuestión Kurda”](#).

⁵⁵ Segundos portavoces del Congreso Nacional de Kurdistán en Bruselas, el último contacto de Abdullah Öcalan con el mundo exterior ha sido en 25 de marzo de 2021 cuando su hermano pudo realizar una breve llamada telefónica a Öcalan.

lan como un marco de la internacionalización de la *cuestión kurda*, un acontecimiento que, para él fue decisivo para proyectar las discusiones sobre la lucha kurda a niveles globales.

De forma semejante Ahmet Akkaya (2020) define la prisión de Öcalan como un marco de transición del PKK en dirección a su transformación en cuanto movimiento social/político transnacional. Tanto para Akkaya (2020) como para Bruinessen (2000), es clara la reorganización política y estratégicas de los actores implicados en el conflicto político-militar trabado entre el Estado turco y las guerrillas del PKK desde la década de 1980.

Este cambio de posiciones en la geopolítica de las relaciones en turcos y kurdos resultante de la prisión de Öcalan inaugura una nueva fase en las tentativas de resolución de la llamada *cuestión kurda*, como lo demuestra Michael Gunter (2000), quien ofrece un mayor énfasis en la situación de las poblaciones kurdas y las tensiones que emergen de la crisis política desencadenada por este nuevo arreglo de fuerzas –tanto a nivel nacional cuanto internacional–.

La inestabilidad interna también se ve afectada por elementos que están más allá del *status quo* político turco. Ejemplo de eso es la crisis causada por la ilegitimidad del proceso legal movilizado sumariamente contra Öcalan por parte de Turquía – y su posterior sentencia a pena capital por un tribunal especial. Las irregularidades procesuales originadas por el no cumplimiento del debido proceso legal afectaron las negociaciones para la entrada de Turquía en la Unión Europea (UE). El recurso kurdo ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos generó el caso nº 46221/99⁵⁶, Öcalan vs. Turquía; un caso que sigue abierto y que afecta diversas relaciones geopolíticas entre ese país y la UE.

Desde un punto de vista legal, trabajos como los de Gilbert (1999), Clapham (2003) y Varouhakis (2009) analizan los aspectos jurídicos del proceso, demostrando y discutiendo los impactos del incumplimiento del principio del debido proceso legal en el juicio al líder kurdo. Además, los autores discuten las acusaciones de tortura y graves violaciones de los Derechos Humanos en relación con la situación física en la que se encuentra Öcalan, quien ha completado 75 años de vida en abril de 2024.

Las denuncias que explicitan la situación política y humanitaria del prisionero kurdo se encuentran respaldadas en los informes realizados por observadores internacionales que visitan İmralı anualmente. A pesar de las recurrentes excusas e impedimentos alegados por el

⁵⁶ Application No. 46221/99 <https://hudoc.echr.coe.int/fre?i=001-69022> (último acceso en 01/05/2024).

gobierno turco para impedir la visita de las delegaciones internacionales, se han podido coleccionar pruebas importantes que comprueban su situación. Un poco de la experiencia vivida por delegados internacionales en visita a Turquía son narrados en distintos capítulos del libro *Sua Liberdade e a Minha: Abdullah Ocalan e a Questão Curda na Turquia de Erdogan* (Venturini; Miley, 2019).

A partir de una reflexión [auto]crítica de las experiencias de lucha revolucionaria desarrolladas por el PKK (lo que he definido aquí como epistemologías de la resistencia), Abdullah Öcalan propone en sus *defensas* nuevos caminos para negociar la paz, convocando nuevas rondas de negociaciones internacionales donde las guerrillas kurdas y el gobierno turco puedan construir caminos que den fin a las hostilidades⁵⁷.

En este contexto, la situación física de incomunicabilidad⁵⁸ de Öcalan con el mundo exterior juega un papel estratégico al definir su posición en cuanto político, intelectual y autor. Entre los años de 2011 y 2019 se ha prohibido de mantener contacto inclusive con sus abogados. Además, el líder kurdo solo ha podido recibir rápidas visitas de su hermano, en tres ocasiones, entre los años 2015 y 2019 (Internationale Initiative Freiheit für Abdullah Öcalan - Frieden in Kurdistan, 2020, p. 05). Estos impedimentos pretenden intervenir en la organización de la resistencia kurda, impidiendo que se puedan compartir nuevos escritos. Al mismo tiempo las negociaciones llevadas a cabo entre Öcalan y el Estado turco son controladas de acuerdo con los intereses del gobierno.

Es importante destacar que, desde el punto de vista de los Derechos Humanos la situación de *incomunicado* en la cual se encuentra Öcalan configura una grave violación a los

⁵⁷ Desde la década de 1990 se han llevado a cabo distintos momentos de negociación entre el PKK y el Estado turco, todas con altos y bajos. Para quienes deseen más información sobre las tratativas de negociación política entre el PKK y el Estado turco recomiendo: “*Insurgency and counter-insurgency in Turkey: The New PKK*” de Spyridon Plakoudas (2018); “*New Turkey Peace Talks: An Inevitability Postponed*” de Nigar Göksel & Berkay Mandriaci (2015) y “*Talking to the ontological other: armed struggle and the negotiations between the Turkish state and the PKK*” de Harun Ercan (2013).

⁵⁸ Situación de *incomunicado*. Segundo el Comité de Derechos Humanos de la ONU una detención en régimen incomunicado solo puede ser aplicada a casos específicos por un corto período de tiempo (no pudiendo pasar de 10 días). Es una medida excepcional cuyo fin es impedir que elementos externos afecten la investigación. Entretanto, desde la prisión de Öcalan una serie de organizaciones e instituciones apuntan hacia la desproporcionalidad de las medidas que se están aplicando en su caso. Para más información consultar: <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2009/10/high-commissioner-human-rights-expresses-concern-over-aspects-ocalan-trial> (último acceso en 01/05/2024); Application No. 46221/99 <https://hudoc.echr.coe.int/fre?i=001-69022> (último acceso en 01/05/2024); Death sentence after unfair trial: the case of Abdullah Öcalan, disponible en: <https://www.amnesty.org/en/wp-content/uploads/2021/06/eur440401999en.pdf> (último acceso en 01/05/2024).

principios que protegen a la dignidad humana. Además de llamar la atención hacia el incumplimiento de las condiciones mínimas de salubridad requeridas para presos políticos a nivel global. A partir de un punto de vista más enfocado en aspectos securitarios y de defensa militar estatal, es posible inferir que la aplicación de este tipo de tratamiento hacia Öcalan cumple un doble propósito: buscan debilitar al líder kurdo y, al mismo tiempo, encubren rastros de las violencias y torturas físicas impuestas en el aislamiento del prisionero. Los informes sobre el encarcelamiento de Öcalan pueden encontrarse en la página web de la Campaña “Paz en Kurdistán” – *Peace in Kurdistan*⁵⁹, así como otras informaciones sobre el proceso de paz y los objetivos de la organización internacional.

Es en este contexto de conflictos jurídicos y políticos internacionales que Abdullah Öcalan escribe sus defensas; escritos de prisión que fueron enviados como apelación al Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH) de Estrasburgo, Francia. Como forma de superar las duras condiciones de aislamiento, los ensayos de Öcalan presentan una retrospectiva crítica de los años de lucha del movimiento de liberación nacional kurdo y, al mismo tiempo, desarrollan un nuevo marco ideológico que propone la reinención del Partido. Este cambio pretende establecer un nuevo paradigma democrático orientado hacia la construcción de un proyecto de democracia radical, antipatriarcal y anticolonial.

Sus escritos-apelación consisten en un importante volumen de textos que, transformados en libros, forman un compendio teórico e ideológico dividido en dos grandes obras: los *Escritos de Prisión* y el *Manifiesto por una Civilización Democrática*. El primer compendio está formado por tres volúmenes y el segundo por cinco. Los efectos prácticos de este *corpus* teórico orientan la base de trabajo desarrollado por la Unión de Comunidades del Kurdistán (KCK), “organización paraguas” que congrega al PKK y a una docena de otros partidos, colectivos y otras organizaciones sociales y políticas con actividades regionales e internacionales destinadas al desarrollo práctico del paradigma del confederalismo democrático en Medio Oriente. Como esta es una investigación teórica, el análisis empírico de la articulación de estas organizaciones en la sociedad kurda no está incluida en esta propuesta⁶⁰. Esto se debe, prin-

⁵⁹ Disponible en: <<https://www.peaceinKurdistancampaign.com/category/reports/>> Consultado el 12/04/2021.

⁶⁰ Para saber más sobre el paradigma del confederalismo democrático y su aplicación en cuanto praxis crítica del PKK y del Movimiento de liberación nacional de Kurdistán recomiendo la lectura de los siguientes trabajos: Cruz, 2022; Estremo Paredes, 2017; Gunes, 2019b; Jongerden; Akkaya, 2013; Knapp; Flach; Ayboğa, 2016.

principalmente a que estos grupos crean sus propias síntesis y van más allá de lo teorizado por Öcalan.

Es importante mencionar que las reflexiones de Öcalan no se agotan en las obras mencionadas; existen diversos otros materiales que reúnen textos escritos en distintas épocas y demuestran los cambios en el pensamiento del político kurdo. Havin Güneşer, traductora y una de las responsables de la organización Iniciativa Internacional: Libertad para Öcalan⁶¹, estima que existan más de 60 libros escritos por el intelectual kurdo; siendo al menos 20 de ellos resultantes de sus escritos de prisión (Güneşer, 2020, p. 01 *In: Internationale Initiative Freiheit für Abdullah Öcalan - Frieden in Kurdistan*, 2020). Sin embargo, la mayoría de esas obras han sido descartados de esta investigación porque no se encajan en los criterios de elegibilidad de esta tesis. O sea, no se han traducido al español, portugués o inglés, y/o no son accesibles para personas ajenas a la organización política kurda.

Con relación al contexto de escrita de las obras analizadas en este trabajo, es importante considerar que la guerra revolucionaria de la cual Öcalan participa como líder, ideólogo y teórico-revolucionario desempeña un papel clave en sus escritos. Aunque este tema no sea parte del escopo de esta tesis, no podemos desconsiderar que la guerra de guerrilla trabada por el PKK contra el Estado turco ya se extiende en más de 35 años y se estima que ha matado a más de 40.000 personas (en su mayoría combatientes rebeldes y población civil kurda).

Las consecuencias de este conflicto son devastadoras, además de los miles de desplazados y heridos, los territorios de mayoría kurda (sureste de Anatolia) conviven con un permanente estado de excepción que han dejado ciudades en ruinas (O'Connor, 2017, 2021; Yildiz, 2005). Al analizar este conflicto, Aliza Marcus (2007) y Paul White (2015) enfatizan algunos elementos en la actuación del PKK que ellos consideran autoritarios, sobre todo en relación con la actuación del líder kurdo en la conducción del conflicto. Los autores señalan la presencia de posturas antidemocráticas adoptadas por el PKK en su fase más “dura”; fase que ha durado hasta finales de la década de 1990, cuando el Partido experimentó una importante transformación.

No obstante, este tipo de crítica no es la norma en la literatura disponible sobre el asunto. Aunque este aspecto sea en alguna medida reconocido por Partido, principalmente en la asunción de los errores cometidos en su estrategia de lucha orientada hacia el socialismo

⁶¹ International Initiative: Freedom for Abdullah Ocalan.

real, se puede percibir que, en sentido práctico, la organización se ha comprometido a superar el centralismo jerarquizador a través de la creación de instancias de participación popular directas y descentralizadas (como es el caso de la KCK); efecto semejante ocurre en los intentos de construcción de vías que lleven a la resolución pacífica del conflicto, como, por ejemplo, las diversas declaraciones de alto el fuego unilateral. Esta posición se puede comprobar no sólo en las declaraciones del Partido, sino se encuentran explícitas en el primer libro escrito por Öcalan en la cárcel. La obra titulada *Declaration on the Democratic Solution of the Kurdish Question* (1999) fue publicada aún en 1999 y aboga por la solución pacífica del conflicto.

A diferencia de los materiales recopilados en *Escritos de Prisión y Manifiesto por una Civilización Democrática*, el texto es una declaración pública, no un recurso ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos. En el libro, Öcalan analiza la *cuestión kurda* y las acciones del PKK en los años de conflicto; al mismo tiempo, presenta un balance crítico de las negociaciones de paz que tuvieron lugar durante la década de 1990.

El autor no sólo constata los fracasos de la estrategia de lucha por un Estado kurdo independiente, sino que reconoce los errores tácticos cometidos con la adopción de esa estrategia. De modo general, el autor señala la necesidad de retomar los diálogos con el Estado turco y refuerza el compromiso de construir alternativas para la resolución del conflicto de forma democrática y pacífica. Criticada por los dirigentes de la “línea dura” del PKK⁶² por abandonar el proyecto nacional independentista, la declaración destaca la importancia dada por el líder kurdo a la construcción de una solución democrática en dos frentes⁶³: una en diálogo con el Estado nacional turco y, otra, que apunte hacia la construcción de alternativas de democracia radical y comunal. Esta segunda frente apunta hacia el paradigma del confederalismo democrático y, por lo tanto, propone nuevos abordajes tácticos y estratégicos hacia la política del PKK. El confederalismo democrático, como veremos, tiene por base la convivencia pací-

⁶² La década de 1990 es marcada por una serie de tensiones entre los cuadros del Partido. Las transformaciones que llevaron a su reorganización política, ideológica y orgánica se analizan en obras como las de: SAEED, Sevan. **Kurdish Politics in Turkey: From the PKK to the KCK**. Taylor & Francis, 2016; YARKIN, Gullistan et al. The ideological transformation of the PKK regarding the political economy of the Kurdish region in Turkey. **Kurdish Studies**, v. 3, n. 1, p. 26-46, 2015; y, PAZMIÑO VÁSQUEZ, Carlos Eduardo. **Desmantelar al Estado**. Elementos para entender la transición teórico-práctica del Partido de los Trabajadores del Kurdistán (PKK) hacia el Confederalismo democrático. Tesis de Máster. Quito, Ecuador: Flacso Ecuador.

⁶³ Esta propuesta en dos frentes se puede relacionar con la idea de “poder dual” promovida por Vladimir Lenin (1870–1924) en su obra de mismo nombre y reafirma las raíces marxistas-leninistas que forman al PKK y al pensamiento de Öcalan. En el campo de los estudios kurdos recomiendo los trabajos de: Abrantes Simões, 2021; Burc, 2016; Cruz, 2022; Pazmiño Vásquez, 2017

fica entre los pueblos y la transformación de la república turca, garantizando el reconocimiento constitucional de la pluralidad étnica presente en ese Estado nacional.

Inspirado en la idea de la *Civilización Democrática* de Leslie Lipson (1966), obra que analiza la formación de Estados multiétnicos como Suiza. Öcalan cree que la estrategia de reivindicación de un Estado nacional kurdo tiene como efecto la perpetuación de guerras y conflictos; resultados incapaces de poner fin a la *cuestión kurda*. Por lo tanto, si el horizonte revolucionario aspirado por el PKK tiene como prioridad la solución de la *cuestión kurda*, la organización deberá invertir en su transformación. En este contexto, los escritos en la cárcel de Abdullah Öcalan analizan los problemas que enfrenta el Partido y proponen un balance general de trayectoria de lucha de esta organización.

Con relación a la dominación de las mujeres y al patriarcado es posible afirmar que, aunque este concepto un lugar de destaque en sus escritos, como lo veremos en el capítulo siguiente⁶⁴, la importancia de este concepto se hace presente en las bases de la interpretación histórico-política que el autor presenta. Es posible afirmar que la discusión teórica de este concepto no está entre una de las prioridades de los escritos de prisión de Öcalan; sin embargo, es imposible negar el carácter estructural (y estructurante) que este sistema de poder y dominación ocupa en el desarrollo del modelo de civilización esclavista que ha pavimentado el camino en dirección a la modernidad capitalista (y hacia todo el debate sobre la dominación de género y la explotación de las mujeres como fundamento de la acumulación primitiva de capital⁶⁵).

Antes de pasar a otro punto de mi argumento, es menester recordar que Öcalan escribe desde la prisión —en condiciones extremadamente limitadas y adversas, incluso si tomamos como referencia las condiciones generales abstractas en las cuales se ha convenido aceptar para el caso de prisioneros políticos—. En segundo lugar, cabe aclarar que el análisis del sistema patriarcal de Öcalan ocurre dentro de un debate más amplio (temporal, espacial y teóricamente) sobre el desarrollo de la civilización y el poder. En tercer lugar, subrayo que los textos analizados en este trabajo son parte de sus manifiestos políticos —o defensas— y que, por lo tanto, son el recorte de un conjunto de escritos más amplios cuyo objetivo principal es el de

⁶⁴ Ver: [CAPÍTULO: 3 DESPATRIARCALIZAR LA VIDA: ÖCALAN Y LA JINEOLOGÍA COMO CIENCIA DE LA MODERNIDAD DEMOCRÁTICA.](#)

⁶⁵ En los términos de lo que propone la obra de Silvia Federici (2017, 2018), por ejemplo.

presentar una síntesis crítica a respecto del giro paradigmático desarrollado por el movimiento de liberación de Kurdistán.

Creo que es fundamental que se pueda observar a la lucha kurda a partir de varias dimensiones. Una de ellas es a través de la figura de Öcalan. Analizar parte de los escritos de “*Serok*⁶⁶” –como el movimiento se refiere al hablar sobre Öcalan– nos ayudará a entender al paradigma del confederalismo democrático y, al mismo tiempo, aproximarnos de los sentidos atribuidos a la *jineologî* en cuanto paradigma epistémico para una nueva ciencia e, incluso, como representante de una propuesta cosmopolítica kurda. Insisto en que cuanto mejor podamos conocer a las raíces y el suelo que nutren esas ideas, mejor comprenderemos su naturaleza y, a consecuencia, sus frutos.

Tomando esto en cuenta, comparto una experiencia de mis idas a campo ocurrida en una organización kurda. En una de mis visitas al Congreso Nacional de Kurdistán (KNK⁶⁷) un acontecimiento inusual ocurrió. Era el 4 de abril de 2018 y yo estaba de visita a una de las organizaciones kurdas organizadas en la diáspora kurda en Europa. Hacía frío aquel día en Bruselas, frío como en casi todos los demás días de aquel mismo mes. La densa capa de nubes y el viento no impedían la entrada y salida constante de los compañeros y compañeras hacia el patio.

Así como el té (*Çay*), el cigarro es una presencia constante en casi todos los espacios del movimiento kurdo. No sería exagerado decir que es parte del *ethos* revolucionario del movimiento, ya que son raros los militantes que no fuman (aunque esta es una tendencia que po-

⁶⁶ Del kurmanjî, puede traducirse como “líder”.

⁶⁷ En kurmanjî, “Kongreya Neteweyî ya Kurdistânê”. Esta organización fue fundada en abril de 1985 por iniciativa del Partido de los Trabajadores de Kurdistán (PKK) con el objetivo de ser un espacio de debate y como una asamblea que reúna activistas y políticos de todo el espectro, representando las cuatro partes de Kurdistán. En la diáspora, el KNK abrió sus puertas en mayo de 1999 cuando fue inaugurada la sede en Bruselas, lugar donde se encuentra hasta el momento. Entre las actividades que se desarrollan por el KNK, se destacan las funciones de: ejercer presión política en distintos gobiernos, en la UE, en el parlamento europeo, en el Consejo de Europa, en la ONU y en las instituciones internacionales con el objetivo de sensibilizar esas organizaciones en favor de la situación social y política de las comunidades kurdas a nivel global; trabajar directamente con políticos, ONGs y organizaciones de Derechos Humanos, sindicatos y demás agremiaciones de trabajadores para crear conciencia internacionalista sobre las cuestiones políticas y violaciones de derechos enfrentadas por las poblaciones kurdas en las cuatro partes de Kurdistán (Venturini; Miley, 2019). Michael Gunter (Gunter, 2004, p. 110–111) afirma que el KNK fracasa en su objetivo ya que no logra reunir amplia diversidad política entre sus participantes, sino que funciona como una extensión de partidos y organizaciones vinculadas al PKK. Destaco que hasta el momento no he encontrado en la literatura más información sobre la actuación de esta organización, demostrando la necesidad de que este tema sea investigado en un futuro próximo. Más información sobre la organización y su convención fundacional, consultar: <http://www.kongraKurdistan.eu/en/convention/>. Última fecha de acceso: 12 ene. 2024.

co a poco está cambiando, al menos en Europa). Este movimiento de entrada y salida de personas desde la cocina hacia el patio para fumar permitía que no solo el viento frío entrara por el abrir y cerrar de la puerta, sino que el olor a cigarro intrusamente invadiera la cocina comunitaria en el Congreso Nacional de Kurdistán, esquivándose por entre la entrada y/o salida de algún compañero o compañera que pasara por la puerta.

Por ser un centro político importante, sus ambientes se caracterizan por la formalidad, el silencio y la discreción. Por razones de seguridad, no son permitidas fotografías en ninguno de los salones del lugar. Tampoco se escucha música, o se ven luces fuertes encendidas. La sensación es la de estar en una fortaleza –y de hecho es un poco de eso, también–. Al conocer un poco más sobre el espacio –y quienes circulan por él– es posible comprender sus porqués de ser un espacio tan discreto y seguro.

Allí circulan, trabajan e incluso viven referentes políticos de todas las regiones de Kurdistán, muchos de ellos tienen su vida en riesgo y son perseguidos por la inteligencia turca internacionalmente. Entre guerrilleros(as), políticos(as), militantes, activistas e internacionalistas de diversas nacionalidades, hay muchas razones que obligan a que este espacio sea protegido y seguro, sobre todo porque los ataques contra los kurdos son frecuentes⁶⁸, incluso en los países democráticos⁶⁹.

A pesar de la rigidez inicial transmitida por ese espacio, la esperanza y el trabajo colaborativo que se desarrolla en su interior favorece un ambiente de seguridad y receptividad para revolucionarios venidos de distintas partes de Kurdistán (y más allá de sus fronteras). En lo personal, en cuanto mujer latinoamericana internacionalista e investigadora, clasifico a ese espacio como un espacio estratégico en que se ven representadas distintas camadas y perspectivas de la resistencia kurda, en especial su aspecto de resiliencia política y diplomática.

Mientras observo la imponente escalera de madera que conecta el salón de entrada con los escritorios de los pisos superiores, percibo que el silencio es interrumpido por el ingreso y

⁶⁸ Uno de los ejemplos de esta afirmación fue el atentado en la oficina del KNK en Erbil, capital del Kurdistán en Irak (Bashur). Más información en <https://medyanews.net/armed-attack-on-Kurdistán-national-congress-office-in-erbil-leaves-one-dead/>. Último acceso en: 12 ene. 2024.

⁶⁹ El ejemplo más emblemático, pero distante de ser el único, fue el asesinato de Sakine Cansiz, una de las cofundadoras del PKK y una de las dos mujeres que participó de este momento. Sakine es el cuadro militante femenino más importante del PKK hasta la actualidad. Más información en: <https://www.bbc.co.uk/news/world-europe-20968375>. Último acceso en: 12 ene. 2024. También es importante mencionar el reciente atentado hacia el Centro de Cultura Kurda en Francia, también en París. Más información en: <https://www.reuters.com/world/europe/several-people-wounded-after-gunshots-fired-central-paris-bfm-tv-2022-12-23/>. Último acceso en: 12 ene. 2023.

la salida constantes de compañeros(as) kurdos(as), internacionalistas y políticos de todas partes del mundo. – “*Merhaba*”, –“*Rojbaş*”, saludan los visitantes al pasar por las dos puertas de entrada; ambas vigiladas 24h por un sistema de cámaras de alta resolución cuya imagen es transmitida en vivo a una televisión que se encuentra en la cocina, donde todos podemos ver quienes entran, salen y/o tocan la campana de la puerta.

La llegada y la partida de compañeros, militantes, internacionalistas y kurdos de la comunidad es constante. He notado que las despedidas son rápidas, evasivas y en términos generales, menos importante que las llegadas. Las llegadas son siempre más cálidas, sea por los abrazos largos, demorados y la sonrisa abierta y alegre para quien llega, sea por el té ofrecido a cambio de una charla sobre la llegada del nuevo visitante.

Nos presentamos con el entusiasmo curioso de los (re)encuentros, sonreímos. – “*Merhaba, çawa î? / Ez ji we re baş im, tu jî? / Bê xêr hatî / Gelek Spas*” (Hola, ¿cómo estás? / Yo estoy bien, ¿y tú? / Bienvenida(o) / Muchas gracias). Luego de utilizar todo mi limitado conocimiento en kurmanji, vuelvo a estar en silencio, observando el ambiente, las personas y sintiéndome, nuevamente, parte del espacio.

El no hablar kurmanji, ni turco, ni alemán o neerlandés/flamenco hace con que la comunicación, en muchos casos, se desarrolle básicamente de modo no verbal o, en el mejor de los casos, contando con la ayuda de un intermediario(a) que desempeñe el papel de traductor(a). Un recurso que también me ha facilitado la comunicación en algunos casos fue el uso de aplicaciones para celular que utilizan inteligencia artificial para traducir conversaciones en simultáneo. Esta aplicación la he conocido en una de mis idas a campo, por indicación de un kurdo recién llegado de la montaña que me contaba sobre su vida mientras aguardaba el resultado de su solicitud de asilo político en Suiza.

Lo importante es que siempre nos entendemos, y esto, concluyo, tiene mucho que ver con la apertura, la flexibilidad y la adaptabilidad del movimiento kurdo –y de sus militantes– hacia la multiculturalidad. La comunicación multilingüe no es una gran barrera en el día a día del movimiento. Es extremadamente común convivir con activistas y militantes que hablan más de dos, tres y hasta media docena de idiomas⁷⁰.

⁷⁰ Con relación al idioma, los kurdos son, en su mayoría, y al menos, bilingües. Esto resulta de los procesos de asimilación que han sido implementados en los cuatro países que ocupan el territorio de Kurdistán. En Turquía, por ejemplo, se han implementado normativas y políticas estatales asimilacionistas como parte fundante del proceso de *nation building* de la República. Estas políticas no solamente desconsideraban la existencia cultural y

Mientras observo en silencio el espacio, el ruido de la caldera del agua para el té interrumpe con el sonido del vapor que se escapa por alguna apertura. El té, siempre caliente, siempre fresco y disponible en abundancia en la organización acompaña el día a día de quienes visitan el espacio. Un programa de televisión se escucha al fondo, y en la televisión de 50 pulgadas que se encuentra en una sala común veo la programación de uno de los canales kurdos que transmiten programas hechos en Kurdistán pero que son replicados y expandidos a partir de sus estudios, localizados en las afueras de Bruselas. El programa que se escuchaba transmitía actualizaciones sobre la guerra en Kurdistán, las acciones interaccionistas en solidaridad y, también, repetía varias veces al día un minidocumental sobre el trabajo de una joven mártir⁷¹ asesinada pocos días atrás.

Escucho la televisión y noto que soy interrumpida por la voz de uno de los compañeros kurdos que, poco a poco, nos ofrece la traducción de lo que está pasando en la tele. Los compañeros kurdos siempre traducen lo que está siendo discutido alrededor casi que, de forma instintiva, automática. La traducción y el contacto multilingüe es una parte viva, pulsante y muy marcada de las relaciones dentro del movimiento. Y afirmo esto, no solamente con base de las experiencias posibles en las comunidades en la diáspora, pero también por la propia realidad de Kurdistán. Es prácticamente imposible encontrar a un solo kurdo que no hable al menos dos idiomas (el oficial del Estado en el cual ha nacido y otro –que puede ser cualesquiera de los dialectos e idiomas kurdos, generalmente aprendidos y hablados en casa, junto a sus familiares–).

La presencia constante de la voz de los periodistas de los canales kurdos⁷² también marca toda la relación con la diáspora kurda en Europa. Los canales *Jin TV*, *Stêrk TV*⁷³ y

lingüística kurda (como ocurrió en el caso de Siria, Iraq o de Irán), sino que, incluso, prohibían cualquier manifestación lingüístico-cultural llegando incluso a prohibir el idioma –ley que estuvo en vigencia hasta la década de 1990 en Turquía y que ha llevado generaciones de kurdos y kurdas a la cárcel–. De modo general, se puede decir que las poblaciones kurdas hablan, al menos, uno de los tres idiomas kurdos más conocidos, siendo ellos *kurmancî* (kurmanji), *soranî* y *zazakî* y el idioma del país donde fueron alfabetizados y/o donde residen.

⁷¹ La simbología y la importancia de la figura del “mártir” para la construcción de las identidades kurdas revolucionarias es un elemento aún poco considerado en las investigaciones académicas que buscan analizar la lucha kurda. Este es un campo de trabajo con mucho potencial que, seguramente, pretendo abordar en futuros trabajos. Para saber más sobre el asunto recomiendo las producciones de Marlene Schäfers: “*Projecting a Body Politic: Photographs, Time, and Immortality in the Kurdish Movement*” (2023).

⁷² Sobre la relación de las comunidades kurdas en la diáspora con la televisión, llama la atención la cantidad de programas que tratan sobre la organización de las mujeres, sus avances, sus desafíos y todo el trabajo realizado por ellas. Destaco este punto porque aparte de este protagonismo de las mujeres en las heroicas representaciones que se ven los centros de prensa kurdas mixtos, existe también un canal de televisión creado, organizado y desarrollado solamente por mujeres. Este canal se llama *Jin TV*. Si las organizaciones kurdas tuvieran un solo sonido,

*Medya Haber TV*⁷⁴, son sintonizados en todos los espacios en que he circulado, sean centros de cultura kurda e incluso en la casa de las familias kurdas. Estos canales cuentan con programas transmitidos en diversos idiomas, en su mayoría siempre en turco y/o kurdo. La programación de estos canales es variada, alternando entre noticias, música, actualizaciones sobre la guerrilla y la guerra, pero principalmente, sobre la organización política de la sociedad en las cuatro partes de Kurdistán y en la diáspora kurda en Europa (principalmente).

De repente un grupo de personas entra por la puerta principal del Congreso Nacional de Kurdistán (KNK), y nos invitan a ir hasta la cocina. Es el cumpleaños de “*Serok*” (presidente, líder en kurmanji). Veo encima de la mesa una torta de cumpleaños, decorada en crema blanca. En el centro, una clásica foto de Öcalan. – “Es el cumpleaños de *Serok*, celebramos hoy su resistencia y su vida”, dice en inglés una de las compañeras que parecía no ser kurda.

De repente un grupo pequeño de personas formado por políticos de diferentes lugares de Europa, internacionalistas y algunos kurdos (pocos, debo destacar) estaban cantando “*bella ciao*⁷⁵” en honor a Abdullah Öcalan. Reímos, cantamos y comimos la torta mientras recordábamos su legado y su importancia para la lucha kurda. Después, hubo incluso un mini debate sobre si debíamos cortar o no la fotografía que decoraba la torta (impresa en un fino papel comestible).

Traigo este acontecimiento porque lo considero significativa en varios niveles. Desde el punto de vista de este trabajo, este acontecimiento aproxima mis lectores(as) hacia el cotidiano que se presenta en la organización kurda que he descrito. A partir de una mirada crítica, pienso que este tipo de acción nos ayuda a percibir las contradicciones e incluso “clichés” asociados al movimiento revolucionario kurdo. El personalismo asociado a la figura de Öcalan es un aspecto levantado por autores que cuestionan y critican su influencia dentro de los

seguramente estaría relacionado con los programas de los canales kurdos mencionados en el párrafo anterior. En casi todos mis momentos en estos espacios (organizaciones comunales, instituciones políticas y de media, o hasta la casa de las familias que me recibieron) se escuchaba la voz de la periodista, casi de forma interrumpida, narrando acontecimientos e informando como si fuera ella misma la conexión entre Kurdistán en Medio Oriente y las comunidades kurdas en la diáspora europea.

⁷³ Sterk TV - <https://www.youtube.com/@sterktvkurdi>

⁷⁴ Medya Haber TV - <https://www.youtube.com/@MedyaHaberTV1>

⁷⁵ Es al menos curioso e interesante percibir la forma como esta canción se hace presente en el cotidiano de las comunidades kurdas en diáspora. Sea por las veces que esta canción es cantada en eventos o en actividades de “moral” (algo que los militantes de distintos movimientos en América Latina llamarían de “mística”) o incluso por las veces que ella suena como sonido de alarmas y llamadas de teléfono en los celulares de kurdos y kurdas en distintos lugares.

espacios políticos y culturales kurdos. Este el caso de los artículos de Bahadır Türk (2020, 2022) Aliza Marcus (2007) y Vamik Volkan (1998).

Un segundo aspecto que surge de mi análisis es el hecho de que este acontecimiento fue algo raro que jamás había experimentado antes. Admito que no sé de donde partió la idea de la torta, de la “celebración” –a que prefiero llamar de “moral” o “mística”–. Opto por este concepto porque más que una “celebración” es un acto de cariño, respeto y recuerdo afectuoso de que Öcalan se hace presente en todos los aspectos de la vida cotidiana del movimiento kurdo. Esta presencia se percibe a través de su influencia política e ideológica, por la autoridad que representa, por sus hechos y palabras y, también, por ser un compañero querido que es rememorado todos los días.

De todo lo que he leído y de todo el contacto que tengo con el movimiento durante mis períodos en campo, puedo deducir que este tipo de acción no es algo que se acostumbre a realizar por los compañeros y compañeras –me parece impensable imaginar un cuadro revolucionario cantándole a un retrato de Öcalan en el centro de pastel dulce– y esto lo afirmo directamente con base a mis observaciones y a las análisis de investigadoras como Dilar Dirik (2022b) e Isabel Käser (2021c) que han realizado extensas investigaciones junto a cuadros revolucionarios del movimiento kurdo.

A su vez, recuerdo que la fecha es memorada colectivamente y moviliza millones de personas en distintas partes del mundo, reuniéndolas en marchas y protestas que recuerdan su trayectoria política, reivindican su liberación y recuerdan la importancia de sus ideas. Ejemplo de estas acciones es la siembra de árboles en el cumpleaños de Abdullah Öcalan se suele ver como un acto de solidaridad y apoyo al líder político kurdo. Es un gesto simbólico que refleja un compromiso con las ideas y principios defendidos por Öcalan, especialmente aquellos relacionados con la ecología, el medio ambiente y la justicia social. Diferentemente del pastel dulce, el plantar árboles es una manera en que las personas eligen conmemorar su cumpleaños y demostrar su compromiso con los valores que él representa.

Sea con el acto anual de plantío colectivo de árboles, la entonación de “*bella ciao*” en lugar de “cumpleaños feliz” o con el envío de postales a la isla-prisión de İmralı, los símbolos y los mensajes en recuerdo al cumpleaños de Öcalan no son sobre su persona, pero se vuelven hacia sus ideas –y destaco este punto intencionalmente–.

La importancia de Öcalan reside no solamente en cuanto a su papel de líder de un movimiento político radical que hace más de cuarenta años moviliza millones de personas en

solidaridad a la lucha kurda; Öcalan es una idea, es el *embodiment* del paradigma del confederalismo democrático como solución política radical para el pueblo kurdo y para la superación del patriarcado-capitalista imperial. Por lo tanto, cuando Dilar Dirik (2022b, p. 90) se refiere a él como “líder, prisionero, camarada” se está refiriendo a estos tres lugares ocupados por Öcalan: al líder revolucionario, intelectual e ideólogo del PKK, al prisionero político que se encuentra preso desde 1999 por reivindicar la resolución de la *cuestión kurda*, y un camarada, por ser uno entre millones que hombro a hombro, construyen la lucha revolucionaria en Kurdistán.

Lo que quiero dejar claro en este trabajo es la presencia de Öcalan en todos los espacios del movimiento, una experiencia que puede ser contradictoria, por veces, hasta cursi, pero siempre inspiradora como un horizonte político posible para kurdos y kurdas en todas partes de Kurdistán y en la diáspora. Una presencia que, como su teoría, se hace tan importante cuanto contradictoria, compleja, densa y que ultrapasa su estado físico. Öcalan es parte de un caleidoscopio de símbolos formado por las figuras de un hombre kurdo, un revolucionario, un líder, un paradigma y, más que todo eso, el representante de un pueblo, así como sus escritos.

Öcalan es una figura emblemática y controvertida cuyos escritos relatan aspectos poco conocidos del conflicto entre el PKK y el Estado turco. Más allá del conflicto, sus textos buscan analizar a las estructuras de dominación política que sostienen al sistema de Estado nacional, al mismo tiempo que revelan los mecanismos de dominación sexistas y racistas⁷⁶ presentes en la histórica asimilación sufrida por el pueblo kurdo. Como hemos visto en este trabajo, la emergencia de un nuevo padrón civilizatorio – ancorado en el Estado moderno y el sistema patriarcal como elementos centrales para la sustentación de un nuevo orden social, político y económico esclavista – es el *continuum* ideológico que permite la hegemonía de la civilización capitalista y la imposición del proyecto imperialista-colonial occidental a nivel global.

⁷⁶ No obstante racismo y violencia Estatal sean conceptos interdependientes, Öcalan no trabaja este concepto de forma directa. Öcalan aborda esta interconexión al tratar sobre Derecho y Estado, sin embargo, así como Foucault, no se detiene en el análisis de este sistema de poder racial. Para ampliar el debate sugiero la lectura de *Racial State* (Goldberg, 2002), *Necropolítica* (Mbembe, 2011) y *Racismo Estructural* (Almeida, 2019) como algunos de las obras que profundizan conceptos que están limitados en la perspectiva presentada por el autor kurdo.

A partir de estas consideraciones, el autor kurdo problematiza conceptos clave como los de democracia, nación y nacionalismos, capitalismo, patriarcado y Estado nacional. Estos conceptos son fundamentales para adentrarse en los debates que buscan comprender el funcionamiento del sistema patriarcal-capitalista de la modernidad. De igual forma, sus aportes teóricos dialogan con las alternativas radicales que se presentan para la superación de este sistema y que posibilitan nuevos caminos hacia la construcción de alternativas políticas capaces de superar a la llamada *cuestión kurda*.

En este sentido, continúo el análisis del contexto histórico-político en el cual se insieren los escritos de prisión de Abdullah Öcalan considerando el panorama histórico del territorio de Kurdistán y las bases sobre las cuales ocurren los atravesamientos de distintos sistemas de poder sobre la noción de patria y patriotismo en Kurdistán (*welat* y *welatparêzî*, respectivamente).

2.2 KURDISTÁN, UNA TIERRA ENTRE DOS RÍOS: EL ESTADO NACIONAL TURCO Y LA LUCHA ANTICOLONIAL KURDA

Las investigaciones académicas que abordan las relaciones históricas y políticas del Kurdistán convergen en el reconocimiento del impacto de la actuación de grupos revolucionarios kurdos transnacionalmente, especialmente partir de los años 1960, cuando diversas organizaciones kurdas de inspiración revolucionaria comienzan a actuar autónomamente en el campo político, hasta entonces, dominado por organizaciones de izquierda turca. Desde un punto de vista sociopolítico, el Partido de los Trabajadores de Kurdistán (PKK) y la figura de Abdullah Öcalan son los actores políticos no estatales más decisivos de la geopolítica turca contemporánea, como apuntan Joost Jongerden y Ahmed Akkaya (2011).

A su vez, autoras como Dilar Dirik (2022b), Havin Güneşer (2021) e Isabel Käser (2021c) evidencian el rol desarrollado por Öcalan en cuanto líder, ideólogo y principal teórico de la lucha del movimiento de liberación nacional kurdo en Turquía. La influencia ejercida por su liderazgo es un destacado elemento facilitador de la expansión y concentración de fuerzas del movimiento de mujeres en su lucha antipatriarcal junto a los hombres en las organizaciones mixtas.

Al enfocar en una mirada hacia las relaciones políticas nacionales e internacionales del conflicto turco-curdo, investigadores como Cengiz Gunes, Hamit Bozarslan, Veli Yadirgi (Bozarslan; Gunes; Yadirgi, 2021b; 2012; 2014) y Flávia Paniz (2023b) destacan el rol de Öcalan como siendo una clave para comprender al conflicto que antagoniza al PKK y al Estado turco desde 1984. Esto ocurre porque su observación va más allá de los intereses de los Estados nacionales y grupos hegemónicos, expresando las potencialidades de una alternativa democrática para la resolución de uno de los conflictos con mayor duración en el tiempo de la región, como nos demuestran Thomas Jeffrey Miley y Federico Venturini (2018) y Ana Clara Abrantes Simões (2021). En las palabras de Azize Aslan, este movimiento revolucionario se destaca entre los demás de su tipo por la siguiente razón:

El Movimiento Kurdo [que el PKK (Partido de los Trabajadores del Kurdistán) y Abdullah Öcalan han liderado ideológica y políticamente desde 1978, aunque hoy significa un movimiento popular mucho más amplio, más allá de que los pueblos sean simpatizantes o no del PKK o de Öcalan] no es solo un movimiento de liberación nacional, sino que desde el principio tiene una discusión muy fuerte sobre el

capitalismo y una crítica al sistema capitalista, en lugar de un análisis basado solo en la nación. **El lenguaje de la lucha**, que se formó principalmente sobre la base de la identidad y los derechos culturales en los primeros períodos del movimiento, fue reemplazado posteriormente por una **gramática de lucha anticapitalista** que analizó y criticó el concepto de revolución en la izquierda tradicional. De hecho, ninguno de los objetivos de lucha establecidos hoy son para la liberación “nacional” de los kurdos, sino como expresión propia del movimiento de libertad para “destruir la modernidad capitalista” que domina a todo el mundo. (Aslan, 2020, p. 38, negrita mía)

La gramática de lucha anticapitalista promovida por el movimiento de liberación de Kurdistán a partir de las síntesis teóricas propuestas por Öcalan –y que se manifiestan en sentido práctico en la construcción de una red transnacional de organizaciones construida durante la transición paradigmática que va más allá del PKK, como lo han explorado, por ejemplo, Abrantes Simões, 2021; Knapp; Flach; Ayboğa, 2016; Pazmiño Vásquez, 2017– demuestran el entendimiento del movimiento kurdo de que la llamada *questión kurda* no es una problemática étnica local, sino el efecto del proyecto colonial occidental proyectado a partir de la expansión capitalista por sobre los territorios de esta población y, por lo tanto, superarla exige no solo explicar sus articulaciones de poder, sino proponer un nuevo marco civilizatorio.

La comprensión de la llamada *questión kurda* a partir de la problemática de la modernidad capitalista y, más específicamente, de uno de sus instrumentos hegemónicos: el Estado moderno es un tema que ha sido estudiado bajo distintas lentes en el campo de los estudios kurdos. Al analizar la fundación de la República de Turquía en el marco de la expansión imperial-colonial de las grandes potencias globales en la primera mitad del siglo XX, diversas obras destacan el papel decisivo desarrollado por la implementación de políticas asimilacionistas por el recién fundado Estado turco, en 1923, como efecto más significativo del Tratado de Lausana⁷⁷ (Barkey; Fuller, 1998; Kirişci; Winrow, 1997; Stansfield; Lowe, 2010).

En este sentido, el propio Abdullah Öcalan coloca al debate antiestatal⁷⁸ como uno de los pilares que constituyen el paradigma propuesto por él en sus escritos. La importancia de este debate no se presenta por acaso, como veremos en seguida a través de las lentes del deba-

⁷⁷ Firmado el 24 de julio de 1923, el Tratado de Lausana fue un acuerdo internacional que estableció las fronteras de la recién fundada República de Turquía. Este tratado reemplazó al Tratado de Sèvres (1920), que, al delimitar las fronteras del extinto Imperio Otomano no solo estableció la fundación de un Estado independiente para los armenios, pero, también, reconoció el establecimiento de un Estado nacional kurdo. El efecto de Sèvres elevó las tensiones políticas en Turquía incentivando la organización y actuación del grupo Jóvenes Turcos, quienes fueron liderados por Mustafa Kemal Atatürk hacia la guerra de independencia turca contra las fuerzas ocupantes y los otomanos y kurdos leales al sultán.

⁷⁸ En el sentido de negar la reivindicación de un Estado-nacional kurdo como forma de superar a la *questión kurda* y/o de superación de la modernidad capitalista.

te antipatriarcal, Öcalan percibe al Estado (especialmente al modelo de Estado moderno) como siendo el elemento organizador de la dominación y la exploración de clase⁷⁹.

En las obras *Más allá del Estado, la Nación y la Violencia*⁸⁰ (Öcalan, 2023) y *Civilización Capitalista: la era de los Dioses sin máscaras y los reyes desnudos*⁸¹ (Öcalan, 2018) el autor discute de forma más enfática la problemática del Estado-nación como siendo el principal instrumento de dominación y exploración capitalistas, mientras que destaca las raíces comunales y confederales en las formas de gobernanza tradicionales de los pueblos de la región del Kurdistán. Esta concepción se vincula al legado marxista-leninista de Öcalan y sus aproximaciones con el pensamiento gramsciano. Esta problemática del Estado en Öcalan, y más aún, en el movimiento de liberación nacional kurdo, ha sido analizado teóricamente por una parte importante de la literatura académica del campo de los estudios kurdos. Diversos autores y autoras se han dedicado a abordar los impactos de la formación del Estado nacional turco en la definición de la llamada cuestión kurda; es lo que proponen los trabajos de Cengiz Güneş & Michael Gunter (Gunes; Gunter, 2016), Kemal Kirişçi & Gareth M. Winrow (Kirişçi; Winrow, 1997), Carlos Pazmiño Vásquez (2017) y Vítor Maia Veríssimo (2021).

Las investigaciones de Carlos Pazmiño Vásquez (2017) y Vítor Maia Veríssimo (2021) se enfocan específicamente en el aspecto antiestatal de los escritos de Öcalan y la praxis política de los autogobiernos que se constituyen en Turquía y Siria, en los territorios de Bakur y Rojava. Ambas investigaciones se dedican a comprender al paradigma ideológico-político presentado por Öcalan en sus escritos – el confederalismo democrático – y analizar los impactos prácticos de esta nueva orientación orgánica e ideológica del PKK teniendo como elemento central la crítica hacia el Estado moderno. Las conclusiones de ambos trabajos consideran los efectos prácticos del confederalismo democrático en cuanto paradigma democrático de un pueblo sin Estado nacional (y su rechazo al proyecto estatal de la modernidad capitalista) y sus impactos en la construcción de estructuras de gobernanza comunal desarrollados en territorios autónomos kurdos.

⁷⁹ En el abordaje adoptado por Öcalan es posible inferir que raza y género se encuentran dentro de lo que llamamos de clase. Como veremos más adelante, la dominación de género resultante del patriarcado hace con que la mujer sea la primera colonia, o la primera clase dominada de la historia de la civilización. De todos modos, el uso del concepto de clase aquí se refiere a su aspecto más amplio.

⁸⁰ En el original: “Beyond State, Nation and Violence”

⁸¹ También conocido como: *Manifiesto por una Civilización Democrática, Tomo II*.

Para ambos investigadores, la reconfiguración ideológica del Partido hacia el nuevo paradigma del confederalismo democrático y hacia la transformación orgánica del Partido en movimiento social (movimiento de masas) se encuentra relacionada directamente con la comprensión del modelo de Estado moderno a partir de la experiencia de asimilación y violencia sistemática vivida por el pueblo kurdo. Como lo expresa Veríssimo en el siguiente parágrafo:

El derecho a la autodeterminación de las personas en la concepción de Öcalan, significa el derecho a establecer un sistema social que no se base en el Estado-Nación como el defendido por las Naciones Unidas. Dado que tal institución es, en el mundo, legítima para reconocer Estados y Naciones independientes, lo que Öcalan pretende es precisamente que la población kurda, independientemente de la acción o aprobación exterior, sea capaz, apta y legítima para reconocer su identidad autónoma a pesar de los demás⁸². (Veríssimo, 2021, p. 48, traducción mía).

Aunque en este trabajo el objetivo principal no sea el de analizar la cuestión estatal-nacional en Turquía, ni tampoco sus efectos para la construcción de la llamada *cuestión kurda*, considero importante no dejar de mencionar la presencia y la importancia de este debate – y sus efectos prácticos y teóricos– en la literatura. Con relación a la llamada *cuestión kurda*, Cengiz Gunes (2012, 2020, 2022; 2019) ha escrito una serie de cuatro obras donde el autor analiza distintos aspectos de la relación política kurda y de las políticas asimilacionistas turcas de contención y desmantelamiento de movilizaciones étnicas de esas poblaciones.

El autor explora los principales elementos de lo que es definida como siendo una segunda etapa del desarrollo del nacionalismo kurdo e Turquía a partir de la década de 1960. En estas obras el autor destaca no solo las movilizaciones políticas y militares de las organizaciones kurdas en el país, pero también, sus relaciones con los discursos del propio Estado nacional turco –destacando las implicaciones de esto en la praxis nacionalista kurda.

Más allá del análisis del conflicto armado y de la guerra llevada entre el ejército turco y el PKK, la producción teórico-ideológica de Öcalan nos posibilita una mejor comprensión de los desafíos y las transformaciones de la llamada *cuestión kurda*. Esto ocurre, principalmente, en los llamados *Escritos de Prisión*, textos escritos a partir de su encarcelamiento, en

⁸² En el original: O direito à autodeterminação das pessoas na concepção de Öcalan, significa o direito em estabelecer um sistema social que não se pautem no Estado-Nação como o defendido pelas Nações Unidas. Uma vez que tal instituição é, no mundo, legítima para reconhecer Estados e Nações independentes, o que Öcalan pretende é justamente que a população curda independentemente de ação ou aprovação exterior, seja capaz, apta e legítima para reconhecer sua identidade autônoma a despeito de outrem.

1999, que expresan los cambios estructurales implementados en el movimiento de liberación nacional, que permitieron la reorganización radical de las fuerzas políticas regionales, entre ellas el PKK.

El impacto del movimiento de liberación nacional de Kurdistán y, especialmente, del PKK en la geopolítica regional es uno de los aspectos más trabajados en la literatura que aborda la llamada *cuestión kurda*. A su vez, es un tema que se destaca en el campo de estudios sobre los nacionalismos kurdos y la “kurdicidad” (*kurdishness*) (Aras, 2014; Bruinessen, Martin Van, 2000; Casier, 2010; Hassaniyan, 2019; Hurley, 2016; Kılıç, 2020; Özcan, 2006; Tezcür, 2010; Watts, 2011).

Como consecuencia de estos estudios y fuentes investigativas el tema, el análisis del pensamiento que fundamenta la ideología del PKK emerge como un asunto clave para comprender las dinámicas en la política estatal turca y su relación con los movimientos nacionalistas kurdos que se inventan, reinventan y pasan a actuar de forma más significativa a partir de la década de 1980.

Los escritos de prisión de Öcalan no solo presentan un “otro punto de vista” de la llamada *cuestión kurda*, sino que también ofrecen una síntesis crítica de la actuación del PKK en cuanto Partido revolucionario y su papel en al menos dos décadas de conflicto entre las guerrillas kurdas y el Estado turco. La mirada crítica de Öcalan hacia los acontecimientos históricos de la región⁸³ son un contrapunto hacia la narrativa estatal dominante, especialmente cuando se consideran las interpretaciones sociohistóricas-políticas que el autor presenta hacia la llamada *cuestión kurda*.

Por lo tanto, y sintéticamente, es podemos definir a la llamada *cuestión kurda* como siendo el conflicto político, social y cultural causado por los Estados nacionales que ocupan los territorios de Kurdistán –Turquía, Iraq, Irán y Siria– que ha hecho con la población kurda, a partir de diversos movimientos, organizaciones y levantes populares lleve adelante su búsqueda de reconocimiento, derechos y autonomía en estos países. Por lo tanto, la *cuestión kurda* es un tema intrínsecamente transnacional y que se manifiesta hacia diversos caminos que,

⁸³ En sus escritos de prisión Öcalan observa la emergencia de las civilizaciones estatales en antigüedad en Mesopotamia, sus continuidades y rupturas, hasta llegar temporalmente a la contemporaneidad. En este análisis el autor busca el origen de los sistemas de poder que conforman el conflicto turco-kurdo.

no necesariamente, reivindican la formación de un Estado nacional kurdo, como hemos visto hasta el momento.

Aunque actualmente las poblaciones kurdas en Başûr han conseguido un alto grado de autonomía y coexistencia política junto al gobierno iraquí, bajo el marco legal del Estado árabe, en el territorio de Kurdistán y, en Siria, los movimientos kurdos en comunidad con distintos grupos étnicos, políticos y religiosos de la región hayan establecido un autogobierno autónomo conocido como Administración Autónoma del Norte y Este de Siria (AANEES⁸⁴), en el territorio kurdo conocido como Rojava, esto no significa un escenario más optimista frente a la continuidad de los impactos de la *cuestión kurda* en las poblaciones de la región.

Los kurdos han enfrentado (y aún enfrentan) políticas de represión cultural, incluyendo la prohibición de su idioma y la negación de su identidad cultural que perduran, en alguna medida, hasta la actualidad. Millones de kurdos y kurdas continúan luchado por el reconocimiento étnico y político de sus identidades, como también, por la preservación de su lengua, cultura y tradiciones, que han sido sistemáticamente apagadas y violadas durante décadas de políticas estatales asimilacionistas.

La actualidad y relevancia de esta cuestión –que, como vimos, no es una *cuestión kurda*, pero de naturaleza estatal y sistémica– instiga académicos, partidos políticos, Estados, organizaciones de Derechos Humanos y demás interesados en la geopolítica internacional. Esto se debe no solo porque hablamos de uno de los conflictos étnico-políticos de mayor duración en la actualidad que dura, al menos, 40 años (desde 1984), sino también porque la lucha armada entre el ejército turco y las guerrillas kurdas en términos oficiales se ha expandido hacia diversos frentes de combate⁸⁵.

Más allá del territorio que forma el Estado de Turquía, el ejército turco y las guerrillas kurdas tienen frentes de combate en Siria (Rojava) e Irak (Montes Qandil) (Gumustekin, 2021), además de las discusiones políticas y sus impactos en las relaciones políticas internacionales que incluyen diversos países europeos como Alemania, Francia y más recientemente

⁸⁴ Sigla en inglés: Autonomous Administration of North and East Syria. Formado por las regiones de: Afrin (invadida y ocupada por el Estado turco en 2018), Jazira, Euphrates, Raqqa, Tabqa, Manbij, and Deir Ez-Zor.

⁸⁵ Sobre este asunto, recomiendo el libro escrito por Deniz Gumustekin, *Kurds Under Threat: The Role of Kurdish transnational Networks During Peace and Conflict* (2021).

Suecia⁸⁶ –afectando políticas migratorias de refugiados y asilados políticos que buscan abrigo en territorio europeo–.

La importancia del PKK para la comprensión de la geopolítica regional remite a fundamentos concretos. El mencionado Partido, en sus más diversas formas de expresión política y social, se ha convertido en gran medida en la principal “voz” de la lucha revolucionaria kurda, como bien lo demuestran los trabajos de conocidos autores en el campo de los estudios kurdos como Hamit Bozarslan, Cengiz Gunes, Veli Yadirgi (2021b), David McDowall (2021), Akkaya y Joost Jongerden (2012) y Ali Kemal Özcan (2006). Este protagonismo se debe principalmente a su capacidad de movilización política transnacional, mayoritariamente articulada por sus militantes y su relación con diversos grupos políticos organizados en la diáspora kurda. Como resultado, este movimiento se ha transformado en la “voz política” kurda más conocida a nivel global (Saeed, 2019).

2.2.1 Resistiendo al despojo: una evaluación crítica sobre el origen y el desarrollo de la llamada “Cuestión Kurda”

Definir quienes son “*los kurdos*” en cuanto grupo étnico no es una tarea fácil. Lo mismo ocurre cuando nos referimos a la llamada *cuestión kurda*. Ya sea por la heterogeneidad cultural, lingüística, religiosa y política de las comunidades kurdas o por la complejidad de las dinámicas sociales y políticas que atraviesan a la historia del pueblo kurdo, esta es una tarea que exige recortes temporales y geográficos cuidadosos.

La necesidad del establecimiento de marcos temporales, geográficos y políticos específicos desvela las relaciones de poder político que se han ejercido de diversas maneras sobre estas poblaciones. La negación cultural y la asimilación social, política y lingüística de las comunidades kurdas a través de políticas estatales en los países que ocupan y controlan el territorio de Kurdistán han sido analizadas de forma rigurosa y extensa en las obras de

⁸⁶ Aunque las comunidades kurdas en Suecia representen solamente 1% de la población total de este país, los 100.000 kurdos y kurdas que viven en este país se han movilizado intensamente frente a una nueva ronda de acuerdos de colaboración entre Turquía, Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y el gobierno sueco. Para acceder a más información sobre el asunto recomiendo: *Sweden, NATO and the role of diasporas in foreign policy* (Aggestam; Schierenbeck; Wackenhut, 2023).

McDowal (1992), Dirik (2022a) y Michael Gunter (2004). Sobre estas modalidades de dominación política entre Estados y las poblaciones kurdas, dice Cengiz Gunes:

Durante muchos años, la negación de la existencia de una “nación” kurda separada fue perseguida como una política oficial y los kurdos eran descritos como “turcos de las montañas”; de esta manera, el estado restringió el alcance de los estudios sobre todos los aspectos de la sociedad y la cultura kurdas. Insatisfecho con tales restricciones, el estado patrocinó, produjo y difundió investigaciones que tenían como objetivo demostrar la “turquicidad” [*turkishness*] de los “kurdos” y se usaron para justificar su asimilación forzada. Además, el debate académico y la investigación sobre los kurdos fueron reprimidos como resultado de la representación hegemónica de la cuestión kurda en el discurso del estado como un caso de “política reaccionaria”, “separatismo” o “terrorismo”. Esto clasificó la investigación sobre los kurdos como indeseable y creó barreras para los investigadores al evitarles cuestionar la representación “oficial” de los kurdos en los discursos del estado y los medios de comunicación populares o al abordar las pertinentes preguntas sobre la identidad kurda⁸⁷. (Güneş, 2012, p. 08, traducción mía)

Esta “geopolítica del conocimiento” también se hace evidente en el campo de los estudios kurdos (*Kurdish Studies*); principalmente si tomamos en cuenta los aspectos geopolíticos de la producción de conocimiento a nivel global. Aunque se pueda inferir que la producción científica que trata sobre el pueblo kurdo se está expandiendo rápidamente más allá de las fronteras del Norte Geopolítico, los centros de investigación con mayor producción sobre el asunto y los autores con mayor reconocimiento en este campo siguen residiendo en países del centro del capitalismo⁸⁸ y en gran número, no son kurdos.

⁸⁷ En el original: “For many years the denial of the existence of a separate Kurdish ‘nation’ was pursued as an official policy and the Kurds were described as ‘Mountain Turks’; in this way, the state restricted the scope of studies on all aspects of Kurdish society and culture. Unsatisfied with such restrictions, the state sponsored, produced and disseminated research, which had the aim of proving the ‘Turkishness’ of the ‘Kurds’ and was used to justify their forced assimilation. Additionally, academic debate and research on the Kurds was suppressed as a result of the hegemonic representation of the Kurdish question in the state’s discourse as a case of ‘reactionary politics’, ‘separatism’ or ‘terrorism’. This classified research on the Kurds as undesirable and created barriers for researcher by preventing them from questioning the ‘official’ representation of the Kurds in the state and popular media discourses or from engaging with the pertinent questions of Kurdish identity”.

⁸⁸ Aún existen pocas obras enfocadas en la realización de una revisión de literatura sobre la producción académica en el campo de los estudios kurdos. En una rápida búsqueda en el catálogo de Tesis y Disertaciones de CAPES, en Brasil, es posible notar que desde 2015 hubo un creciente número de trabajos de postgrado sobre el tema. En la última consulta a este sitio, en enero de 2024, es posible ver una lista con nueve trabajos con la palabra clave “Curdistão” y doce trabajos bajo la palabra “Curda”. En la Biblioteca Curda-Brasileira del “Núcleo Interdisciplinar de Estudos Curdos - NUPIEC” fueron contabilizadas: 20 disertaciones de maestría y dos tesis doctorales, todas realizadas en universidades de Brasil y/o por investigadores brasileños(as). A nivel internacional, existen algunas obras que abordan la complejidad cultural y lingüística kurda –y consecuentemente de la producción académica a ese respecto–. En este aspecto, recomiendo el libro *Kurdish Culture and Society: an annotated bibliography* de Lokman Meho & Kelly Maglaughlin por su relevancia y esfuerzo en presentar un panorama interdisciplinar de casi mil obras que tratan sobre los kurdos y sobre el Kurdistán. Publicada por primera vez en 1968, es una de las pocas obras que realiza una extensiva revisión de literatura sobre el campo. Lo mismo se

Esta división entre los investigadores provenientes del SurGeopolítico y aquellos que se encuentran en el NorteGeopolítico se relaciona directamente con el proceso de distribución desigual del conocimiento a nivel mundial. En esta geopolítica del conocimiento, la facilitación del acceso a diversas fuentes de información y financiamientos, entre otros elementos que favorecen la concentración de la producción académica y científica en los países del centro del capitalismo, desempeña un papel central.

Un otro aspecto que merece nuestra atención cuando hablamos de limitadores hacia la producción de estudios sobre el pueblo kurdo es el contexto de represión política que se presenta en los países que ocupan el territorio del Kurdistán. Este es el caso de Turquía, donde las acciones gubernamentales antikurdas, como la securitización de los partidos y organizaciones políticas, lleva no sólo a la censura de investigaciones, sino a la criminalización de intelectuales, investigadores y profesores en todos los centros universitarios del país (Scalbert-Yücel; Ray, 2006).

El resultado de ello es bastante conocido entre todos los pueblos que han sido sometidos a un estatus de subalternidad: la falsabilidad histórica que ignora y oculta las evidencias que apuntan hacia una dirección opuesta. De esta forma, me propongo a presentar un panorama sobre el origen del pueblo kurdo y el contexto en el cual emerge la llamada *cuestión kurda*, como parte las dinámicas que atraviesan la construcción de las identidades de las comunidades kurdas en Turquía. El argumento que deseo presentar es que los kurdos constituyen uno de los grupos étnicos más antiguos de su región, y su influencia en las dinámicas historias geopolíticas no es menor.

La historia del pueblo kurdo, así como de los demás pueblos que cohabitan la región, está atravesada por la influencia de los poderes coloniales y los intereses de las potencias europeas. Un ejemplo de esto fue la división colonial realizada por Inglaterra y Francia a través del Tratado de Sykes-Picot⁸⁹, en 1916. Además de este acuerdo, el resultado más emblemático

puede decir de la obra de Sharhrzad Mohab & Amir Hassanpour, *Women of Kurdistan: a historical and bibliographic study*. Publicado en 2021, este trabajo propone discutir la literatura que trabaja con el estudio de las mujeres kurdas.

⁸⁹ Firmado secretamente entre Gran Bretaña y Francia, en 1916, el Tratado de Sykes-Picot definió el plan de división del Imperio Otomano al fin de la Primera Guerra Mundial. Esta división estableció zonas de influencia y control en el Medio Oriente, dividiendo la región entre ambos imperios coloniales. Según el acuerdo, Gran Bretaña obtendría el control de Palestina, Transjordania e Iraq, mientras que Francia controlaría Siria y Líbano. Sin embargo, los términos del tratado se vieron afectados por el inicio de la Revolución Rusa (1917) y la rápida reorganización de las fuerzas políticas dentro del Imperio Otomano, luego de su colapso. Junto a Sykes-Picot, el

de esta carrera colonial ante los despojos del Imperio Otomano es conocida en la literatura histórica bajo el nombre de “cuestión oriental”.

Este escenario fue el estallo de la Primera Guerra Mundial en 1914 y todos los demás sucesos que ocurrieron en secuencia, luego del fin del Imperio Otomano y la división colonial de sus espolios entre las potencias ganadoras. Aunque en las últimas décadas diversas nuevas investigaciones presenten nuevas facetas de las divisiones coloniales y que mucho de lo que sabemos sobre la historia de los pueblos colonizados se esté revisando a partir de la mirada y las investigaciones de intelectuales venidos de la llamada “periferia del capitalismo”⁹⁰, las narrativas hegemónicas aún se siguen considerando un estándar de referencia en sus respectivos ámbitos. Este es el caso, también, del campo de los estudios kurdos.

Popularmente, se ha tornado común la posición que coloca al pueblo kurdo como el mayor pueblo sin un Estado propio del mundo – o sea, el mayor pueblo sin un Estado nacional. Aunque el nombre de este pueblo no conste en gran parte de la historia hegemónica de Medio Oriente, los kurdos han sido capaces de resistir no solo a genocidios (como es el caso de la campaña Anfal⁹¹, en Iraq, y los más de 70 masacres contra la población yazidis perpetrados en el recorrer del siglo XX), sino también construir un oasis de autonomía y democracia mientras enfrentan una guerra de dos frentes en Siria, contra el ejército turco y contra grupos extremistas como el autodenominado Estado Islámico.

A pesar de que no es posible acceder a datos precisos sobre la población kurda, las cifras encontradas en la literatura estiman una población que varía entre los 25-27 millones de kurdos (McDowall, 2021) hasta un total de, aproximadamente, 40 millones de kurdos y kurdas habitando el territorio de Kurdistán (Redcrow, 2017, p. 41), distribuidos, mayoritariamente

Tratado de Sèvres (1919) y el Tratado de Lausana (1923), se conforma una tríada normativa que marca la división de Medio Oriente, imponiendo desafíos geopolíticos que perduran hasta la actualidad. Para más información sobre este tema, y sus impactos en la llamada *cuestión kurda* ver: Barkey; Fuller, 1997; Gunter, 2003; Stansfield; Shareef, 2017.

⁹⁰ Movimientos como el que llamamos de “estudios subalternos”, o a partir del pensamiento post/decolonial. No obstante, la importancia y las transformaciones alcanzadas por este movimiento dentro de los centros hegemónicos del poder intelectual aún nos queda un largo camino hacia la popularización y consolidación de saberes contrahegemónicos.

⁹¹ La llamada “campaña Anfal” fue una serie de operaciones militares llevadas a cabo por el gobierno de Saddam Hussein en la década de 1980 contra la población kurda en el norte de Iraq, sur del Kurdistán, en el territorio conocido como Başûr. El objetivo principal de esta campaña era sofocar la resistencia de las guerrillas kurdas actuantes en la región y eliminar cualquier apoyo potencial de las poblaciones kurdas locales a los rebeldes kurdos. La campaña llevó a cabo una serie de violaciones de leyes internacionales, como el uso de bombardeos con armas químicas, ejecuciones sumarias, secuestros y desplazamiento forzado de civiles, resultado de la destrucción de aldeas y cultivos. Se estima que entre 50,000 y 100,000 kurdos fueron asesinados durante la campaña.

te, entre los Estados de Turquía, Siria, Irán e Iraq. Aparte de los más de cinco millones de kurdos y kurdas que viven en diáspora –en Europa y América del Norte, mayoritariamente–.

Lingüísticamente, estas poblaciones hablan, al menos, uno de los tres idiomas kurdos más conocidos; son ellos, *kurmancî* (kurmanji), *soranî* y *zazakî*. Por más que en términos generales los kurdos no compartan una religión común, una parte significativa sigue al islam en distintas versiones; mientras algunas comunidades kurdas (mayoritariamente en los territorios bajo la jurisdicción de Turquía) siguen el alevismo, otra parte se afilia al sunismo o hasta mismo al chiismo (en el caso de las comunidades kurdas localizadas en Rojhilat –territorio ocupado por el Estado de Irán–).

Si hablar sobre las poblaciones kurdas en la contemporaneidad no es un tema simple, escribir sobre el origen del pueblo kurdo es *per se* un trabajo de grande envergadura. En este sentido, reconozco la limitación de este trabajo al dedicar apenas un subcapítulo a este asunto. Investigar sobre el origen y el desarrollo del pueblo kurdo es un tema de investigación que exige una vida entera de estudios en búsqueda de respuestas –sin garantía de encontrarlas–. Sin la ambición de agotar el asunto, quisiera presentar elementos claves referentes al contexto de escrita de Öcalan en sus textos de prisión, debido a que tales elementos serán funcionales al análisis propuesto.

El lingüista Amir Hassanpour, uno de los nombres más importantes en el campo de los estudios kurdos, dice que:

La sociedad kurda se presenta generalmente como un conglomerado de formaciones tribales, nómadas, pastorales y no urbanas [...] Para el siglo XVI, los kurdos vivían en diversas formaciones sociales que podrían identificarse como tribales y nómadas, asentamientos agrarios y urbanos. Hasta mediados del siglo XIX, Kurdistán se parecía a un mosaico de principados, tribus, pueblos y ciudades. Los modos de transporte preindustriales, junto con una geografía predominantemente montañosa, limitaban el movimiento de la población. Aún más limitante era el sistema socioeconómico que ataba a los campesinos a la tierra, aunque la economía trashumante practicada por las tribus permitía un movimiento regular, aunque limitado, entre pastizales de verano e invierno. El comercio dentro de la región y fuera de ella también se practicaba en una escala limitada. La diversidad de dialectos, trajes, arquitectura y otras prácticas culturales es, hasta el día de hoy, notable⁹². (Hassanpour, 2003, p. 109, traducción y subrayado mío)

⁹² En el original: “Kurdish society is generally presented as a conglomeration of tribal, nomadic, pastoral, and non-urban formations [...] By the sixteenth century, the Kurds were living in diverse social formation that may be identified as tribal and nomadic, settled agrarian, and urban. Until the mid-nineteenth century, Kurdistán looked like a mosaic of principalities, tribes, towns, and cities. The pre-industrial modes of transportation together with a predominantly mountainous geography constrained the movement of population. Even more limiting

La definición presentada por Hassanpour nos permite construir una idea de la complejidad presente en la sociedad kurda –complejidad que, muchas veces, no es explorada de forma suficiente por las obras disponibles en los tres idiomas que utilicé para realizar esta investigación⁹³. Me atrevo a afirmar que eso no ocurre por falta de interés de los investigadores e investigadoras que buscan comprender el tema, sino por los procesos de marginalización y relaciones de poder presentes en la distribución geopolítica del conocimiento, como argumento en varios momentos de este trabajo.

El actual debate sobre el origen del pueblo kurdo se caracteriza por su extensión; temporalmente, abarca al menos dos mil años de historia (pudiendo llegar a cinco mil, dependiendo del abordaje y los autores utilizados). Espacialmente, se expande entre las llanuras de Mesopotamia hasta más allá de sus montañas, atravesando toda la fase norte de lo que conocemos como Oriente Próximo. Teóricamente, atraviesa diversos campos de estudio, como la lingüística, la historia, la arqueología, las relaciones internacionales y la antropología. Como resultado de eso, se puede percibir una enorme posibilidad de recortes y abordajes que se hacen cada vez más populares, fuera del campo de los estudios kurdos⁹⁴ más específicamente.

La palabra Kurdistán, “tierra de los kurdos”, fue utilizada por primera vez en el siglo XII por el Sultanato Seljúcida (McDowall, 2021, p. 07). En este momento el concepto adquirió un significado puramente geográfico ya que se refería al territorio localizado dentro de las fronteras administrativas de la provincia ocupada por poblaciones de mayoría kurda. Con el tiempo el concepto se fue transformando y adquiriendo nuevas faces, recortes y usos, hasta la llegada del movimiento nacionalista a fines del siglo XIX y, con esto, la formación (y disputas de sentido) de la idea de “kurdicidad” (*Kurdayeti*).

was the socio-economic system which tied the peasants to the land, although transhumant economy practiced by the tribes allowed for regular, though limited, movement between summer and winter pastures. Trade within the region and outside it was also practiced on a limited scale. The diversity of dialects, costumes, architecture, and other cultural practises is, to this day, remarkable”.

⁹³ Español, Portugués e Inglés.

⁹⁴ Considero este trabajo parte de este grupo de investigaciones que no ha logrado superar las barreras y limitaciones que separan el Norte del Sur geopolítico. No obstante, este trabajo es nutrido y amparado con gran entusiasmo por las producciones académicas desarrolladas en el campo de los estudios kurdos hegemónicos. Aun así, hasta el presente momento, toda mi producción teórica e intelectual parte de una mirada desde el Sur geopolítico. Por lo tanto, reconozco las potencialidades y limitaciones presentes en esta investigación; una investigación que está política, social y económicamente situada.

Las características sociopolíticas de la región también dificultan la posibilidad de definición a respecto del origen del pueblo kurdo. La interconexión entre diferentes pueblos, lenguajes, grupos étnicos, culturas y religiones que hace milenios coexisten en los territorios que conforman al Kurdistan dificultan aseveraciones sobre el origen y la definición de lo que se entiende por “ser kurdo”. Sobre este aspecto, Michael Eppel dice que:

Aunque los kurdos han sido mencionados en textos desde la antigüedad y a lo largo de la era islámica, siempre estuvieron ensombrecidos por estados más fuertes y cohesionados que disfrutaban de culturas escritas. Estas poblaciones tribales fueron designadas por marcadores con sonidos similares: *Qurtie, Curti, Cartie, Kardu, Karduchi, Kar-da*, y similares. El origen étnico de los kurdos muy bien podría derivar de poblaciones del oeste de Irán que llegaron a las montañas Zagros y Tauro desde el este y se mezclaron con la población originaria⁹⁵. (Eppel, 2016, p. 1, traducción mía)

En sentido semejante, el *kurdólogo*⁹⁶ Ferdinand Hennerbichler afirma que:

Los mesopotámicos solían describir el hábitat ancestral interconectado de diversas coaliciones multiétnicas de montañas del Zagros en una terminología vaga y en conceptos cambiantes influenciados por políticas cambiantes. No veían regiones (tierras) como “kar-daKI-ka” [tierra de karda] como entidades aisladas en el noreste, sino que las consideraban parte de un hábitat interconectado de coaliciones de nómadas de montaña que se extendía desde el norte hasta el noreste de Mesopotamia. También utilizaban una variedad de términos diferentes, en particular las expresiones con raíz sumeria “kur” (que prevalecieron más tarde) para caracterizarlos en consecuencia. En términos lingüísticos, la raíz presuntamente semítica (acadio) “kard-” (KI-ka) no es formalmente idéntica a la raíz presuntamente sumeria “kurd-” (para los kurdos y la tierra de los kurdos). Sin embargo, el contenido de ambos términos que denotan poblaciones guerreras de montañas de Zagros y Taurus de origen multiétnico parece ser sorprendentemente similar. Por lo tanto, el intento de explicar “kar-daKI-ka” como tierra de habitantes indígenas de Zagros central (este) heroicos, valientes y guerreros podría indicar una población autóctona de la región local o regional organizada militarmente, pre-indoeuropea (proto-no-iraní), e incluso posiblemente apuntar a antiguos ancestros de los kurdos en el noroeste de Irán en la actualidad, interpretados como habitantes de montañas de Zagros-Taurus⁹⁷. (Hennerbichler, 2014, traducción y subrayado mío)

⁹⁵ En el original: “Although the Kurds have been mentioned in texts since antiquity and throughout the Islamic era, they were always overshadowed by stronger, more cohesive states that enjoyed written cultures. These tribal populations were denoted by signifiers with similar sounds: Qurtie, Curti, Cartie, Kardu, Karduchi, Kar-da, and the like. The ethnic origin of the Kurds may well derive from western Iranian populations who arrived at the Zagros and Taurus Mountains from the east and mingled with the indigenous people”.

⁹⁶ En inglés, “*Kurdologist*”.

⁹⁷ En el original: “Mesopotamians used to describe the inter-connected ancestral habitat of various multi-ethnic Zagros mountain coalitions in a vague terminology, and in waxing and waning concepts who were influenced by changing policies. They did not see regions (lands) like ‘kar-daKI-ka’ as isolated single ones in a far north-east but embedded in an inter-regionally connected habitat of mountain nomad coalitions stretching from the North to the North-East of Mesopotamia. They also used a good number of different terms in particular assumed Sumeri-

A partir de reconocimiento de esa complejidad lingüística, cultural, social y política presente en el territorio que compone al Kurdistán, me sumo a una amplia gama de investigadores(as) que reconocen al pueblo kurdo como un grupo étnico independiente y autóctono que habita un mismo territorio hace por lo menos⁹⁸ dos mil años (McDowall, 2021). Este territorio se encuentra localizado entre los montes Zagro y Tauro. De tradiciones nómades, pero que también se ha sedentarizado en diversos momentos de su historia, el pueblo kurdo se ha integrado profundamente en la geopolítica de la región, formando comunidades y estableciendo relaciones y cohabitando junto a diversos otros pueblos localizados en la misma región.

De modo general, se puede decir que:

La región del Kurdistán suele referirse a un área terrestre con grandes poblaciones que hablan kurdo [uno de los dialectos que se configuran como “idiomas kurdos”] que se extienden por Turquía, Irak, Irán y Siria, principalmente, y con territorios más pequeños en Asia occidental y central. El área terrestre abarca aproximadamente 518,000 kilómetros cuadrados, lo que equivale aproximadamente a la superficie de Francia⁹⁹. (Baser, 2019, XIII, traducción mía)

Esta premisa es ampliamente reconocida y corroborada en la literatura académica contemporánea desde sus orígenes (Bozarslan; Gunes; Yadirgi, 2021b; Bruinessen, 1992; Drechselová; Çelik, 2021; Eppel, 2016; Gunter, 2009, 2019; Hamarash, 2022; Kinnane, 1964; McDowall, 2021, 2021; Tejel, 2009). En las palabras de Derek Kinnane:

an ‘kur’-stem expressions (who later prevailed) to characterize them accordingly. In linguistic terms, the presumed Semitic (Akkadian) word-stem ‘kard-‘ (KI-ka’ is formally not identical with the presumably Sumerian rooted ‘kurd-‘ one (for Kurds, land of Kurds). However, the content of both terms denoting (warlike) Zagros-Taurus mountain populations of multi-ethnic origins seems to be strikingly similar. Therefore, the explanation attempt of ‘kar-daKI-ka’ as land of heroic, valiant, and warlike indigenous central Zagros (east) inhabitants could indicate a local/ regional militarily organized autochthonous pre-IE (proto-non-Iranian) population, and could even possibly point to ancient forefathers of Kurds in NW Iran of today, interpreted as Zagros-Taurus mountaineers”.

⁹⁸ Este periodo de tiempo puede variar segundo el autor consultado. McDowall trabaja con la idea de dos mil años mientras que autores nacionalistas kurdos se filian a la tesis de que el pueblo kurdo se conforma en cuanto tal hace por lo menos cinco mil años.

⁹⁹ En el original: “The region of Kurdistán is usually employed to refer to a land area with large Kurdish-speaking populations stretching over Turkey, Iraq, Iran and Syria, mainly, and with smaller territories in western and central Asia. The land area comprises approximately 518,000 square kilometres, which is a rough equivalent to surface of France”.

La verdad con respecto a la población es incuestionable: en Irak y Turquía, los kurdos constituyen una minoría distintiva, siendo la segunda en número solo después de los árabes y los turcos respectivamente. Los kurdos también ocupan áreas muy extensas en ambos países. Igualmente importante, en ambas naciones, al igual que en Persia y Siria, las fronteras estatales dividen a una población homogénea cuyo número supera el de algunos estados independientes de Asia Occidental¹⁰⁰. (Kinnane, 1964, p. 2, traducción y subrayado mío)

Aunque sea unánime la consideración de que los kurdos son un grupo étnico independiente pertenecientes a un territorio de forma autóctona, es importante considerar que sus expresiones sociales, políticas y culturales (materiales y simbólicas) no ocurren de manera homogénea. La convivencia (no siempre pacífica, pero en gran medida armoniosa) con otros pueblos autóctonos de la región, como los armenios, árabes, asirios, caldeos, turcomanos, yazidis (*êzîdî*), zaza, persas, etc. genera gran diversidad cultural, étnica, religiosa y lingüística hacia los entendimientos generados bajo el “ser kurdo”.

Con relación al idioma, los kurdos son, en su mayoría, y al menos, bilingües. Esto resulta de los procesos de asimilación que han sido implementados en los cuatro países que ocupan el territorio de Kurdistán. En Turquía, por ejemplo, se han implementado normativas y políticas estatales asimilacionistas como parte fundante del proceso de *nation building* de la República. Estas políticas no solamente desconsideraban la existencia cultural y lingüística kurda (como ocurrió en el caso de Siria, Iraq o de Irán), sino que, incluso, prohibían cualquier manifestación lingüístico-cultural llegando incluso a prohibir el idioma –ley que estuvo en vigencia hasta la década de 1990 en Turquía y que ha llevado generaciones de kurdos y kurdas a la cárcel–.

Sobre este aspecto, llama la atención la amplia diversidad y la comunicación multilingüe en todos los espacios kurdos que he participado, sean ellos políticos, institucionales, académicos, o, por el contrario, espacios de socialización informal o comerciales. Como una investigadora latinoamericana “doble chapa”¹⁰¹ trilingüe, percibo con entusiasmo la facilidad

¹⁰⁰ En el original: “On truth with regard to population is unassailable: in Iraq and Turkey the Kurds comprise a distinct minority second only to the Arabs and the Turks respectively. The Kurds also occupy very large areas of both states. Equally important, in both countries, as in Persia and Syria, the frontiers of the state divide up a homogeneous population whose number exceeds that of some independent West Asian states”.

¹⁰¹ El término “doble chapa” se utiliza coloquialmente en diversos lugares de la frontera entre Brasil y Uruguay para referirse a alguien que tiene doble nacionalidad, es decir, posee la ciudadanía de ambos países. Esta expresión remonta de la época en que los vehículos que circulaban por ciudades fronterizas (como Rivera y Livramento, Chuy, Artigas y Quaraí, etc.) eran registrados en ambos países, lo que les otorgaba una chapa de identificación específica para cada jurisdicción. Estos vehículos, por lo tanto, circulaban con doble identificación, siendo

con la cual las organizaciones kurdas –y los kurdos en general– expresan con gran naturalidad sus identidades multilingües. Aunque el inglés no siempre sea el idioma predominante (mucho menos, el español o el portugués), no falta quien asuma el papel de traductor para una conversación informal o hasta, incluso, aprendamos algunas palabras entre una conversación y otra.

Esta conclusión de la adaptabilidad de las comunidades kurdas frente a la diversidad lingüística como un elemento constitutivo de la identidad kurda no se sostiene solamente con base a las observaciones realizadas por mí en poco más de siete años de convivencia con el movimiento kurdo. La literatura es unánime en reconocerla, apuntando sus potencialidades y limitaciones. Es el caso de la etnografía realizada por Dana Adams Schmidt, realizada en la década de 1960 en los territorios kurdos controlados por el clan Barzani, en las fronteras de lo que se conoce como Iraq. Dice Dana,

Una de las peculiaridades de los kurdos, que de cierta manera subraya su tragedia, es que la mayoría de sus hombres alfabetizados en estas regiones fueron educados solo en árabe. A excepción de una minoría criada en las ciudades de Sulaymaniyah y Arbil, y algunos otros lugares, solo un número muy reducido podía leer o escribir en su lengua kurda nativa.

El patrón cultural kurdo se complica aún más por las variaciones bastante amplias en el dialecto. La mayoría de los kurdos de Turquía, por ejemplo, hablan un dialecto llamado Kurmanji, mientras que la mayoría de los que viven en Irán y algunos de los que habitan en Iraq hablan un dialecto conocido como Sorani. Además, los Zaza del noreste de Turquía tienen su propio dialecto. Y los Luros del sur de Irán, cuya identidad como kurdos es disputada, hablan en su propio estilo. A menudo, un kurdo que habla Sorani encuentra difícil entender a alguien que habla Kurmanji. Las diferencias son casi tan grandes como, por ejemplo, la diferencia entre el alemán suizo y el alemán estándar. Mientras que el Sorani utilizado en la región de Sulaymaniyah ha tenido más oportunidades para su expresión literaria, algunos estudiosos del kurdo consideran el Kurmanji como un idioma más puro y mejor desarrollado¹⁰². (Schmidt, 1964, p. 32, traducción mía)

conocidos como “vehículos doble chapa”. Coloquialmente, la expresión también se utiliza para hacer referencia a las personas fronterizas que, generalmente, se comunican en español, portugués y portuñol, conformando así una identidad fronteriza propia.

¹⁰² En el original: “One of the peculiarities of the Kurds, which in a way underlines their tragedy, is that most of their literate men in these parts were liberated only in Arabic. Except for a minority raised in the towns of Sulaymaniyah and Arbil and a few other places, only a very small number could read or write in their native Kurdish language.

The Kurdish cultural pattern is further complicated by the quite wide variations in dialect. Most of the Kurds of Turkey, for instance, speak a dialect called Kurmanji and most those in Iran and some of those whose inhabit in Iraq speak a dialect know as Sorani. In addition, the Zaza of northeastern Turkey have their own dialect. And the Lurs of Southern Iran whose identity as Kurds is disputed, speak in a fashion of their own. Quite often Sorani-speaking Kurd finds it difficult to understand one speaking Kurmanji. The differences are about to as great as, say, the difference between Swiss German and standard high German. While the Sorani used in the region of Sulaymaniyah has had more opportunities for literary expression, some students of Kurdish consider Kurmanji a purer and better developed language”.

Por lo tanto, destaco la premisa de que la diversidad y la heterogeneidad conforman las bases del tejido social de la región donde se encuentra el Kurdistán como un aspecto fundamental para la comprensión del paradigma del confederalismo democrático presentado por Öcalan. Esto es importante porque nos aleja de generaciones deshumanizadoras que favorecen una visión esencialista de lo que es ser kurdo. Esa diversidad cultural, lingüística, religiosa y política –que en muchos momentos ha generado contradicciones irreconciliables entre grupos políticos kurdos– actualmente es movilizadora por las organizaciones kurdas como justificativa para la aplicación de herramientas que objetivan la discriminación positiva de los diversos grupos sociales y sus respectivas representaciones en el autogobierno al Norte y Este de Siria.

No obstante, estas características no siempre resultaron beneficiosas para las distintas comunidades que las experienciaban. A su vez, fueron instrumentalizadas por los intereses coloniales con el objetivo de fragmentar y generar tensiones entre vecinos. Las campañas coloniales europeas tuvieron un gran impacto en la redefinición de las relaciones sociales, políticas y económicas de esta región, al paso que también fue palco del surgimiento de diversos movimientos nacionalistas, en su mayoría, importados por las élites locales a fines del siglo XIX. Sobre esta diversidad, Martin Bruinessen y Dilar Dirik apuntan que:

Los kurdos son sin duda de orígenes heterogéneos. Muchas personas vivieron en lo que hoy es Kurdistán durante los últimos milenios, y casi todos ellos han desaparecido como grupos étnicos o lingüísticos. Ellos deben tener sus descendientes entre los kurdos actuales¹⁰³ (Bruinessen, 1992, p. 122, traducción y subrayado mío)

Hay diferentes dialectos de la lengua kurda y, aunque la mayoría de los kurdos son musulmanes suníes, también hay musulmanes chiíes, así como muchas otras comunidades confesionales de habla kurda que son alevíes, Êzîdî, yarsan/Kaka'i, cristianos y judíos. Al igual que otras identidades sociales y culturales, la identidad kurda tiene diversos significados y es interpretada y conformada dinámicamente por diferentes personas de diferentes maneras¹⁰⁴. (Dirik, 2022b, p. 19, traducción y subrayado mío)

¹⁰³ En el original: “The Kurds are undoubtedly of heterogeneous origins. Many people lived in what is Kurdistán during the past millennia, and almost all of them have disappeared as ethnic or linguistic groups. They must have their descendants among the present Kurds”.

¹⁰⁴ En el original: “There are different dialects of the Kurdish language and while the majority of Kurds are Sunni Muslims, there also Shi'ite Muslims, as well as many other Kurdish-speaking faith communities that are Alevi, Êzîdî, Yarsan/Kaka'i, Christian, and Jewish. Like other social and cultural identities, Kurdish identity has diverse meanings and is dynamically interpreted and shaped by different people in different ways”.

Frente a esto, es importante considerar que el debate con relación al origen, a la organización social tradicional e, incluso, a la importancia del pueblo kurdo para la historia regional desde la antigua Mesopotamia se mantiene en disputa –dentro y fuera de la academia–. Por esta razón adopto la perspectiva de David McDowall, quien define “Kurdistán” como un concepto social y político. En este sentido, dice el autor:

Aunque la población no es exclusivamente kurda en gran parte de esta área, los kurdos constituyen la mayoría dominante. Desde principios del siglo XIII, gran parte de esta área se ha llamado Kurdistán; sin embargo, no fue hasta el siglo XVI, después de que los kurdos se trasladaron al norte y al oeste a la meseta anatolia a través de una serie de migraciones tribales, que el término Kurdistán se convirtió en un uso común para denotar un sistema de feudos kurdos. Desde entonces, aunque el término Kurdistán aparece en pocos mapas, claramente es más que un término geográfico, ya que también se refiere a una cultura humana que existe en esa tierra. En este sentido, Kurdistán es un concepto social y político¹⁰⁵. (McDowall, 1989, p. 05, traducción y subrayado mío)

La observación de David McDowall es importante porque ella nos remite a algunos de los elementos fundamentales que conforman los sentidos atribuidos al pueblo kurdo¹⁰⁶. El primero de ellos es la diversidad presente en su origen; el pueblo kurdo, en gran medida, se conforma a partir de la confluencia de diversos grupos (sociales, lingüísticos, religiosos, etc). Sin embargo, esto no retira su constitución en cuanto grupo étnico independiente y autóctono de la región¹⁰⁷.

El segundo elemento se relaciona con su reconocimiento formal por parte de los centros de poder. Aunque el territorio habitado por el pueblo kurdo haya sido reconocido desde el siglo XIII, fue solamente a partir del siglo XVI que Kurdistán pasa a ser nombrado (y de alguna forma, reconocido) como una entidad política y social propia a través de la formación de una confederación de feudos organizada por líderes tribales.

Esta afirmación es importante por dos razones: una, aunque nómades, las sociedades kurdas se entendían en cuanto una “unidad” y colaboraban mutuamente entre sí en busca de

¹⁰⁵ En el original: “Although the population is not exclusively Kurdish in much of this area, Kurds constitute the dominant majority. Since the early thirteenth century much of this area has been called Kurdistán, however it was not until the sixteenth century, after the Kurds had moved north and west onto the Anatolian plateau by a series of tribal migrations, that the term Kurdistán came into common usage to denote a system of Kurdish fiefs. Since then, although the term Kurdistán appears on few maps, it is clearly more than a geographical term since it also refers to a human culture which exists in that land. To this extent Kurdistán is a social and political concept”.

¹⁰⁶ No solo a los kurdos, pero a diversos pueblos de la región que cohabitan y se desarrollan conjuntamente.

¹⁰⁷ Retomaré este debate cuando presente el argumento del pueblo kurdo en cuanto “pueblo originario”.

protección y defensa frente a las amenazas regionales; dos, desde antes de la emergencia del movimiento nacionalista kurdo (surgido en el siglo XX) existe un sentido de comunidad que aproxima diversas entidades que se definen y entienden en cuanto “kurdas”. Sobre este punto las palabras de Michael Eppel afirman que,

Los “kurdos”, sea cual sea el significado del término, durante mucho tiempo se distinguieron en el discurso popular y la praxis social. En ocasiones, la conciencia de la identidad kurda era evidente entre individuos y grupos sociales, y *kurd* y *akrad* adquirieron un significado social y político. Por ejemplo, en los siglos XVI y XVII, los intelectuales kurdos expresaron en la literatura y la poesía una identidad colectiva y un anhelo por el rey kurdo, reconocieron la “kurdicidad” y realizaron referencias etnopolíticas a los kurdos como una comunidad en el contexto de Irán y el Imperio Otomano¹⁰⁸. (Eppel, 2016, p. 03, traducción mía)

Hasta aquí pudimos ver que el origen y evolución del pueblo kurdo no es un proceso lineal, ni tampoco homogéneo¹⁰⁹. Este proceso se encuentra profundamente imbricado con la historia de las primeras civilizaciones, sus relaciones de dominación con otros pueblos y de interacción constante con diversas entidades sociales y políticas de la región. Más que definir su origen en términos históricos o factuales, es importante que se pueda comprender las implicaciones sociopolíticas que definen a Kurdistán en cuanto un concepto mutable que desvela también, relaciones de poder.

Es a partir de este contexto que la obra de Emir Sharaf Khan al-Bitlisi, *Şerefname* (*Bidlīsī*, 2005), publicada por primera vez en 1595, adquiere especial relevancia. Este texto es un marco para la época y, hasta la actualidad, se encuentra entre las obras fundamentales para comprender al nacionalismo kurdo y los procesos de autopercepción de las elites kurdas. La propuesta de Sharaf Khan en esta obra es ofrecer un compilado etnohistórico del pueblo kurdo a partir de una perspectiva “pro-Otomana”, como dice Djene Rhys Bajalan (2012). Por otro lado, dice Amir Hassanpour sobre la obra de Sharaf Khan:

¹⁰⁸ En el original: “The ‘Kurds’, whatever the meaning of the term, had long been distinctive in popular discourse and social praxis. Sometimes the consciousness of Kurdish identity was evident among individuals and social groups, and *kurd* and *akrad* acquired social and political meaning. For example, in the sixteenth and seventeenth centuries, Kurdish intellectuals expressed in literature and poetry a collective identity and a longing for the Kurdish king, acknowledged “Kurdishness”, and made ethno-political references to Kurds as a community in the context of Iran and the Ottoman Empire”.

¹⁰⁹ Honestamente, esta no es una exclusividad del pueblo kurdo, sino que el deseo y la búsqueda por una definición histórica lineal y homogénea de los pueblos (sobre todo aquellos que fueron/son colonizados) son una imposición colonial de los intereses hegemónicos y de la racionalidad universalista Occidental (cf. Wallerstein, 2007).

La preocupación del autor por la formación de dinastías kurdas y sus historias impregna el libro. Es cierto que la mayoría de las historias en el mundo musulmán durante este período eran relatos de las clases gobernantes. Sin embargo, el trabajo de Sharaf Khan demuestra un esfuerzo consciente por afirmar la soberanía kurda. Esto es visible de inmediato en la organización de los capítulos, que se basa no en la distribución genealógica o geográfica de las dinastías, sino más bien en el grado de independencia que disfrutaban. [...] Para cuando se escribió el *Sharaf-name*, alrededor de cuarenta emiratos pequeños y grandes gobernaban en todo Kurdistán¹¹⁰. (Hassanpour, 2003, p. 112–113, traducción mía, *itálico del autor*)

La existencia –material y simbólica– del pueblo kurdo, más allá de los elementos geográficos, también expresa las relaciones de poder disputadas entre los actores hegemónicos regionales. Este proceso no estuvo separado de la búsqueda del fortalecimiento de las estructuras de poder organizadas a partir de las élites kurdas (*aghas*) en Kurdistán.

Corroborando con esta afirmación, en 1957 el Oficial político británico Cecil John Edmonds (1957, p. 05) afirmó que las elites aristocráticas de los imperios Medo como el Persa asimilaron y “*arianizaron*”¹¹¹ los pueblos originarios de la región y que, por lo tanto, vendría de ahí el desconocimiento a respecto del origen de esas poblaciones que cayeron bajo su dominio, entre ellos, los kurdos.

Por otra parte, el debate con relación al origen y definición del pueblo kurdo también puede ser visto a partir de un abordaje teórico en el campo de la lingüística. En este sentido, el origen del pueblo kurdo es tratado junto al desarrollo de otros grupos indoeuropeos. No obstante, la mayoría de la literatura sobre el asunto considera que los kurdos son descendientes de los Medos (Bois, 1966; Minorsky; Bois; MacKenzie, 1986). En *Les Kurdes*, Basile Nikitine dice:

En resumen, se nos presentan dos tesis sobre el problema de los orígenes de los kurdos. Una insiste en su origen iraní (indoeuropeo) y su migración en el siglo VII a.C.

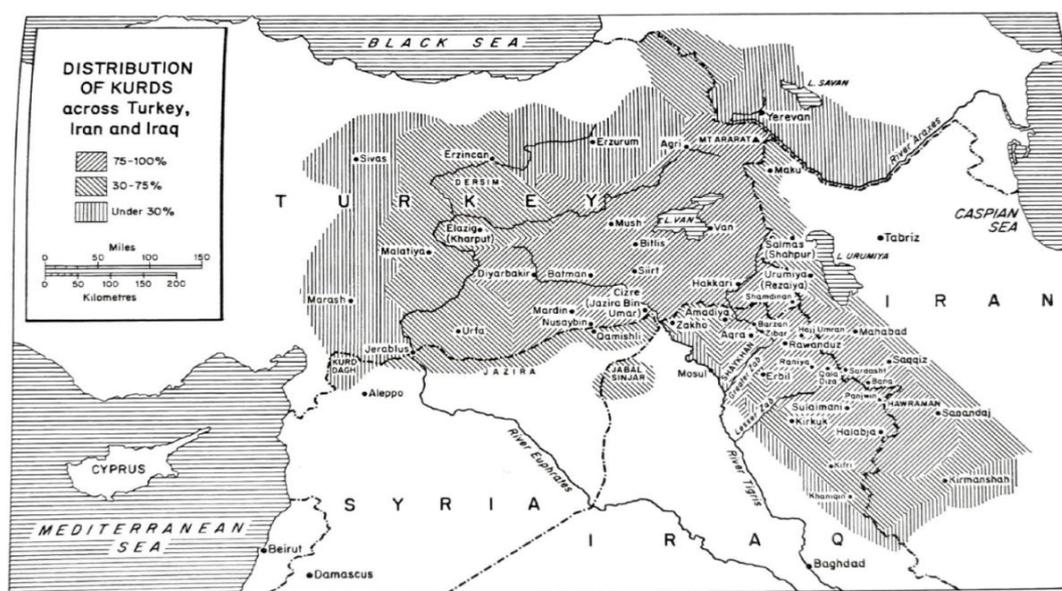
¹¹⁰ En el original: “The author’s preoccupation with the formation of Kurdish dynasties and their histories permeates the book. It is true that most histories in the Muslim world during this period were stories of the ruling classes. However, Sharaf Khan’s work demonstrates a conscious effort to assert Kurdish statehood. This is visible immediately in the organization of the chapters, which is based not on the genealogical or geographic distribution of dynasties, but, rather, the degree of independence they enjoyed. [...] By the time *Sharaf-name* was written about forty small and large emirates ruled all over Kurdistán”.

¹¹¹ El término “arianizar” se refiere al acto de imponer o aplicar las creencias, características o supuestas cualidades asociadas del grupo étnico indo-iranio con el objetivo de assimilarlos a su cultura e ir borrando la existencia de otros grupos étnicos, culturales, religiosos y/o lingüísticos.

desde la región del Lago Urmiya hacia Bohtan. La otra tesis afirma el carácter autóctono de los kurdos, relacionándolos con otros pueblos asiáticos como los Khaldes, georgianos y armenios, y con el idioma que hablaban, el cual luego fue reemplazado por uno de origen iraní¹¹² (Nikitine, 1956 *apud* Kinnane, 1964, p. 21)

Más allá de los debates sobre el origen y, contemporáneamente, sobre la formación de la nación kurda (debate que en gran medida trae el cuestionamiento sobre el origen del pueblo kurdo¹¹³), considero una afirmación consensual: al menos desde el siglo XVI, el pueblo kurdo es reconocido y legitimado por los poderes hegemónicos de la región como un pueblo autóctono e independiente que se localiza en determinado territorio y que se organiza social y políticamente a partir de una estructura propia, como se puede ver en el mapa que sigue:

Ilustración 1- Distribución aproximada de las poblaciones Kurdas entre Turquía, Irán, Irak y Siria



Fuente: David McDowal (2021, p. [s./p.]).

¹¹² En el original: “In short two theses presented to us on the problem of the origins of the Kurds. One insists on their Iranian (Indo-European) origin and their removal in the seventh century B.C. from the regional of Lake Urmiya to Bohtan. The other thesis asserts the autochthonous character of the Kurds, related to such other Asian people as the Khaldes, Georgians and Armenians, and of the language they spoke which was later replaced by an Iranian one”.

¹¹³ Este es un extenso debate que se desarrolla no solo en el campo de los estudios kurdos, sino también en el campo de los estudios sobre *state building* y nacionalismos en Medio Oriente. Como ejemplo, menciono los trabajos: *Nationalisms and politics in Turkey: political Islam, Kemalism, and the Kurdish issue* (Casier; Jongerden, 2011); *Mapping Kurdistan: territory, self-determination and nationalism* (Kaya, 2020); *A people without a state: the Kurds from the rise of Islam to the dawn of nationalism* (Eppel, 2016); *Kurdish ethno-nationalism versus nation-building states: collected articles* (Bruinessen, Martin Van, 2000), *The Kurdish Nationalist Movement: Opportunity, Mobilization and Identity* (Romano, 2006) y *Five stages of the construction of Kurdish nationalism in Turkey* (Yavuz, 2001).

Durante las campañas coloniales europeas en el siglo XVIII, diversos viajeros escribieron narrativas sobre sus aventuras en los territorios que ellos reconocían como siendo “Koordistan”. Como ejemplo de estos relatos se encuentran: *Travels in Koordistan, Mesopotamia, etc.: including an account of parts of those countries hitherto Unvisited by Europeans. With Sketches of the ... of the Koordish and Arab Tribes; The Armenian Campaign: a Diary of the Campaign of 1877, in Armenia and Koordistan; Narrative of a Residence in Koordistan, and on the Site of Ancient Nineveh: With Journal of a Voyage Down the Tigris to Bagdad and an Account of a Visit to Shirauz and Persepolis; Three Years in Persia: With Travelling Adventures in Koordistan* (Edmonds, 1957; Fowler, 1841; Fraser, 1840; Rich, 1836; Williams, 1878).

Con la expansión colonial y el estallido de la Primera Guerra Mundial, las minorías étnicas se convirtieron en el centro de los intereses políticos hegemónicos. Sea como blancos de un proceso de exterminio y mutilación promovido por las elites nacionalistas que disputan el poder junto a los Estados coloniales o como parte de una narrativa nacionalista que objetivaba la formación de un Estado nacional kurdo con el aval de las potencias occidentales. Este proceso perdura en el tiempo y adentra al siglo XXI y, aunque se puede decir que hoy día ha tomado otras formas, su estructura y objetivos se mantienen igualmente perversos y violentos. Este contexto de disputas políticas entre el imperialismo colonial europeo y la reorganización de fuerzas políticas kurdas y turcas locales en busca de reorganización de las relaciones de poder en el período pós-Imperio Otomano y de formación de la República de Turquía, en 1923, que se encuentra el proceso conocido como *cuestión kurda*.

Uno de los ejemplos que se puede tomar como expresión de la movilización nacionalista de las elites tribales kurdas es el de la carta presentada por el coronel inglés W. G. Elphinston denominada *Carta del Atlántico*. El oficial militar inglés actuó en la región entre 1918 y 1928. El argumento del coronel Elphinston defiende la autodeterminación del pueblo kurdo, al paso que advoca por el reconocimiento internacional de un Estado kurdo independiente.

La investigadora Flávia Paniz analiza el contenido de la Carta del Atlántico y presenta seis argumentos principales de la tesis del oficial inglés. Dice la investigadora:

La publicación del principio de autodeterminación de los pueblos se fundamentó en el derecho a la libertad, que debería incluir la autodeterminación y la libertad de *les*

*pueblos kurdes (sic)*¹¹⁴. Elphinston se remite a la carta de Roosevelt sobre los derechos a las cuatro libertades y presenta diferentes ejercicios de libertad buscados por distintas comunidades y personas kurdas, como la libertad de vivir y seguir produciendo el mantenimiento de sus vidas a través de la agricultura, y por ende de la tierra; libertad política, autonomía y reconocimiento de su identidad étnica; libertad religiosa; libertad de movimiento, incluso hacia otros lugares, sin vivir con miedo, sin el sufrimiento producido por la marginación; libertad para publicar y hablar los idiomas considerados nativos o maternos; libertad constitucional y legal¹¹⁵. (Paniz, 2023a, p. 58, traducción mía)

Sin embargo, la actuación del coronel Elphinston y su aproximación con las élites tribales kurdas no ha logrado avanzar demasiado en la solución de lo que él llamó de *Cuestión Kurda*. En este sentido, el discurso de solidaridad hacia el pueblo kurdo promovido por el coronel inglés se encuentra mucho más conectado con los intereses coloniales británicos en la región que propiamente con relación al derecho a la autodeterminación de estas poblaciones.

De esa forma, el análisis crítico presentado por Flávia nos ofrece pistas de los intereses que sostienen esta movilización política por parte de Elphinston:

El discurso de solidaridad producido por Elphinston nos permite considerar el camino que debería ser allanado para la autodeterminación como una suerte de pista de carreras, con una línea de salida y llegada. De esta manera, la historia kurda comienza a ser concebida desde un estado temporal de las cosas. A medida que intenta equiparar supuestas cualidades atribuidas a los pueblos kurdos como similares a las británicas y europeas, se forma una noción de progresismo regulada por concepciones occidentales de política, ciencia, conciencia, Estado y sujeto, como si Occidente fuese un termómetro que determina, en mayor o menor medida, el modelo social y político considerado democrático y fiable al cual las minorías étnicas y sus respectivas velocidades deben aspirar en el curso del proceso denominado “desarrollo”¹¹⁶. (Paniz, 2023a, p. 60, traducción mía)

¹¹⁴ Flávia utiliza lenguaje neutro para referirse a las poblaciones kurdas.

¹¹⁵ En el original: “A publicação do princípio de autodeterminação dos povos foi fundamentada no direito à liberdade, o que deveria incluir a autodeterminação e a liberdade dos povos curdes (sic). Elphinston recorre à carta de Roosevelt sobre os direitos às quatro liberdades e apresenta diferentes exercícios de liberdade almejados por diferentes comunidades e pessoas kurdas, como a liberdade para habitar e continuar produzindo a manutenção de suas vidas por meio da agricultura, portanto da terra; liberdade política, autonomia e reconhecimento de sua identidade étnica; liberdade religiosa; liberdade de deslocamento, inclusive para outros lugares - sem que se viva com medo, sem o sofrimento produzido pela marginalização; liberdade para publicar e falar os idiomas considerados nativos ou maternos; liberdade constitucional e jurídica”.

¹¹⁶ En el original: “O discurso de solidariedade produzido por Elphinston nos permite pensar o caminho que deveria ser pavimentado para a autodeterminação como uma espécie de pista de corrida, que possui linha de saída e de chegada. Assim, a História kurda passa a ser concebida a partir de um estado temporal das coisas. À medida em que ele busca aproximar supostas qualidades atribuídas aos povos curdos como semelhantes às britânicas e europeias, forja-se uma concepção de progressismo que é regulada a partir de concepções ocidentais de política, ciência, consciência, Estado e sujeito, como se o Ocidente fosse um termômetro que determina em maior ou menor grau o modelo social e político considerado democrático e confiável a ser alcançado por minorias étnicas e suas respectivas velocidades no curso do processo caracterizado como “desenvolvimento””.

Las dinámicas coloniales que se desvelan por detrás de la carta de Elphinston nos permiten tener una noción de las disputas transversales desarrolladas entre las élites tribales nativas, las potencias coloniales actuantes en la región y los intereses de los gobiernos locales. En una dirección semejante, la investigadora kurda Azize Aslan (2020) está entre el grupo de intelectuales que rechaza la idea de existencia de una *cuestión kurda*, apuntando hacia la dirección de que la problemática tiene que ser invertida, apuntando hacia el origen de la cuestión; la existencia del pueblo kurdo no es un problema, pero la negación de su existencia a partir de políticas asimilacionistas y racistas, sí tiene que ser. En las palabras de la autora:

La lucha se identificó sistemáticamente como un “problema” y surgió el concepto del *question kurdo* (*Kürt Sorunu*, en turco), desde la perspectiva hegemónica. Este fenómeno, descrito por los estados o las perspectivas dominantes, como el *question kurdo* es, en esencia, la crisis creada por los que buscan “la liberación de los kurdos” desde la perspectiva de los estados-nación monistas del Medio Oriente. Es decir, la lucha de los kurdos para ser, existir o ser visibles es la representación de la crisis del Estado-nación. Como muestra de la crisis y contradicciones de los sistemas estatales capitalistas, el fenómeno kurdo, definido como un problema sociológico o político y muchas veces solo económico, en los términos más superficiales, es uno de los mayores ejemplos a nivel internacional de investigación política y académica (Aslan, 2020, p. 34, *italico por la autora*)

La problemática presentada por la autora es bastante explícita y se relaciona no solo con la existencia o el reconocimiento del pueblo kurdo, pero, principalmente, sobre la crisis de poder representada por el modelo de Estado-nación impuesta por intereses coloniales a nivel global. Si nos enfocamos solamente en los territorios ocupados por el Imperio Otomano, es posible percibir que la reconfiguración del poder y la búsqueda por la sobrevivencia política de las élites otomanas impacta directamente en las minorías étnicas, como ocurrió de forma emblemática con los armenios. En este sentido, es importante considerar la participación de las élites tribales kurdas en el genocidio armenio, como apunta Glenn Fleming Jr. a partir de la etnografía *Journey Among Brave Men* de Dana Adams Schmidt (1964):

El Príncipe Sureya Bedir-Khan ha estimado que de esta manera los turcos deportaron a casi 700,000 kurdos, y que cerca de la mitad de ellos perecieron. Los grandes números de kurdos en las fuerzas turcas sufrieron pérdidas considerablemente, pero, lo que es más importante, se les enseñó que los armenios “incrédulos” se habían alzado contra el Califa y el Imperio, y desconociendo los esfuerzos realizados por los

líderes nacionales kurdos para colaborar con los armenios en una lucha común por la independencia, participaron en las masacres armenias que estaban comenzando¹¹⁷. (Fleming Jr, 1981, p. 17, traducción mía)

Si bien el trabajo de Dana Schmidt se realiza dentro de las fronteras de Başûr (Kurdistán en Irak), este trabajo nos presenta interesantes aportes sobre las estructuras sociales y políticas tradicionales de Kurdistán. Retomaré este trabajo cuando hable sobre el papel de las élites kurdas en las dinámicas sociales y políticas de Kurdistán. Por el momento, deseo mantener el enfoque en la producción intelectual y conceptual a respecto de la definición y origen del pueblo kurdo.

En el campo académico-científico, fue en el siglo XX que las publicaciones sobre el asunto comienzan a ganar cuerpo. Esto no ocurre al acaso, la presencia política, económica y militar de las potencias europeas en la región facilita enormemente la circulación de investigadores en la región –incluso como parte importante del proyecto colonial europeo–.

En los territorios kurdos en Irak, por ejemplo, la presencia militar británica ha impactado enormemente las relaciones sociales y políticas entre las comunidades kurdas y sus jefes tribales, así como de estos grupos con el poder central (mediado a partir de las relaciones coloniales). Como resultado de esto, diversos investigadores realizan sus primeras investigaciones etnográficas con foco en el pueblo kurdo; a partir de estas incursiones a campo, se pasa a establecer un nuevo campo de estudios, hasta entonces, desconocido.

Uno de los primeros trabajos –y quizá uno de los más conocidos sobre el tema– fue desarrollado por el antropólogo estructuralista inglés Edmund Leach, publicado inicialmente en 1940 con el título de *Social and Economic Organization of the Rowanduz Kurds*. En este trabajo, Leach presenta una investigación etnográfica desarrollada por un período de un año en Rawandiz, Kurdistán en Irak, región de Erbil, en 1938.

Esta obra es un marco en el campo de los estudios kurdos. Esto se debe a dos razones: la primera, ser una publicación pionera; segundo, por la densidad de datos sobre la sociedad

¹¹⁷ En el original: “Prince Sureya Bedir-Khan has estimated that the Turks in this fashion deported nearly 700,000 Kurds, and that nearly half of them perished. The large numbers of Kurds in the Turkish forces sustained considerable losses, but more importantly, they were taught that the Armenian “unbelievers” had risen against Caliph and Empire, and ignorant of the efforts made by Kurdish national leaders to cooperate with the Armenians in a common struggle for independence, participated in the Armenian massacres then beginning”.

kurda que se presenta en sus observaciones¹¹⁸. Si bien el enfoque del antropólogo fueron las relaciones sociales y económicas desarrolladas en la comunidad, en el *ashiret*, es posible tensionar sus datos a partir del impacto de su propia presencia en el campo.

Sobre las tensiones e impactos del trabajo de Leach en la comunidad analizada por él, considero importante el análisis contextual presentado por la investigadora y socióloga Flávia Paniz en el sub capítulo “2.2 Rowanduz: poder e posicionalidade a partir de reflexões sobre a etnografia realizada por Edmund Leach (1938)” de su tesis doctoral. Dice Paniz:

Después de presentar datos, imágenes, mapas y relatos sobre la vida cotidiana de la aldea en su trabajo, Leach termina su monografía con una información peculiar sobre su presencia en el campo: el autor justifica que limitó su fuente de información al Agha porque fue el primer hombre británico en años en acercarse al distrito sin ningún tipo de protección militar. El antropólogo llevó a cabo la investigación de campo en 1938, justo después de la formación del Estado de Iraq, la firma de compromisos coloniales con la corona británica y en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. Durante su estadía en Rowanduz, surgieron rumores de que podría ser un agente secreto del antiguo régimen militar imperial, descubrió él. Leach destaca que la intensa política de influencia británica en el establecimiento de la independencia de Iraq (con un gobierno de mayoría árabe) era incomprensible e inaceptable para las personas de la comunidad kurda, ya que se habían firmado acuerdos de cooperación entre Inglaterra y las comunidades kurdas en contra de la ocupación árabe en el territorio kurdo durante la Primera Guerra Mundial¹¹⁹. (Paniz, 2023a, p. 88, traducción mía)

A pesar de las dificultades y de los intereses coloniales que ultrapasan las obras escritas en este contexto, las informaciones que se pueden obtener a través de estos trabajos son de gran utilidad para quienes desean comprender las complejas dinámicas que atraviesan las dis-

¹¹⁸ Para saber más informaciones sobre el contexto de producción deste trabajo recomiendo la tesis de doctorado escrita por Flavia Paniz (2023) intitulada *Solidariedade: gênero, sexualidade e relações étnico-raciais nas narrativas de apoio ao Curdistão (1999-2019)*.

¹¹⁹ En el original: “Depois de apresentar dados, imagens, mapas e relatos sobre o cotidiano das pessoas da vila em seu trabalho, Leach acaba revelando ao final da monografia uma in-formação peculiar sobre sua presença no campo: o autor justifica que limitou sua fonte de informações ao *Agha* porque ele teria sido o primeiro homem britânico em anos a se aproximar do distrito sem nenhuma forma de proteção militar. O antropó-logo realizou a pesquisa de campo em 1938, logo após a formação do Estado do Iraque, da assinatura de compromissos coloniais com a coroa britânica e às véspe-ras da segunda guerra mundial. Assim, durante a sua permanência em Rowanduz, correram rumores de que ele poderia ser um agente secreto do antigo regime militar imperial, descobriu ele.

Leach ressalta que a intensa política de influência britânica no estabelecimento da independência do Iraque (com um governo de maioria árabe) era incompreensível e inaceitável para as pessoas da comunidade kurda, uma vez foram assinados acordos de cooperação entre Inglaterra e as comunidades curdas contra a ocupação árabe no território kurdo durante a Primeira Guerra Mundial”.

tintas comunidades kurdas y sus relaciones sociales y políticas con los grupos de poder que se establecen en la región.

A partir de estas primeras obras, diversos otros académicos del Norte geopolítico pasaron a investigar sobre la cultura y la sociedad kurda, sobre todo en las regiones de Bashur (Kurdistán en Irak) y Rojhilat (Kurdistán en Iran). Entre estos primeros estudios se destacan las etnografías de William M. Masters (1953) y Fredrik Barth (1953).

En un contexto semejante, pero enfocado en la participación de las mujeres en la sociedad kurda, destaco el estudio etnográfico realizado por Henny Harald Hansen. La antropóloga dinamarquesa desarrolla su investigación a partir de la relación establecida con un grupo de mujeres kurdas musulmanas habitantes del Kurdistán en Irak.

El trabajo de Henny inaugura un importante diálogo a partir de la experiencia vivida por mujeres en las comunidades kurdas en Irak con investigadoras europeas. Igualmente, se destaca porque es el primero que se propone a incorporar las experiencias de vida de las mujeres kurdas al campo de la “historia de las mujeres” (Lerner, 1981). El trabajo de Hansen ha sido publicado en dos libros muy conocidos en el campo de estudios kurdos: *Daughters of Allah: Among Moslem Women In Kurdistán* (Hansen, 1960) y *The Kurdish Woman's Life: Field Research in a Muslim Society, Iraq* (Hansen, 1961). Así como en el caso del trabajo etnográfico de Leach, la investigadora brasileña Flavia Paniz ha analizado el trabajo de Hansen y ha apuntado interesantes consideraciones sobre esta obra. Sobre el texto *The Kurdish Woman's Life*, dice la autora brasileña:

La investigación que realizó [Heenny Hansen] consideraba el hecho de que gran parte de los escritos sobre las mujeres kurdas desde el siglo XIX hasta mediados del siglo XX fueron realizados por hombres. [...] Su trabajo comenzó a reflexionar sobre las diferentes nociones de libertad movilizadas por las mujeres kurdas y sus respectivas relaciones e influencias en los espacios y en las personas de las comunidades musulmanas vecinas. Con los resultados de la investigación, su concepto de libertad y de mujer se amplió significativamente¹²⁰. (Paniz, 2023a, p. 90 y 94, traducción mía)

¹²⁰ En el original: “A pesquisa realizada por ela levava em consideração o fato de que boa parte dos escritos sobre as mulheres kurdas do século XIX até meados do século XX foram realizados por homens. [...] Seu trabalho passou a refletir sobre as diferentes noções de liberdade mobilizadas por mulheres kurdas e suas respectivas relações e influências nos espaços e nas pessoas das comunidades muçulmanas vizinhas. Com os resultados da pesquisa, seu conceito de liberdade e de mulher foram substancialmente alargados”.

A partir de este panorama histórico-biográfico¹²¹ de los orígenes del campo de los estudios kurdos en la academia del Norte geopolítico, percibimos que este campo es relativamente nuevo. El hecho de que los primeros estudios académicos se desarrollen a partir del período de ocupación militar británica en la región, no es un mero acaso.

Al observar el contexto geopolítico de Kurdistán a la luz de las transformaciones vividas a nivel global por la influencia colonial británica y francesa en sus territorios, es posible percibir que sus impactos van más allá de las dinámicas regionales. No obstante, apuntan también hacia las transformaciones que se estaban viviendo en ese momento en el campo de las ciencias sociales.

Más allá de las transformaciones que ocurren en medio de este contexto y que discutiremos en la próxima sección, el punto principal aquí es considerar que el concepto *Kurdistán* no es solamente un producto de los movimientos nacionalistas que se organizan a partir del fin del siglo XIX. Si bien es innegable el impacto que estos movimientos tienen en la definición de la *kurdidad* y de lo que se considera *Kurdistán*, este es un territorio cuya identidad es [re]conocida desde hace mucho más tiempo.

Como argumenté anteriormente, Kurdistán es un concepto geográfico, político y social reconocido, al menos a partir del siglo XIII. Pese a esto, no significa que las poblaciones kurdas no se hicieron presentes de forma autóctona en estos territorios. El punto central que debemos considerar es la ausencia de reconocimiento formal de la existencia de las subjetividades kurdas por parte de los centros de poder hegemónicos en aquel contexto.

Concisamente se puede afirmar que la literatura sobre el asunto nos ofrece elementos que sostienen que “Kurdistán” es el nombre dado a la región que comprende el conjunto lingüístico, cultural y étnico conformado principalmente por las poblaciones kurdas que habitan la región entre cinco y dos mil años (Hamarash, 2022; McDowall, 1989). Actualmente este territorio se encuentra ubicado entre los Estados de Turquía, Siria, Irán e Irak, y abarca, según Abdullah (2012), más de 400,000 km². Este territorio está dividido en cuatro regiones importantes denominadas en *kurmanji*: *Başûr* (Kurdistán iraquí), *Bakur* (Kurdistán turco), *Rojava* (Kurdistán sirio) y *Rojhilat* (Kurdistán iraní).

¹²¹ Para una revisión de bibliografía más densa recomiendo: *Kurdish culture and society: an annotated bibliography* (Meho; Maglaughlin, 2001).

Más allá de sus fronteras –y de que el Kurdistán es un territorio en disputa– es fundamental reconocer al pueblo kurdo como un pueblo originario. El argumento del pueblo kurdo en cuanto pueblo originario de la Antigua Mesopotamia (Demir, 2021; Öcalan, 2007; Unal, 2021, 2022) poco a poco adquiere espacio y obtiene relevancia dentro y fuera de los espacios académicos. En este camino, incluso, hay quienes sostienen que poblaciones proto-kurdas no solo se conectan con la Revolución Agrícola (Abdullah, 2012; Hamarash, 2022), sino que afirman que kurdos y sumerios conservan el idioma como lazo común.

La ambiciosa afirmación de que los kurdos son el pueblo que ha inventado la primera escrita de la humanidad y que, a consecuencia de ello, lo que conocemos como idioma Sumerio en verdad se trata de un “kurdo antiguo” (Hamarash, 2022, p. 169) seguramente es un paso importante para fomentar el debate sobre el asunto entre investigadores de diversos campos de la historia, arqueología y lingüística.

El trabajo de Soran Hamarash condensa más de 30 años de una investigación histórica y lingüística autónoma en torno del origen del pueblo kurdo. Su argumento lo conecta con la propuesta de la continuidad histórica de los pueblos que también es presentada por Merhrdad Izady (Izady, 1992, 2018). El etnógrafo kurdo argumenta que tanto kurdos como armenios descienden de las antiguas poblaciones que habitaron el territorio de Kurdistán desde la era neolítica y que la influencia de estas poblaciones se hace presente en los dialectos hablados por las poblaciones contemporáneas. No obstante, kurdos y armenios se destacaron y se fortalecieron mientras que diversas otras organizaciones sociales fueron desapareciendo (argumento compartido con Martin Bruinessen, como lo he citado anteriormente).

Los trabajos de Soran Hamarash, de Merhrdad Izady y de Abdullah Öcalan comparten un elemento común: son ampliamente utilizados en distintos tipos de narrativas de base nacionalista que buscan definir al Kurdistán. Al mismo tiempo pueden ser clasificados como siendo parte de un movimiento “etnohistórico” que se enfoca en expandir el conocimiento que se tiene sobre el origen del pueblo kurdo.

Aunque los textos de Hamarash y de Öcalan tengan objetivos muy distintos, los autores observan el desarrollo de las principales civilizaciones de la región desde su origen. O sea, parten de la Revolución Agrícola, en el período Neolítico (10 mil a.C. a 3 mil a.C.), y se desarrollan a partir de la búsqueda de continuidades y rupturas entre las principales estructuras (lingüísticas, en el caso de Hamarash; y de sistemas de poder en el caso de Öcalan) que se mantienen hasta la actualidad.

A pesar de las polémicas y las críticas con relación a sus textos, Hamarash y Öcalan (y sus ideas) han abierto espacio para debatir¹²² sobre la complejidad y el desconocimiento que se tiene sobre los orígenes e impactos del pueblo kurdo en la región. Como resultado de estas discusiones tenemos un audaz aporte que desafía globalmente nuestras investigaciones sobre el origen del pueblo kurdo. Algo que, en cierta medida, ya corrobora parte de lo que Öcalan presenta en sus escritos.

Los desafíos para acceder a datos confiables y con diversidad de abordajes sobre el origen y desarrollo de esta población son un tema presente en el campo de los estudios kurdos –aún más para no hablantes de idiomas kurdos, turco o, incluso, árabe–. El proceso de sistemática negación de ciudadanía e incluso el no reconocimiento de la humanidad del pueblo kurdo han afectado directamente lo que sabemos sobre estas poblaciones (Aras, 2014; Gunes; Zeydanlioğlu, 2014; Tezcür, 2010). Como expresa Soran Hamarash (2022, p. 337, traducción mía), “los kurdos han sido objeto de un genocidio académico a través de la persistente negación de su identidad y la continua manipulación de su historia”¹²³.

Tomando en cuenta este escenario de deshumanización con la relación a la existencia material y simbólica del pueblo kurdo en los espacios de producción de conocimiento, presento un último abordaje posible con relación al origen del pueblo kurdo. En este abordaje me enfoco en la relación cultural e histórica desarrollada por las comunidades kurdas con su territorio a través de los mitos y leyendas¹²⁴. Para esto he seleccionado el mito de *Newroz* y el poema escrito por el escritor y poeta Ehmedê Xanî intitulado *Mem-û-Zin* (Aḥmad Ḥānī, 2018).

Las investigaciones literarias son un importante campo dentro de los estudios kurdos. Diversos autores trabajan a partir de este enfoque como forma de ofrecer distintas miradas sobre la historia de estas poblaciones (cf. Ghaderi, 2015; Hassan, 2013; Hassanpour, 2003, 2020). Este tema adquiere especial relevancia cuando consideradas las políticas de represión y asimilación hacia la identidad kurda en diversos países que ocupan el territorio de Kurdistán.

En el caso de Turquía, las expresiones culturales kurdas fueron duramente reprimidas durante gran parte de los siglos XX y XXI. Hasta el inicio de la década de 1990 el idioma

¹²² Como lo han hecho Hasan Bahadır Türk y Michael Gunter (Bahadır Türk, 2022, 2022; Gunter, 2023).

¹²³ En el original: “The Kurds have been subjected to an academic genocide through the persistent denial of their identity and ongoing manipulation of their history”.

¹²⁴ Para no extenderme demasiado en este debate deseo recomendar también el trabajo *Voices that Matter* (Schäfers, 2023b) que aborda específicamente las tradiciones orales del Dengbêj y de los Kilam entre mujeres kurdas.

kurdo se encontraba legalmente prohibido en Turquía, siendo su uso criminalizado. Como resultado, los movimientos políticos y sociales kurdos han organizado diversas manifestaciones y estrategias de actuación centralizadas en el arte y la cultura kurdas. Estas acciones adquieren especial relevancia a través de los movimientos de liberación nacional. Retomaré este asunto en las secciones siguientes, cuando me dedique a analizar la organización del movimiento de liberación nacional.

En el campo de las narrativas nacionales y de las expresiones culturales literarias kurdas, tanto el mito de *Newroz* como la fábula de *Mem-u-Zin* ocupan un lugar central. El discurso nacionalista kurdo, desarrollado en el siglo XX, es retomado con fuerza total a partir de la segunda mitad de la década de 1970, a través de la movilización masiva de las poblaciones kurdas promovida por el PKK (Aydın, 2013; Çağlayan, 2012; Kılıç, 2020; Rudi, 2018).

El legado de estas obras las hace presentes en gran parte de la literatura del campo de los estudios kurdos. En este contexto, el antropólogo brasileño y experto en Kurdistán, José Vicente Mertz (2018) afirma lo siguiente:

Los mitos y las leyendas proporcionan un elemento crucial para la construcción de la identidad nacional del pueblo kurdo. Los mitos de creación sugieren que todos tuvieron un mismo origen y comparten entre sí estas memorias colectivas. Esto, junto con la fuerte idea de pertenencia al territorio, constituye una base sólida sobre la cual se puede construir la identidad kurda. Ante todo, el pueblo kurdo es el pueblo de las montañas, que ha resistido durante miles de años a los estados que reclaman sus territorios, siendo herederos directos de un herrero llamado Kawa y su lucha contra el Imperio Asirio¹²⁵. (Mertz, 2018, p. 17, traducción mía)

Como lo expresa Vicente Mertz al respecto del mito de *Newroz*, esta es una narrativa fundamental para comprender los elementos que conforman una identidad nacional y étnica común entre kurdos y kurdas divididos entre al menos cuatro territorios independientes. La presencia de la montaña y de un pasado guerrero que se niega a sucumbir frente a la dominación y la tiranía marcan la historia y la identidad común kurda, como vimos a partir de distintas perspectivas, desde sus orígenes.

¹²⁵ En el original: “Os mitos e as lendas fornecem um elemento crucial para a construção da identidade nacional do povo kurdo. Os mitos de criação sugerem que todos tiveram uma mesma origem, e compartilham entre si estas memórias coletivas. Isto, junto com a forte ideia de pertencimento ao território, forma uma solida base em cima da qual o ser kurdo pode ser construído. O povo kurdo é, afinal, o povo das montanhas, que resistem há milhares de anos aos estados que clamam os seus territórios, herdeiros diretos de um ferreiro chamado Kawa e sua luta contra o Império Assírio”.

El mito de *Newroz* es abordado a partir de distintas maneras en la literatura, y esto ocurre porque esta historia hace parte de diversas culturas y poblaciones en la región ha milenios. Al ser esta celebración una experiencia compartida entre diversas culturas, sus interpretaciones y narrativas varían de región a región. En este caso, considerando los objetivos de la presente investigación, se destacan los trabajos de Vicente Mertz (2018), Handan Çağlayan (2012, 2020), Delal Aydın (2013) y Axel Rudi (2018), quienes argumentan sobre el mito a partir de la narrativa construida y promovida por el Movimiento de Liberación Nacional, sobre todo a partir de la década de 1980 en adelante.

La leyenda de *Newroz* representa una parte significativa de la cultura kurda. Este mito cuenta la historia de la resistencia liderada por un herrero llamado Kawa que, junto a un ejército formado por adultos que fueron salvos cuando niños, lograron poner fin a la tiranía de Zahak, un Rei-tirano cuyo reinado padecía de una maldición.

Según la mitología kurda, la leyenda se pasa durante el reinado del rey opresor Zahak. Bajo este gobierno, la gente sufría todo tipo de violencia e incluso hasta el sol se encontraba encubierto por una densa capa de nubes. Pero el gobierno de Zahak también era acometido por una maldición; en los hombros de tirano Zahak crecían dos serpientes que exigían sacrificios humanos recurrentes ya que solo se alimentaban del cerebro de niños.

Aterrorizados y profundamente infelices, los aldeanos sufrían bajo la tiranía de Zahak hasta que Kawa, un humilde herrero y padre de cuatro hijos, propuso una idea: simular un sacrificio y en el lugar de servir el cerebro de un niño, cambiarlo por el de una oveja. Se dice que Kawa reunió a un grupo de personas de su pueblo y llevó a cabo el plan.

El éxito del plan de Kawa permitió que, a partir de entonces, todos los niños salvos fueran llevados a las montañas donde encontraban abrigo y protección mientras crecían lejos de las amenazas de Zahak. El tiempo pasó y los niños crecieron. Se hicieron tan fuertes que lograron formar un ejército. Llegado el momento, Kawa y su grupo de jóvenes sobrevivientes atacaron la fortaleza de Zahak.

Como símbolo de su rebelión y, también, para comunicarse con otras aldeas más lejanas, encendieron fuegos por todas las montañas próximas, celebrando así el fin de la tiranía de Zahak y sus hombros de serpiente. La luz de estos fuegos marcaba un momento de esperanza y de lucha por la libertad y la justicia.

Dice la leyenda que con la muerte del Rey-tirano hasta las nubes oscuras que cubrían la aldea se disiparon y el sol volvió a brillar, anunciando la llegada de una nueva primavera,

que hacía mucho tiempo no se vivía en la región. De ahí el origen del concepto, “*Newroz*” significa “nuevo día” en kurdo. Esta festividad tiene lugar anualmente, el 21 de marzo. Esta misma fecha marca el equinoccio de primavera y se celebra como el comienzo del año nuevo en la cultura kurda, persa y en otras culturas de la región.

Actualmente, es común encontrar imágenes de kurdos y kurdas celebrando el año nuevo, *Newroz*, con antorchas y fuegos en el alto de la montaña. La celebración de *Newroz* también es caracterizada por la música y la danza. El *govend*, la danza kurda por excelencia, se define por siempre danzarse en círculo (o semicírculo) con los bailarines coordinados en un mismo paso y tomados de las manos. Durante muchos años el *govend* fue prohibido en Turquía, lo que ha hecho de esta danza el símbolo de la tradición colectiva del pueblo kurdo. Al mismo tiempo, es un elemento cultural que ha adquirido una fuerte connotación política debido a su prohibición. Actualmente, manifestaciones culturales como el *govend* son expresiones de resistencia.

Así como en el caso del mito de *Newroz*, la epopeya que narra la historia de *Mem* y de *Zin* también está atravesada por el sufrimiento colectivo y la lucha frente al mal. Escrita por el poeta kurdo Ahmed Khani en el siglo XVII (1692), es una epopeya de amor y tragedia considerada una de las obras más importantes y significativas de la literatura kurda¹²⁶.

Transmitida oralmente¹²⁷ durante siglos, la citada epopeya fue rescatada por el movimiento nacionalista kurdo a fines del siglo XIX y se ha convertido en la obra más famosa de la literatura kurda, volviéndose símbolo de identidad y lucha kurda. Algunos, incluso, dicen que se trata de la versión kurda de “Romeo y Julieta” (Chyet, 1991; Karakecili, 2011), algo que en cierto sentido es verdadero, pero que también limita el entendimiento de la complejidad presentada en la obra.

Contada de diversas maneras, el tema principal de *Mem-û-Zin* es el amor; un amor prohibido que enfrenta dificultades hasta más allá de la vida de la joven pareja. Un amor que toma forma de amor romántico al representar el sentimiento compartido por una pareja que se

¹²⁶ Para un análisis completo y detallado de la obra, véase la tesis doctoral “*And a Thornbush Sprang Up Between Them*”: *Studies on Mem U Zin, a Kurdish Romance* (Chyet, 1991). Este trabajo presenta un análisis extensivo sobre la obra de Ahmed Khani, y también explora sus distintas versiones, significados y tradiciones literarias.

¹²⁷ Junto a los *kilams* y el *dengbêj*, la oralidad de la cultura kurda se mantiene como un importante elemento cultural e histórico. En este video es posible oír la epopeya de *Mem-û-Zin* a partir de la voz y la tradición Êzîdî de Hemo Hassan Bashar. Título: Mem u Zin - Epic Eternal Love | Episode – 17. Duración: 24:23. Disponible em el enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=XnwN5aezQzA>. Último acceso en: 05 nov. 2023.

ve impedida de estar junta y, también, es sobre el amor patriótico vivido por el pueblo kurdo (*welatparêzî*).

El amor romántico transmitido por la epopeya se centra en las dos figuras protagonistas. *Mem*, un campesino kurdo, se enamora de *Zîn*, la hija de un *shaikh*. Sin embargo, su amor es desaprobado por las familias debido a las diferencias sociales. A pesar de esto, *Mem* y *Zîn* persisten en su amor y deciden casarse en secreto causando la ira de *Bako*, el prometido de *Zîn*. Tomado por la ira y los celos, *Bako* ataca a *Mem* y lo mata. Frente al asesinato de *Mem*, *Zîn* se enferma y también muere de tanta tristeza.

Pero la historia no se termina con la muerte de la joven pareja. La ira de *Bako* no cesa ni con la muerte de su prometida *Zîn*. Pocos momentos luego del entierro de *Zîn*, *Bako* entra en una lucha corporal con uno de los primos de *Mem* quien termina hiriendo a *Bako*, derramando su sangre en el suelo donde se encuentra el cuerpo de *Zîn*.

Cuenta la leyenda que de la sangre de *Bako* surge un arbusto lleno de espinos cuyas raíces, también puntiagudas y densas, envuelve al cuerpo de *Zîn*. Algunas versiones indican que *Bako* fue asesinado, otras solo mencionan que de su sangre surge una fortaleza de ramas. De todas formas, el mensaje es claro: ni después de muertos *Mem* y *Zîn* podrán estar cercanos, será siempre un amor prohibido que, hasta la muerte, mantendrá a los dos amantes separados.

El segundo aspecto del trágico amor contado en la epopeya de *Mem-û-Zîn* es lo que los kurdos llaman de *welatparêzî*, el amor patriótico, el amor hacia el territorio kurdo. Como he explicado en el inicio de este capítulo, este es un concepto muy importante para el pueblo kurdo que va más allá de la construcción narrativa del PKK, especialmente para el movimiento de liberación nacional, siendo bastante común escucharlo durante conversaciones y escritos que tratan sobre el vínculo entre identidad, cultura y territorio, como demostraré más adelante en este capítulo.

La epopeya *Mem-û-Zîn* ha sido interpretada también como una alegoría sobre *welatparêzî* y la resistencia, y la lucha contra la opresión y la injusticia social. Se podría decir que *Mem*, el campesino de clase trabajadora, representa al pueblo kurdo, su simplicidad y su vínculo con la tierra. Por otro lado, *Zîn* representa a la nación kurda, la patria y su autonomía gubernamental. El odio de *Bako* hacia *Mem* y la separación de la pareja nos remite a las separaciones que el pueblo kurdo enfrenta al ser separado de su tierra, al ser impedido de formar su propio Estado, de tener su propio gobierno.

En este sentido, podemos comprender la obra de diversas formas. Si por un lado el amor entre los jóvenes *Mem* y *Zîn* abre espacio para comprender elementos como tradiciones culturales, sexualidad, misticismo y lucha de clases, como es el caso del análisis realizado por Michiel Leezenberg (Leezenberg, 2022); también aborda temas como la agencia de grandes imperios (que separaron a las poblaciones kurdas) y sirve como representación de las aspiraciones kurdas por liberación nacional y el de las élites kurdas por independencia (Leezenberg, 2018).

El antropólogo e investigador Vicente Mertz comparte en su tesis de maestría una traducción de parte de la obra de Ehmed Xanî. En este texto es posible reconocer la asociación entre el amor prohibido de la pareja kurda y la experiencia de sufrimiento y despojo causada por la separación (geográfica y física) entre pueblo y el territorio de Kurdistán:

Mira, de los árabes a los georgianos,
Los kurdos han sido como torres.
Los turcos y los persas han sido rodeados por ellos.
Los kurdos están en todas partes.
Ambos lados hicieron del pueblo kurdo
blanco de las flechas de la fe.
Son llamados las llaves de la frontera.
Cada tribu es una fortaleza formidable.
Siempre que el Mar Otomano (Otomanos) y el Mar Tártaro (Persas)
Fluyan y se agiten,
los kurdos serán empapados en sangre
Separándolos [a los Turcos y a los Persas] como un istmo.
(Mem-û-Zîn, de Ehmed Xanî)
Este poema de Ehmedê Xanî expresa una perspectiva sobre el pueblo kurdo que persiste hasta hoy, siendo uno de los pilares de su identidad: un pueblo guerrero que habita una región estratégicamente privilegiada en la frontera de poderosos imperios, sirviendo como una fortaleza al mismo tiempo que es oprimido por esos imperios. Es una identidad fuertemente marcada por la alteridad: no somos turcos, no somos persas, y por la conexión con el territorio: es decir, las montañas, el territorio sagrado por excelencia del pueblo kurdo¹²⁸. (Mertz, 2018, p. 13, traducción, subrayado e itálico mío)

¹²⁸ En el original: “Olhe, dos Árabes aos Geórgios.

Os curdos foram como torres.

Os Turcos e os Persas foram cercados por eles

Os curdos estão em todos os cantos.

Os dois lados fizeram o povo Curdo

Alvo para as flechas da fé.

Eles são chamados de as chaves da fronteira

Cada tribo é uma fortaleza formidável.

Sempre que o Mar Otomano (Otomanos) e o Mar Tadjique (Persas)

Fluir e agitar

Os curdos serão encharcados em sangue Separando-os [os Turcos e os Persas] como um istmo.

A partir de este análisis de dos de las expresiones culturales más conocidas e importantes del pueblo kurdo, que presentan una narrativa nacional, el mito de *Newroz* y la epopeya *Mem-û-Zîn*, será posible ampliar nuestro entendimiento sobre la construcción de una identidad kurda antagónica a las narrativas estatales asimilacionistas y que han negado la existencia del pueblo kurdo por más de un siglo.

Incorporo estas expresiones culturales míticas porque las considero como parte importante de los entendimientos que conforman la subjetividad kurda –tanto a nivel cultural, identitario, como a nivel teórico y político–. Por lo tanto, propongo el uso de estas narrativas como elementos complementares en el trabajo analítico-interpretativo de la obra de Öcalan.

Ninguna idea, pensamiento o teoría se desarrolla en el vacío. Todo ejercicio intelectual reflexivo parte de un lugar y se constituye a partir de las experiencias vividas por quienes la desarrollan. En el caso de Öcalan, esto no es diferente –especialmente si consideramos las condiciones materiales en las cuales se desarrolla su pensamiento (en la cárcel)–. Al considerar estas narrativas como valiosos retratos que expresan los fundamentos de la autopercepción del pueblo kurdo sobre su historia –y sobre la historia de su territorio– abro espacio para interpretar –y dar sentidos más verdaderos– a la teoría política presentada por Öcalan.

Conocer los mitos e historias que constituyen al “ser kurdo” –y su importancia para la construcción de sus identidades revolucionarias– nos facilita la comprensión de los motivos y razones que sostienen sus ideologías, estrategias de resistencia, su lucha y el compromiso del movimiento nacional kurdo hacia su tierra. Al mismo tiempo, nos permite acceder a los sentidos de los conceptos movilizados por el movimiento, como ocurre con *welatparêzî*, mencionado también en los textos de Öcalan.

A partir de lo que he argumentado hasta aquí, es posible percibir un cierto patrón o regularidad alrededor de determinados símbolos que conforman la identidad kurda. Uno de estos símbolos es la montaña. Las características territoriales de Kurdistán desarrollan un papel fundamental en la constitución de la identidad kurda, de sus nociones con relación a la *kurdi-*

Este poema de Ehmedê Xanî expresa una perspectiva sobre o povo curdo que persiste até hoje, sendo uns dos bastiões da sua identidade: um povo guerreiro que habita uma região privilegiada do ponto de vista estratégico na fronteira de poderosos impérios, servindo como fortaleza ao mesmo tempo em que são oprimidos por estes impérios. É uma identidade fortemente marcada pela alteridade – não somos turcos, não somos persas – e pela ligação com o território – a dizer, as montanhas, o território sagrado por excelência do povo curdo”.

ciudad. Por otro lado, afectan las relaciones de las comunidades kurdas con sus territorios y, especialmente, se incluyen en las dinámicas políticas entre los Estados con relación a estas comunidades.

La montaña, con toda su potencialidad y desafíos, se ha tornado el mayor símbolo de la llamada *kurdicidad*, pero esta geografía accidentada presenta diversos desafíos. Como explica David McDowall (2021), los kurdos han habitado mayoritariamente regiones que, aunque estratégicamente importantes, han sido consideradas áreas periféricas en relación con los centros de poder regionales.

Una parte importante de Kurdistán se encuentra en territorios altos, o al pie de las cordilleras. Esos territorios han estado en disputa entre diversos grupos, como fue el caso del histórico conflicto entre los Imperios Otomano y Persa, que disputaban el control de estas tierras para la definición de sus fronteras. Este conflicto duró 150 años de guerras intermitentes y desembocó en la llamada “primera división de Kurdistán” (Dirik, 2022, p. 19), formalizada en 1639 por el Tratado de Zuhab¹²⁹.

Si bien legalmente el Tratado de Zuhab establece los límites geográficos entre el poder de ambos imperios, políticamente expone las disputas coloniales entre los imperios británico y ruso en la región¹³⁰ (Ateş, 2013). A su vez, deja al descubierto el desinterés de los imperios (tanto los coloniales europeos cuanto los poderes regionales) en establecer políticas de asimilación de las comunidades locales en sus proyectos de gobernanza y poder (Ateş, 2013; McDowall, 2021).

Esto nos lleva hacia otro punto relacionado al elemento geográfico de la *kurdicidad*: el poder material y simbólico que las montañas ocupan en el imaginario y en la identidad kurda. Sabemos que los territorios donde se desarrollaron las primeras civilizaciones se localizan en el corazón de la cadena montañosa del sistema Zagro-Tauro. Es a partir de los regímenes hídricos y pluviales de esas cadenas de montañas que son abastecidos los ríos Tigris y Éufrates; principales fuentes de agua dulce para los territorios donde se sedentarizaron las primeras

¹²⁹ Formalizado en 1639, el Tratado de Zuhab dividió el este del oeste a lo largo de las Montañas Zagros y se mantuvo en vigor hasta 1914, año de inicio de la Primera Guerra Mundial.

¹³⁰ Sobre esta división recomiendo el capítulo “The Kurdish Frontier and Ottoman-Qajar Relations” (Ateş, 2013) que se encuentra en la obra *Ottoman-Iranian Borderlands: Making a Boundary, 1843–1914*. En este trabajo el autor aborda los conflictos territoriales entre ambos imperios enfocando no solamente en el impacto de dichas relaciones en las estructuras de poder tradicionales kurdas (confederaciones tribales) sino también analizando los intereses y actuación de los imperios coloniales en la región.

civilizaciones a través de la revolución agrícola. Estas cadenas de montañas son escenario decisivo del desarrollo de las civilizaciones desde la Antigua Mesopotamia.

Sin embargo, para el pueblo kurdo la montaña es símbolo de identidad, pertenecimiento, de territorio (*homeland*). No viene al acaso el lema popular tan conocido que dice: “los kurdos no tienen amigos, excepto las montañas”. Tampoco es casualidad que las políticas asimilacionistas kemalistas en Turquía hayan definido las poblaciones kurdas como “turcos de las montañas” por casi un siglo. Mucho se puede decir sobre las representaciones y significados atribuidos a las montañas (en el campo material o imaginarias) para la formación de la *kurdicidad*. Entretanto, tomo las palabras de Mûcahit Bilici:

El significado político de las montañas trasciende ampliamente su apropiación simbólica con fines nacionalistas. Las montañas siempre han sido refugio para minorías perseguidas y etnias fugitivas. Piensa en la invulnerabilidad de Montenegro en los Balcanes otomanos, que estaba directamente relacionada con las montañas. La historia y desventuras de los yazidíes están íntimamente ligadas a las Montañas Sinjar/Shingal por la misma razón. Cuando el Estado turco gaseó y bombardeó a sus propios ciudadanos en Dersim, los kurdos alevíes buscaron refugio en las montañas. Los husitas en las tierras checas y el pueblo navajo en los Estados Unidos huyeron a las montañas ante la cruzada y el genocidio. Para muchos pueblos y grupos, las montañas han sido el arca de Noé en un diluvio de dominación por parte de ejércitos regulares. (Quizás la búsqueda del Arca de Noé en el monte Ararat simplemente no capta la esencia. ¿Y si la montaña en sí misma fuera el arca?)¹³¹. (Bilici, 2019, traducción mía).

En el contexto del movimiento de liberación nacional kurdo, las montañas de Qandil ocupan un lugar especial. Este espacio, que no es solamente geográfico, es fuente de inspiración y de refugio para diversas generaciones de kurdos y kurdas, al paso que se ha convertido en un símbolo de resistencia y vida libre. En este sentido, el “cine de montaña” de Xelil

¹³¹ En el original: “The political significance of mountains lies far beyond their symbolic appropriation for nationalist purposes. Mountains are always a refuge for persecuted minorities and fugitive ethnicities. Think of Montenegro’s inconquerability in the Ottoman Balkans. It was directly linked to the mountains. The Yezidis’ history and misfortunes are intimately tied to the Sinjar/Shingal Mountains for the same reason. When the Turkish state gassed and bombed its own citizens in Dersim, the Alevi Kurds sought refuge in the mountains. Hussites in the Czech lands and the Navajo people in the United States ran to the mountains in the face of crusade and genocide. For many peoples and groups, mountains have been the ark of Noah in a flood of domination by regular armies. (Perhaps the search for Noah’s Ark on Mount Ararat is simply missing the point. What if the mountain itself is the ark?)”.

Dağ¹³²(Halil Uysal) (Cudi, 2018) nos ayuda a comprender los diversos sentidos dados a las montañas y su relación con el “ser kurdo”.

Mi primer contacto con la obra de Xelil Dağ ocurrió durante parte de la investigación de campo que realicé en diciembre de 2016. Mientras visitaba la Oficina de Mujeres Kurdas por la Paz - CENI¹³³ localizada en Düsseldorf, Alemania, tuve la oportunidad de asistir a la película *Beritan* (2006) contando con la traducción simultánea de una de las activistas kurdas responsables por la oficina. Mientras traducía los diálogos, Sara¹³⁴ me contó sobre el legado político, ideológico e histórico no solo de Beritan (Günaz Karataş¹³⁵) para el movimiento de mujeres kurdas actual, sino también la importancia de la producción cultural militante producida por Xelil Dağ.

De lo mucho que se puede analizar sobre la historia de Beritan –o de la producción de la obra de Xelil Dağ¹³⁶– las montañas ocupan un rol central para la narrativa (cinematográfica e histórica) sobre la memoria de esa guerrillera. Además de su pionerismo en liderar la organización de las mujeres dentro de las guerrillas kurdas, Beritan resiste ser capturada por los soldados *peshmerga*¹³⁷, optando por quitarse la vida al saltar de la cumbre de una montaña. El suicidio de Beritan ocurre luego que ella pudiera destruir su *kalashnikov*, evitando así no solamente ser capturada y rendida por tropas kurdas enemigas, sino, también, que su armamento fuera utilizado en el ejército del Partido Democrático de Kurdistán (KDP).

Más allá del as producciones culturales realizadas a partir de las guerrillas kurdas (como es el caso de la producción de Xelil Dağ) menciono la obra de Bahman Ghobadi, el

¹⁴ Para más información sobre la obra y la importancia de Xelil Dağ, recomiendo el siguiente artículo: *Media and violent conflict: Halil Dağ, Kurdish insurgency, and the hybridity of vernacular cinema of conflict* (Smets; Akkaya, 2016).

¹³³ Más información sobre Kurdisches Frauenbüro für Frieden en <https://ceni-frauen.org/>. Último acceso en: 16 oct. 2023.

¹³⁴ Nombre ficticio creado con el objetivo de proteger la identidad de la interlocutora.

¹³⁵ Beritan, nombre de guerra o, legalmente Günaz Karataş, fue una combatiente kurda y una figura destacada en el movimiento kurdo. Nació en 1961 en Turquía y se unió al Partido de los Trabajadores del Kurdistán (PKK). En la guerrilla se convirtió en una comandante y luchó en las filas del PKK en su lucha por los derechos y la autonomía de los kurdos en Turquía. Mas información en: Ribeiro (2019, p. 53); Dirik (2022).

¹³⁶ Para saber más sobre este tema, recomiendo la tesis doctoral *Made in Kurdistán: Etnoficção, infância e resistência no cinema curdo de Bahman Ghobadi* (Pessuto, 2018). Además de ser una importante contribución para la antropología brasileña, Kelen también se destaca por haber sido la primera investigadora de Brasil a publicar una tesis doctoral sobre los kurdos (información obtenida con base a repositorios digitales como Plataforma Sucupira, Google Scholar, Catálogo de Teses e Dissertações da Capes). El trabajo de la Profesora Kelen nos inspira a mirar hacia la producción audiovisual de Bahman Ghobadi con más sensibilidad y contexto geopolítico.

¹³⁷ Las relaciones entre organizaciones políticas kurdas en Irak y Turquía son tensas y bastante complejas. Para más información sobre el conflicto entre PKK y el ejército *Peshmerga* (en *kurmanji*: “aquellos que enfrentan la muerte”) ver: Černý (2017); Gumustekin (2021); Gunter (1996).

cinematista kurdo internacionalmente conocido por la sensibilidad de sus obras y la potencia de la cultura kurda. En la película *Un tiempo para caballos borrachos* (*Zamani barayé masti asbha*, 2000), Ghobadi nos presenta con un riquísimo retrato de la vida en las márgenes de las comunidades kurdas de las cordilleras que marcan la frontera entre Irán e Irak.

En esta obra es posible tener contacto con diversos elementos que componen la kurdi-cidad. Entre estos elementos está el contrabando, las dificultades causadas por la geografía accidentada y el clima riguroso, la represión policial y los conflictos son expuestos con la densidad y complejidad que han hecho de esta obra un marco del cine kurdo y del cine de Medio Oriente como un todo.

En las palabras de la investigadora brasileña Kelen Pessuto, el cine kurdo se expresa también como una expresión imaginativa de la constitución del “ser kurdo”: “con una amplia lista de películas que abordan la cuestión kurda, podemos hablar de un cine propio en el que el pueblo kurdo utiliza el cine como una forma de documentar sus experiencias, su realidad, su existencia y resistencia. Es una manera de concebirse como pueblo¹³⁸” (Pessuto, 2018, p. 40, traducción mía).

En esta construcción imaginativa del “ser kurdo” es posible percibir la importancia que muchos kurdos y kurdas atribuyen a los uniformes utilizados por las guerrillas. Estos trajes hacen referencia a la vestimenta tradicional kurda que, aparte de los trazos culturales y de identidad que representan, también se caracterizan por su comodidad al facilitar el movimiento corporal de quienes habitan la montaña.

La importancia de la vestimenta kurda en cuanto elemento identitario y cultural llama la atención de quienes observan a las comunidades kurdas. Aunque durante mi investigación haya encontrado pocos trabajos en inglés, portugués o español que aborden el asunto, durante mis periodos de convivencia con las organizaciones kurdas he visto la valorización y el respeto de kurdos y kurdas hacia los trajes tradicionales. Incluso, en más de una ocasión recibí como regalo de bienvenida medias tejidas artesanalmente, pañuelos bordados en colores vibrantes e incluso dos mochilas tejidas en Kurdistán.

¹³⁸ En el original: “Com uma extensa lista de filmes a retratar a questão curda, podemos falar em uma cinematografia própria, na qual o cinema é utilizado pelo povo curdo como uma forma de documentar suas experiências, sua realidade, existir e resistir. É uma forma de se imaginar enquanto povo”.

En todos estos momentos, el regalo acompañaba una larga charla sobre el origen y el significado de esos ítems y la importancia de, incluso en la diáspora, mantener viva la presencia cultural de Kurdistán en el día a día. Lo que he presenciado en campo no es una excepción, sino que representa dinámicas culturales de recepción y prestigio social que ponen a los anfitriones en un lugar de destaque en la sociedad kurda. Retomaré este punto más adelante, al discutir sobre las estructuras tradicionales de poder en Kurdistán y la importancia de las “casas de invitados” y el “*anfitriónage*”¹³⁹.

Por ahora, lo que nos interesa considerar sobre las vestimentas puede ser consensado en las palabras de Fleming Jr.:

Los kurdos son conocidos por su elaborado y colorido traje nacional. Tanto la vestimenta de los hombres como la de las mujeres pueden ser bastante llamativas, y los colores que usan las mujeres son excepcionalmente brillantes y vivos. El traje de los hombres consiste en pantalones anchos y una chaqueta del mismo material metida en la cintura, que se sujeta con un largo fajín pesado y colorido. Debajo de la chaqueta se lleva una camisa sencilla con un cuello bajo y puños de forma cónica lo suficientemente largos como para tocar el suelo. Estos se atan por encima del codo o alrededor del antebrazo fuera de la chaqueta. La daga, un artículo tradicional de vestir, se lleva encajada en los pliegues del fajín, que también puede usarse para llevar otras cosas como una pipa, una bolsa de tabaco y dinero. El gorro se envuelve con una bufanda para formar un turbante. La bufanda o pañuelo para la cabeza tiene forma rectangular y flecos en los bordes. Se dobla en diagonal, se enrolla en un rollo pesado y luego se enrolla alrededor de la cabeza. Los pañuelos para la cabeza vienen en una variedad de colores, y el color del turbante y el estilo en que se lleva suelen indicar el origen tribal.

Los zapatos no parecen ser una prenda de vestir importante y no se usan sobre las alfombras en la casa ni durante la oración¹⁴⁰. (Fleming Jr, 1981, p. 19, traducción mía)

¹³⁹ Utilizo esta expresión para hacer referencia a las tareas relativas al anfitrión/anfitriona en la sociedad kurda. Recibir personas ajenas a la comunidad en la casa de los jefes tribales (*Aghas*) representa un importante símbolo de estatus social y prestigio en la sociedad kurda tradicional. Actualmente, esta tradición se mantiene muy fuerte en las organizaciones kurdas y familias *welatparests* que apoyan al Movimiento de Liberación Nacional en la diáspora. Recibir en sus casas a internacionalistas y extranjeros que demuestran solidaridad a la lucha kurda, así como cuadros militantes y activistas por Kurdistán, es una importante demostración de participación y protagonismo en las comunidades kurdas locales. Para saber más sobre estas relaciones, recomiendo Mertz (2018, p. 58-60).

¹⁴⁰ En el original: “The Kurds are noted for their elaborate and colourful national costume. Both the men's and women's dress can be quite striking, and the colours worn by the women are uniquely bright and vivid. The men's costume consists of baggy trousers and a jacket of the same material tucked in at the waist, which is wrapped with a long, heavy, brightly coloured sash. Under the jacket is worn a plain shirt with a low collar and huge, funnel-shaped cuffs long enough to reach the ground. These are tied above the elbow or around the forearm outside of the jacket. The dagger, a traditional article of apparel, is worn thrust into the folds of the sash which might also be used to hold other things such as a pipe, tobacco pouch and money. The skull cap is wrapped with a scarf to form a turban. The scarf or head cloth is rectangular in shape and fringed at the edges. It is folded diagonally, rolled into a heavy roll, and then wound around the head. The head cloths came in a variety of colours, and the colour of the turban and the style in which it is worn are generally indicative of tribal origin. Shoes do not seem to be an important item of attire, and they are not worn on the carpets in the house or during prayer”.

La vestimenta tradicional kurda¹⁴¹ se destaca como un elemento característico del intrincado tejido cultural que se desarrolla en las distintas partes de Kurdistán, también representa relaciones políticas (sociedades kurdas nómadas y/o sedentarias¹⁴²) y se adapta al espacio geográfico donde se la utiliza, como es el caso de las diferencias en los pliegues y el diseño de los pantalones entre Kurdistán Norte (Bakur) y Kurdistán Sur (Başûr) como lo han presentado las investigaciones de Edmonds (1957, p. 87-90) y Hansen (1961, p. 97-91). Además, es símbolo de resistencia política y cultural. Los pantalones anchos y los vestidos de colores son comúnmente utilizados por kurdos y kurdas en distintas manifestaciones políticas, marchas y eventos culturales por todo el mundo.

En las guerrillas en las montañas de Bakur, Başûr y Rojhilat este es un elemento inconfundible e indispensable. El uniforme que puede ser de color verde oliva o kaki – dependiendo de la unidad a la cual el(la) guerrillero(a) se encuentra afiliado(a)– no es solamente una vestimenta y/o una herramienta para soportar la dura vida en las frentes de batalla en las montañas, sino que es símbolo máximo de una vida revolucionaria.

Para comprender la importancia de la vestimenta kurda como parte del *ethos* revolucionario tomo las palabras de la investigadora y antropóloga Isabel Käser:

El uniforme desempeña un papel clave en el proceso de convertirse en un militante, ya que es un signo visible de haber dejado la ropa de la “vida del sistema” y de ponerse el uniforme guerrillero desexualizado. Este uniforme está inspirado en la vestimenta tradicional masculina kurda: pantalones anchos (*şalwar*), una chaqueta y chaleco uniformes, complementados con un cinturón colorido, y usado tanto por mujeres como por hombres¹⁴³. (Käser, 2021, p. 103, traducción mía)

A pesar de las pequeñas diferencias estéticas, en Kurdistán iraquí no es diferente. Es lo que nos cuenta Dana Adams Schmidt en su investigación etnográfica de más de 50 años:

¹⁴¹ A pesar del limitado número de artículos que aborden el tema de la vestimenta kurda disponibles en inglés, portugués o español, recomiendo *Fez, Brimmed Hat, and Kum û Destmal: Evolution of Kurdish National Identity from the Late Ottoman Empire to Modern Turkey and Syria* (Ahmet S. Aktürk, 2017); y *A Patchwork History of Textile Use in Southeastern Turkey: Examination of a Rare Set of Kurdish Work Clothing* (Jirousek, 2012)

¹⁴² Sobre este asunto recomiendo el trabajo *A Comparative Study of the Clothing of Nomadic and Non-nomadic Kurdish Women in North Khorasan* (Gerivani; Bengar; Jafari, 2023).

¹⁴³ En el original: “The uniform plays a key role in every fighter’s process of becoming a militant, as a visible signifier of having shed ‘system life’ clothes and putting on the desexualised guerrilla uniform. This uniform is inspired by traditional Kurdish male clothing: wide trousers (*şalwar*), a uniform jacket and vest, completed with a colourful belt, and worn by women and men alike”.

Los kurdos también hablaban ávidamente sobre los trajes que llevaban. Estaban orgullosos de sus atuendos, con un apego sentimental hacia ellos. Para ellos, el vestuario kurdo era como una bandera, superior a cualquier uniforme. Los estilos variaban de tribu en tribu: la forma de enrollar el turbante, los patrones preferidos de tela, los tipos de faja (una especie de cinturón ancho) para sujetar alrededor de la cintura y la forma de anudarlo, entre otros detalles. Pero las características principales, según aprendí, eran estas: para empezar, el turbante está compuesto por una o dos piezas de tela muy parecidas a los paños de cocina estándar. Las tribus en la parte occidental del Kurdistán iraquí normalmente doblaban una de las telas en forma de triángulo, la enrollaban firmemente hasta su longitud máxima, y luego la enrollaban apretadamente alrededor de la cabeza sobre la base de una gorra. Algunos hombres preferían una tela; otros usaban dos. Más al este, cerca de la frontera con Irán, la costumbre era enrollar las telas de manera más suelta para que colgaran a los lados, a menudo con un fleco (similar al que se encuentra alrededor del borde de los sofás) cayendo sobre sus ojos y oídos.

[...]

Los pantalones y las chaquetas están hechos de lana muy áspera, a veces, creo, una mezcla de lana de oveja y de cabra tejida en los pueblos por las mujeres. A menudo, usan únicamente los colores naturales de la lana en lugar de tintes. Algunos de los diseños preferidos son anchas rayas verticales en tonos marrones y blancos, rayas grises y blancas, y colores sólidos como el gris o el marrón. (Schmidt, 1964, p. 35, traducción mía)¹⁴⁴

Como vimos hasta aquí, la geografía del territorio habitado por los kurdos, sus trajes tradicionales y la identidad de “pueblo de montaña” son elementos que se hacen presentes en la cultura, las vestimentas y la vida cotidiana de las poblaciones kurdas. Esta geografía accidentada ejerce influencia sobre diversos aspectos de las relaciones políticas cotidianas que se establecen entre los distintos pueblos que habitan esas regiones.

Como nos recuerda Mücahit Bilici¹⁴⁵, la montaña es parte fundante de la propia identidad kurda y, consecuentemente, se hace presente en todos los entendimientos que atribuyen significado a la *kurdicidad*. No obstante, la imponente de la montaña también trae consigo

¹⁴⁴ En el original: “The Kurds also talked avidly about the costumes they wore. They were proud of their costumes, sentimentally attached to them. Kurdish dress was for them like a flag, better than any uniform. Styles varied from tribe to tribe, the way of winding the turban preferred patterns of material, the types of sash (a kind of cummerbund) to be wound around the waist and the manner of winding it, and so on. But the main characteristics, I learned, were these: to begin with, the turban is composed of one or two pieced of cloth very much like standard dishcloths. The tribes in the western part of Iraqi Kurdistán usually folded one of the cloths into a triangle, rolled it tightly to its maximum length, then wound it tightly around the head over the base of a skullcap. Some men prefer one cloth; some wear two. Farther east, nearer the Iran border, the habit is to toll the cloths more loosely so that they hang down on the sides, often with a fringe (like that around the bottom of sofas) hanging down over their eyes and ears.
[...]

Pants and jackets are made of a very rough wool, sometimes, I believe, a mixture of sheep’s and goat’s wool woven in the villages by the women. Often, they use only natural wool colours instead of dyes. Preferred others are wide, vertical, brown, and white stripes, grey and white stripes, solid grey, or solid brown”.

¹⁴⁵ Ver el párrafo que he transcrito en la página 39.

diversas dificultades. Si al mismo tiempo las montañas han sido un espacio de resistencia y abrigo en tiempos difíciles, también presentan y se imponen como barreras hacia el mundo más allá de sus cumbres.

Frente a todo lo que he presentado hasta el momento, es posible concluir un hecho: el terreno accidentado contribuye directamente hacia el aislamiento de las comunidades que viven en ese espacio. Si ese aislamiento muchas veces les ha garantizado protección –y les otorga a los guerrilleros grandes ventajas estratégicas en combate– también les impone el azar de estar siempre en las márgenes de los importantes centros de toma de decisión y concentración de recursos.

Por otra parte, este aislamiento facilita la manutención de estructuras de poder semi-feudales (Bois, 1966; McDowall, 1992; Nikitin, 1956) que han logrado sobrevivir al tiempo y a las transformaciones vividas por los Estados-Nación en el paso del siglo XX. A pesar de fuertemente atacadas y perseguidas en las cuatro partes del Kurdistán, las élites propietarias formadas por autoridades religiosas (*Shaikhs*¹⁴⁶) y jefes tribales (*Aghas*) han sabido adaptarse y se encuentran presentes –y actuantes– hasta la actualidad.

El rol de las élites kurdas en el mantenimiento de las estructuras sociales y políticas tradicionales en los distintos territorios que conforman al Kurdistán son un importante tema en el campo de estudios kurdos contemporáneos. Aunque este asunto aun sea poco explorado en la producción académica de Brasil, la comprensión de las dinámicas de poder tradicionales nos permite comprender mejor los conflictos que antagonizan distintos grupos kurdos transnacionalmente.

El análisis de estas dinámicas políticas tradicionales, ampliamente denominadas por la literatura como “tribales” (Bozarslan; Gunes; Yadirgi, 2021b; Bruinessen, 1992; Gunes, 2022;

¹⁴⁶ En esta tesis utilizo el concepto de *Shaikh* por dos razones principales. La primera está relacionada en mi propuesta de mantener mi escrita en diálogo con los conceptos movilizados por Abdullah Öcalan en sus obras. Considero que de esta forma garantizo la continuidad de los argumentos sin perder de vista el objetivo central de la tesis que es analizar el pensamiento político de ese autor. Segundo, porque la palabra *shaikh* posee un significado más amplio que, por ejemplo, *Mullah*. Al referirme a las autoridades religiosas denominadas *shaikh* me refiero específicamente a un líder espiritual o religioso de la tradición islámica que posee poder económico y político sobre una comunidad. En la sociedad kurda es común la presencia de líderes religiosos (que pueden ser de una orden sufí o de una comunidad aleví o êzîdî. El modelo de autoridad de estos líderes a menudo es asociado a conceptos de sabiduría, conocimiento (adquirido por estudio académico o experiencia de vida) y gozan de gran respeto en la comunidad. En algunas comunidades islámicas, el término “*Shaykh*” también se utiliza para dirigirse a una persona mayor o respetada, representando una autoridad “patriarcal” (figura masculina detenedora de poder económico y político frente a una comunidad).

McDowall, 2021), nos permite comprender las razones que hacen que el primer blanco de las guerrillas del Movimiento de Liberación Nacional fueran las instituciones y élites kurdas – algo que no raras veces causa confusión en el público menos informado sobre la diversidad presente dentro de la categoría “Kurdo”–.

En este punto quiero aclarar que en esta Tesis utilizo de forma estratégica el concepto de “tribu”. O sea, me sumo a los autores y las autoras que critican el uso de este concepto para fomentar discursos de biopolíticas raciales –discusión ampliamente difundida y profundizada en los estudios antropológicos, sobre todo entre intelectuales de América Latina, Asia y África–. No obstante, opto por mantener el concepto meramente como instrumento para garantizar la continuidad y coherencia con la terminología utilizada por Abdullah Öcalan en sus obras.

En este sentido, reconozco el impacto negativo que el uso acrítico de este concepto en el campo de los estudios kurdos a nivel internacional ha fomentado. Como he argumentado en diferentes momentos de esta Tesis, será el reconocimiento de las tensiones y disputas [anti]hegemónicas que atraviesan el campo de los *Kurdish Studies* el primer paso para superar dinámicas tradicionales de poder que se replican a través de la academia.

Es por esta razón que estoy de acuerdo con los argumentos presentados por Ahmad Mohammadpour y Kamal Soleimani cuando critican el uso del concepto de “tribalismo” para hacer referencia a complejas y diversas relaciones de poder entre comunidades kurdas. Para los autores, el uso de “tribu” no solamente es limitado –y no corresponde a la compleja realidad social, histórica y política vivida por estas comunidades– sino, también, su uso refleja el carácter ideológico de su significado; uso que objetiva reproducir las estructuras de poder dominantes que hace siglos apagan y asimilan complejidades que se encuentran fuera de los límites de la modernidad. En este sentido apuntan los autores:

Las “tribus” se consideran una antigua forma tradicional y “premoderna” de organización social. En el caso kurdo, se nos dice que han persistido y están moldeando la política kurda moderna. Como resultado, las historias del pueblo kurdo a menudo se vuelven sinónimo de la historia de los líderes tribales.

[...]

En el discurso del tribalismo, independientemente de quién lo perpetúe, se postula la identidad kurda como inherentemente premoderna, y se reconoce al Estado como protagonista en la modernización de las “entidades tribales”. Dicho discurso legitima la práctica colonial de los estados al etiquetar la resistencia étnica como “la persistencia de la premodernidad”. De esta situación surge la lucha entre el Estado, representante de la modernidad secular, y la identidad kurda, el resultado total del tri-

balismo y el bandolerismo. (Mohammadpour; Soleimani, 2019, p. 1806-1807, traducción mía)¹⁴⁷

En sentido semejante recuerdo las palabras de Amir Hassanpour cuando dice que:

El concepto “tribu”, en sus usos generales e incluso especializados (antropológicos), implica primitivismo, especialmente en el sentido evolutivo de un nivel pre-estatal de desarrollo social y político. Culturalmente, el tribalismo y el nomadismo se asocian con la tradición oral y la ausencia de tradiciones intelectuales literarias. Sin embargo, la entidad a la que llamo “Sociedad Kurda”, que incluye a la población que se identifica como kurdos, ha sido bastante compleja en términos de formaciones socioeconómicas, políticas y culturales. Esta complejidad se puede discernir al menos desde el siglo XVI, cuando comenzaron a registrarse más evidencias sobre el pueblo y su territorio¹⁴⁸. (Hassanpour, 2003, p. 112, traducción mía)

Por lo tanto, a la luz de los debates críticos en el campo de estudios kurdos, escojo utilizar el concepto de “tribu” de manera estratégica, considerando sus problemas, pero, también, sus potencialidades para desvelar el rol desempeñado por las élites tradicionales kurdas en la manutención de los sistemas de poder que colocan a los kurdos como ciudadanos de segunda categoría en los respectivos Estados donde se encuentran sus territorios.

Debido a ello utilizo en este trabajo el concepto de tribu en el sentido explicitado por Richard Tapper:

Estudios de sociedades tribales en Irán y otros lugares han demostrado que es útil distinguir el nivel local de organización, que se adapta a circunstancias económicas o ecológicas (especialmente en el caso de nómadas pastorales); y el nivel tribal, donde surgen líderes (o son elegidos o nominados) para tratar con forasteros, ya sean

¹⁴⁷ En el original: “‘Tribes’ are assumed to be an old traditional and ‘premodern form’ of social organization. In the Kurdish case, we are told that they have persisted and are shaping modern Kurdish politics. As a result, histories of Kurdish people often become synonymous with the history of tribal leaders.

[...]

In the discourse of tribalism, regardless of who may perpetuate it, Kurdish identity is posited as inherently pre-modern, and the state is recognized as having a role in modernizing ‘tribal entities’. Such a discourse legitimizes the colonial practice of states in labelling ethnic resistance as ‘the persistence of pre-modernity’. From this comes the struggle between the state, the representative of secular modernity, and Kurdish identity, the sum of tribalism and banditry”.

¹⁴⁸ En el original: “The concept ‘tribe’, in its general and even specialized (anthropological) uses, implies primitivism, especially in the evolutionary sense of a pre-state level of social and political development. Culturally, tribalism and nomadism are associated with the oral tradition and the absence of literate intellectual traditions. However, the entity I call ‘Kurdish Society’, which includes the population that identifies itself as Kurds, has been quite complex in terms of socio-economic, political, and cultural formations. This complexity can be discerned at least since the sixteenth century, when more evidence about the people and their territory began to be recorded”.

agentes del estado, tribus vecinas competidoras o terratenientes asentados y acaudalados.

[...]

En la mayoría de las sociedades tribales, el tribalismo (en el sentido de dar prioridad a las lealtades familiares y a la acción común con los compañeros de tribu) no es el único principio organizativo. Las comunidades también se forman en niveles específicos, reclamando lealtades previas en disputas, y a menudo llevando a la formación de facciones y rencillas. Frecuentemente, tanto las identidades étnicas como las diferencias de clase son importantes en la estructuración de la sociedad tribal, junto con modos de patronazgo que las conectan¹⁴⁹. (Tapper, 2018, traducción mía)

El profesor e investigador Martin Van Bruinessen, referencia en este campo, ha dedicado su investigación doctoral a las estructuras tradicionales de poder en Kurdistán. Esta investigación está publicada en el libro intitulado: *Agha, Shaikh and State* (Bruinessen, 1992). En esta obra el autor afirma que:

Las lealtades primordiales del Kurdistán son, en primer lugar, hacia la familia y la tribu, y hacia el jefe tribal o *agha*. Igualmente fuertes son las lealtades religiosas, especialmente aquellas hacia los *shaikhs*, los místicos populares o santos que también son líderes de las hermandades religiosas (órdenes derviches) [...] Incluso cuando la relación entre los miembros de la tribu y su *agha* se vuelve más abiertamente explotadora y la explotación ya no es compensada por la utilidad del *agha*, la lealtad hacia él persiste durante mucho tiempo¹⁵⁰. (Bruinessen, 1992, p. 07, traducción mía).

Hablar en “tribu” significa explicitar el papel de las élites locales en la cooperación y manutención de estructuras de poder deshumanizadoras de los kurdos, al paso que demuestran el carácter oportunista y adaptativo de estos grupos para mantener la acumulación de capital y poder. Con esto quiero decir que, aunque este sea un concepto en desuso en las ciencias sociales contemporáneas y que su uso acrítico sustente dinámicas de violencia y deshumanización de grupos racializados, en el caso kurdo (así como ocurre con otras sociedades y comunidades

¹⁴⁹ En el original: “Studies of tribal societies in Iran and elsewhere have shown that it is useful to distinguish the local level of organisation, which is an adaptation to economic or ecological circumstances (esp. in the case of pastoral nomads); and the tribal level, where leaders emerge (or are elected or nominated) to deal with outsiders, whether agents of the state, competing tribal neighbours, or wealthy settled landowners.

[...]

In most tribal societies, tribalism (in the sense of giving priority to kinship loyalties and common action with fellow-tribesmen) is not the only organising principle. Communities also form at specific levels, claiming prior loyalties in disputes, and often leading to factionalism and feuds. Often both ethnic and class identities and differences are important in structuring tribal society, along with modes of patronage that bridge them”.

¹⁵⁰ En el original: “The primordial loyalties of Kurdistán are firstly those to the family ad tribe and to the tribal chieftain or *agha*. Equally strong are religious loyalties, especially those to shaikhsm the popular mystics or saints who are also leaders of the religious brotherhoods (dervish orders) [...] Even where the relationship between tribesmen and their *agha* has become more openly exploitative and the exploitation is no longer compensated for by the *agha*’s usefulness, loyalty to him persists for a long time”.

en Medio Oriente) este concepto nos ayuda a comprender dinámicas sociales, políticas y económicas tradicionales que se estructuran en estos territorios.

La tribu, en cuanto unidad sociopolítica estructurante de la sociedad kurda, junto a la montaña y a las vestimentas tradicionales, son elementos distintivos de lo que llamamos de *kurdicidad*. Por lo tanto, dice Martin Bruinessen:

La tribu kurda es una unidad sociopolítica y generalmente también territorial (y, por lo tanto, económica) basada en el parentesco y la descendencia, real o supuesta, con una estructura interna característica. Naturalmente, se divide en varias subtribus, cada una de las cuales, a su vez, se divide en unidades más pequeñas: clanes, linajes, etc¹⁵¹. (Bruinessen, 1992, p. 51, traducción mía)

La importancia de los *aghas* y los *shaikhs* reside no solamente en su prestigio social y político. El carácter principal de su concentración de poder reside en que ambos son una clase propietaria. Su influencia y dominio sobre las poblaciones kurdas, especialmente en las áreas rurales y con poca o ninguna presencia del Estado, se da con base en del dominio de la producción agrícola y la propiedad de la tierra.

Consecuentemente, si utilizamos como referencia la conducta de las élites tribales kurdas frente a las transformaciones sociales, económicas y políticas causadas por el colonialismo europeo, el fin del Imperio Otomano y la expansión capitalista en Kurdistán, percibimos como rápidamente estos líderes se fueron adaptando, sin perder dos elementos principales: la propiedad y sus lealtades (“vínculos de honor”).

Observando estas dinámicas tenemos también un segundo tipo de división¹⁵² organizativa de estas sociedades: los “kurdos de la montaña” (*Mountain Kurds*) y “kurdos de las tierras bajas” (*Lowland Kurds*). Esta división geopolítica –junto a sus implicaciones sociopolíticas– se presenta[n] en la literatura de forma constante (Hamarash, 2022, p. 170). Tanto en las co-

¹⁵¹ En el original: “The Kurdish tribe is a socio-political and generally also territorial (and therefore economic) unit based on descent and kinship, real or putative, with a characteristic internal structure. It is naturally divided into a number of sub-tribes, each in turn again divided into smaller units: clans, lineages, etc”.

¹⁵² Considero importante destacar que estas divisiones poseen mucho más un carácter pedagógico-investigativo que propiamente una segmentación social tan definida y tajante. La sociedad kurda es una sociedad compleja, como he demostrado anteriormente, y se caracteriza por ser heterogénea y diversa. Además, las relaciones sociales y políticas repercuten, en gran medida, las relaciones que se establecen a partir de los gobiernos centrales que ocupan el territorio de las comunidades analizadas. Dicho de otro modo, la división del territorio de Kurdistán en cuatro partes dificulta la construcción de una imagen homogénea y totalizadora de las comunidades kurdas.

comunidades nómadas (kurdos de la montaña) o sedentarias (kurdos de las tierras bajas) las principales dinámicas de poder mantienen cierta continuidad.

Si bien no se puede afirmar con certeza que el nomadismo sea una forma organizativa social y política tradicionalmente kurda¹⁵³, las investigaciones que tratan sobre las estructuras sociales y políticas en Kurdistán destacan su rol como parte importante de la organización social tradicional de las comunidades kurdas, así como, sobre todo, el protagonismo de los jefes tribales y líderes religiosos como central a esta forma de organización política y social. Estas dinámicas son las principales responsables por la administración general de las comunidades –especialmente aquellas localizadas en áreas rurales distantes, como villas y aldeas– donde el prestigio y el poder de los jefes tribales marca la estructura sociopolítica de dichas comunidades.

En este sentido se puede mencionar como ejemplo práctico el papel desarrollado por “casas de invitados”. Estas casas cumplen una función sociopolítica interesante en la región ya que al recibir a los extranjeros que visitan a la comunidad, el jefe tribal es capaz de ampliar su red de contactos y su prestigio socio-político hacia comunidades vecinas.

Los efectos prácticos de prácticas como la de la “casa de invitados” se hace importante por ser un aspecto político-cultural que marca la interrelación entre comunidades étnicas y religiosas distintas que se expande por Medio Oriente. Como afirma Dawn Chatty (2013) sobre comunidades árabes:

En cualquier caso, el anfitrión es alguien que tiene el poder de dar algo (*karam*) al extranjero, pero en última instancia permanece en control. El *karam* no solo mejora la reputación del anfitrión, el acto de hospedar también crea una mayor seguridad al ampliar la red (*wasta*) del anfitrión. Un día, el anfitrión mismo puede convertirse en un extraño. El ciclo de hospitalidad y refugio entre miembros de diferentes millets es el antecedente del estado árabe moderno¹⁵⁴. (2013, p. 84, traducción e itálicos míos)

¹⁵³ En este aspecto hago referencia específica al debate entre aquellos que consideran que el pueblo kurdo es una sociedad tradicionalmente nómada y aquellos que indican que el componente nómada es pequeño y menos relevante para las dinámicas sociales y políticas kurdas que las estructuras establecidas a partir de la sedentarización y la formación de clanes centralizados en las figuras de jefes tribales.

¹⁵⁴ En el original: In any case, the host is thus someone that has the power to give something (*karam*) to the stranger, but ultimately remains in control. *Karam* not only enhances the reputation of the host, the act of hosting also creates greater security by enlarging the network (*wasta*) of the host. One day the host may become a stranger himself. The cycle of hospitality and refuge among members of different millets is the antecedent to the modern Arab state.

En el contexto de Kurdistán en Irak (Başûr), Fleming Jr. (Fleming Jr, 1981, p. 83) también destaca la importancia de la “casa de invitados” para el acúmulo de prestigio y poder sociopolítico por los jefes tribales kurdos. Dice el autor: “la habitación de invitados se convierte así en un foro para la facción más importante del pueblo donde se discuten asuntos de interés común, se cristalizan opiniones y planes, y se coordinan las acciones de los diferentes miembros¹⁵⁵” (traducido por mi). En este sentido, estos espacios poseen funciones políticas y prácticas importantes que marcan relaciones de prestigio e influencia, al paso que, también, se hacen parte de un *ethos* sociocultural kurdo compartido entre distintas comunidades por todo Medio Oriente y en la diáspora.

En sentido semejante, al analizar las estructuras sociales y políticas en Kurdistán, observando las herencias e integraciones entre diferentes poblaciones y culturas de la región, Martin Bruinessen reconoce que la interacción e, incluso, la movilidad horizontal (geográficamente, de una tribu hacia otra o de un feudo hacia otro) y vertical entre estas poblaciones es un hecho histórico que conforma la diversidad cultural presente en Kurdistán.

Las observaciones sugieren fuertemente que siempre ha habido movilidad entre los diferentes grupos étnicos y de casta en la región. La dirección y la intensidad de esta movilidad deben haber dependido en gran medida de la situación política y económica del momento¹⁵⁶. (Bruinessen, 1992, p. 122, traducción mía)

El autor también afirma que con el paso del tiempo pueblos “nómades se han sedentarizado y se han convertido en campesinos, al paso que campesinos se han vuelto nómades” (Bruinessen, 1992, p. 123, traducción mía)¹⁵⁷. Lo importante en este debate es la consideración de que las estructuras sociales y políticas en Kurdistán, si bien son bastante rígidas en algunos momentos, se renuevan y se adaptan a partir de dinámicas de poder más amplias que afectan distintos grupos étnicos, religiosos y políticos. Estas transformaciones nos recuerdan

¹⁵⁵ En el original: the guest room thus becomes a forum for the more important faction of the village where matters of common interest are discussed, opinions and plans crystallized, and the actions of the various members coordinated.

¹⁵⁶ En el original: “But it is wrong, I believe, to see the tribal and the non-tribal Kurds as representing two of these different stocks that went into the making of the Kurds. The observations strongly suggests that there has always been mobility between the different ethnic and caste groups in the area. The direction and intensity of this mobility must have been highly dependent on the political and economical situation of the moment”.

¹⁵⁷ En el original: “Nomads have settled and become peasants, peasant have become nomads”.

que la efervescencia intercultural y política es una de las principales características de la región.

Sin embargo, no creo que sea posible afirmar que la vida de las poblaciones campesinas permitía mejores oportunidades de movilidad social. La precariedad de la vida en la periferia de los centros de poder turcos, la falta de oportunidades dadas por el empobrecimiento estructural de esas regiones y la violencia racista vivida por las comunidades kurdas desarrollan un papel central en la ola nacionalista que emerge a partir de los años 1960.

La vida de las comunidades kurdas fuera de las camadas sociales más elevadas imponía una intensa precarización y los dejaba expuestos a la asimilación estatal con mayor intensidad. Sobre este aspecto tomo las palabras de Vicente Mertz, quien afirma que,

El hecho es que varios grupos, principalmente aquellos ubicados en la periferia del “ser kurdo”, tuvieron que luchar entre pertenencias divergentes. Los cristianos que hablan kurmanjî y que viven en el norte de Siria, por ejemplo, siempre tuvieron que vivir con la duda de si eran kurdos cristianos o armenios que hablaban kurdo. Los yazidíes durante mucho tiempo se resistieron a considerarse kurdos, sino como un pueblo aparte, a pesar de que el nacionalismo kurdo los presentara orgullosamente como vestigios de la “kurdidad original”. Solo recientemente, debido a necesidades políticas y frente a la enorme inestabilidad en la región que los colocaba como foco de milicias salafistas, las tribus yazidíes aceptaron por completo la identidad kurda. (Mertz, 2018, p. 16, traducción mía)¹⁵⁸

Entonces, a partir de estas consideraciones, se puede afirmar que existen importantes segmentaciones entre las comunidades kurdas. Estas divisiones poseen una importante función de explicitar las diferencias organizativas presentadas entre las comunidades kurdas tribales y no tribales (Bruinessen, 1992, p. 50), entre kurdos habitantes de la montaña y kurdos habitantes de las tierras bajas, entre los kurdos que habitan las ciudades y aquellos que están en el espacio rural. No obstante, en todos estos casos, se destaca la relevancia política, social y económica de autoridades gubernamentales tribales centralizadas que consolidan su poder e influencia a través de la propiedad de la tierra.

¹⁵⁸ En el original: “O fato é que diversos grupos, principalmente aqueles localizados na periferia do ‘ser curdo’, tiveram que lutar entre pertencimentos divergentes. Os cristãos falantes de kurmanjî habitantes do norte da síria, por exemplo, sempre tiveram que viver com a dúvida se eram curdos cristãos ou armênios falantes de curdo. Os Yazidis por muito tempo tiveram resistência em considerar-se curdos, mas sim um povo a parte, por mais que o nacionalismo curdo orgulhosamente os apresentam como remanescentes da “curdidade original”. Apenas recentemente, devido a necessidades políticas e frente a enorme instabilidade na região que os colocavam como foco de milícias salafistas que as tribos Yazidis aceitaram por completo a identidade curda”.

Estas autoridades tribales no solo compiten entre sí por la manutención de las lealtades atribuidas a ellos sino también compiten con las elites locales no kurdas (y con los Estados) para la construcción y reconstrucción de los sentidos y roles atribuidos a ellos con el objetivo de adaptarse y sobrevivir (Bruinessen, 2002).

Es a partir de la retomada de consciencia sobre la condición de vulnerabilidad a la cual las poblaciones kurdas están expuestas sistemáticamente sumada a las transformaciones sociopolíticas causadas por la expansión capitalista en Turquía, que se conforma el abono necesario para la formación del movimiento de liberación kurdo, encabezado por el PKK y desarrollado ideológicamente con base a los escritos de Öcalan.

CAPÍTULO: 3 DESPATRIARCALIZAR LA VIDA: EL PATRIARCADO Y LAS MUJERES EN LOS ESCRITOS DE PRISIÓN

En el capítulo anterior he presentado un panorama histórico-contextual del pueblo kurdo a partir de un abordaje metodológico y epistémico interseccional. El hilo conductor de este panorama se ha orientado por el concepto de *welatparêzî*; concepto que he presentado en su dimensión teórico-política en cuanto síntesis resultante de la praxis crítica del movimiento revolucionario kurdo.

En este capítulo, a su vez, me enfoco en situar al autor y las obras seleccionadas, de acuerdo con las directrices que han sido explicadas en la introducción de esta Tesis. Como el propio título del capítulo sugiere, el objetivo de este capítulo se centra específicamente en comprender a los escritos de prisión de Öcalan en busca de los significados atribuidos al concepto de patriarcado y el rol de las mujeres en el proceso de emergencia y desarrollo de este sistema de poder.

Al comenzar presentando una breve biografía política de Abdullah Öcalan, me propongo a observar elementos de su experiencia personal, en cuanto hombre kurdo, revolucionario e intelectual, en la construcción de sus argumentos. Luego, busco observar estos elementos –cuyas características son más personales– en consonancia con la propuesta teórico-ideológica desarrollada por el autor en sus escritos de prisión. Por esta razón he adoptado el famoso *slogan* feminista que afirma que “lo personal es político” para entretelar las experiencias personales de Öcalan (y la relación del autor con las mujeres de su familia) con sus aportes hacia las teorías del patriarcado.

Como veremos, muchas de las experiencias vividas u observadas por Öcalan desde su infancia con respecto a su madre, sus hermanas e, incluso, con su esposa, contribuyen para el desarrollo de sus cuestionamientos y ofrecen importantes aportes analíticos que lo ayudan a desarrollar sus entendimientos sobre el papel del patriarcado en cuanto sistema de poder co-constitutivo de la civilización estatal-esclavista.

De este modo, argumento que la comprensión del rol de Öcalan en cuanto militante revolucionario, líder político e ideológico del PKK y hombre kurdo aliado en la comprensión de los privilegios resultantes de las articulaciones de poder patriarcales en la sociedad, es decisiva para el entendimiento de las propuestas de despatriarcalización de la sociedad y del

movimiento revolucionario kurdo construidas por Öcalan a través del paradigma del confederalismo democrático.

3.1 “LO PERSONAL ES POLÍTICO”: ABDULLAH ÖCALAN Y EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO ANTIPATRIARCAL

“Como kurdo en Mesopotamia y como trabajador en Turquía, como socialista del siglo XX, como luchador por la libertad en las montañas y como hermano de las mujeres esclavizadas, [Öcalan] se encontró atrapado en medio del caos del colonialismo, el patriarcado y el capitalismo. Y fue en medio de este caos que se convirtió en un revolucionario en el Kurdistán”¹⁵⁹. Dilar Dirik (2019, s/p ¹⁶⁰)

No me tomó mucho tiempo de convivencia con el movimiento kurdo para percibir la posición paradójica ocupada por Abdullah Öcalan en sus dinámicas sociales y políticas. Si por un lado es innegable la centralidad de su figura en cuanto líder, autoridad intelectual e ideólogo del movimiento; por otro lado, esa centralidad escapa las fronteras materiales del hombre, el político y el revolucionario en prisión. En otras palabras, Öcalan corporifica una experiencia colectiva de lucha que lo atraviesa y lo ultrapasa; yendo más allá de su existencia física.

Es cierto que hay existen estudios que analizan críticamente el “personalismo” e incluso un cierto nivel de “idolatría” hacia la imagen de Öcalan (Bahadır Türk, 2020, 2022; Volkan, 1998; White, 2001). En esta Tesis, y en concordancia con las teorías de fondo, busco avanzar en relación con esos estudios, observando sus ideas dentro del contexto social, político e ideológico donde Öcalan adquiere el estatus de ser el principal representante de la lucha revolucionaria kurda a partir de experiencias colectivas de lucha y organización de masas.

Destaco que cuando lo posiciono en el lugar de “principal representante de la lucha kurda” me refiero a un contexto en que nuestro autor ocupa un papel central, pero no exclusivo. Creo que de esta forma soy capaz de aproximarme más del movimiento y, como conse-

¹⁵⁹ En el original: “Como um kurdo na Mesopotâmia e como um trabalhador na Turquia, como um socialista do século XX, como um lutador pela liberdade nas montanhas e como um irmão das mulheres escravizadas, ele [Öcalan] se viu preso no meio do caos do colonialismo, patriarcado e capitalismo. E foi no meio desse caos que ele se tornou um revolucionário no Curdistão”.

¹⁶⁰ Versión para Kindle, sin registro de páginas.

cuencia, comprender mejor el paradigma presentado por Öcalan, en toda su complejidad –a partir de los sentidos teóricos, prácticos y políticos construidos por el movimiento–.

Abdullah Öcalan nació el 4 de abril de 1948¹⁶¹ en el territorio de Bakur (Kurdistán en Turquía) en un poblado llamado Amara (oficialmente llamado de Ömerli, en turco¹⁶²) cuya población es de aproximadamente 500 personas. Este poblado se encuentra localizado en el distrito de Xelfetî (Halfeti), en la provincia de Riha (Şanlıurfa), una región habitada mayoritariamente por comunidades kurdas, turcas y armenias. Situado en medio de una zona rural y alejado de grandes centros urbanos, el pueblo de Amara se caracterizaba por acoger a familias de diferentes comunidades étnicas y religiosas. Así, desde muy joven, Öcalan percibió las dificultades que experimentan las minorías étnicas en Turquía, como nos contará el propio autor en su primer escrito enviado desde la cárcel.

El primero de sus escritos desde la prisión ha sido publicado bajo el título de *Declaración sobre la Solución Democrática de la Cuestión Kurda* (Öcalan, 1999, traducción mía)¹⁶³. Este material presenta una sección final donde el autor presenta algunas consideraciones personales sobre su vida e historia que deseo compartir. Dice Öcalan,

Mi familia era pobre y había perdido sus tradiciones tribales, pero continuaba con fuertes valores feudales. Estudié en la escuela primaria de la República ubicada en un pueblo diferente mientras iba y venía descalzo. Los pueblos que nos rodeaban eran mitad turcos, mitad kurdos. Mi familia materna podría considerarse turcomana y era de un pueblo vecino. Se hablaba turco y kurdo juntos. Las relaciones entre nuestros pueblos eran muy amistosas, ya que no había animosidad nacional en absoluto. Mientras no hubiera provocación, la animosidad nunca se desarrollaría y prevalecería una convivencia fraterna ejemplar. Su simpatía hacia mí era continua, superando la de los pueblos kurdos. Mi oposición fue hacia los lazos feudales familiares. Se podría decir que mi primera rebelión fue contra una estructura familiar y de un poblado que estaban lejos de responder a las expectativas de un niño. Creo que esto ha sido tocado en una novela como una “primera rebelión” por un autor de Turquía. A una edad temprana, después de una desavenencia considerable con la familia y con muchas lágrimas y sollozos continuos, dejé el pueblo. En esto, la parte de la reacción hacia los miembros de la familia que quieren vivir fuera de una vida de trabajo es grande. En ese momento, los aldeanos me conocían como alguien que no “lastimaría a una mosca”. Por otro lado, cuando veían una serpiente, me llamaban “el cazador de serpientes”. También era cazador de aves. Deambular por las

¹⁶¹ Fecha de registro oficial. Es importante tener en cuenta que, al igual que en varias partes del mundo, el acceso a los servicios de registro estatal fuera de los principales centros era limitado. La literatura consultada destaca que incluso Öcalan no está seguro del año de su nacimiento, y puede haber nacido uno o dos años antes de la fecha de registro.

¹⁶² Todas las ciudades, poblados, distritos y provincias de las regiones kurdas fueron sustituidos por nombres turcos en vista de las políticas asimilacionistas aplicadas por el gobierno desde 1923. Doy prioridad al uso de los nombres originales, en kurdo, siempre que sea posible. Entre paréntesis, los nombres en turco.

¹⁶³ En el original: “Declaration on the Democratic Solution of the Kurdish Question”.

montañas era una pasión. Luché mucho por el pan de trigo¹⁶⁴. (Öcalan, 1999, p. 100, traducción, subrayados y negritas mías)

La descripción de Öcalan es rica en detalles que se repiten en diversas de sus obras. Entre ellas, es su rebeldía e inconformidad hacia los valores feudales que marcaban las relaciones sociales establecidas en su pueblo y en su familia, especialmente hacia su madre. Para el niño Öcalan, la desconexión de su familia con sus “tradiciones tribales¹⁶⁵” –que, más tarde, el autor asociará hacia una cultura social y política no jerárquica– es un elemento importante que está fuertemente relacionado con la geografía del lugar como se puede ver en otro relato en una obra distinta,

Mi historia de vida coincide con el inicio de la década de 1950, cuando el impulso del capitalismo global alcanzó su punto máximo. Por otro lado, mi lugar de nacimiento es la tierra más fértil en la parte superior de Mesopotamia: el Creciente Fértil envuelto por las montañas Taurus-Zagros, el lugar donde aún se pueden encontrar los vestigios de las mentalidades más antiguas y arraigadas, y donde la Edad Neolítica y las civilizaciones urbanas iniciales existieron durante períodos muy prolongados. Estas son las faldas de las montañas que dieron origen a la civilización¹⁶⁶. (Öcalan, 2017a, p. 24, traducción mía)

¹⁶⁴ En el original: “My family was poor and had lost its tribal traditions, but it continued with strong feudal values. I studied in the Republic’s elementary school located in a different village while commuting barefoot. The villages surrounding us were half Turkish, half Kurdish. My family from my mother’s side could be considered Turkman and was from a neighbouring village. Turkish and Kurdish were spoken together. Relations between our villages were very friendly, as there was no national animosity at all. As long as there was no provocation, animosity would never develop, and an exemplary brotherly coexistence prevailed. Their sympathy towards me continues, exceeding that of Kurdish villages. My opposition was to family feudal ties. It can be said that my first rebellion was against a family and village structure which were far from responding to the expectations of a child. I believe this has been touched upon in a novel as a “first rebellion” by an author from Turkey. At an early age, after a sizable disagreement with the family and with many tears and continuous sobbing, I left the village. In this, the share of reaction to family members who want to live outside of a life of toil is great. At that time, the villagers who knew me as the one who would not “hurt a fly”. On the other hand, when they saw a snake, they would call me “the snake hunter”. I was also a hunter of birds. Roaming in the hills was a passion. I fought hard for wheat bread”.

¹⁶⁵ El uso de la palabra tribal en esta tesis tiene por objetivo respetar al máximo la terminología utilizada por el autor de los textos que se están siendo analizados y, en relación con el debate conceptual y teórico presentado en la literatura de los estudios kurdos como fue discutido en capítulo correspondiente en este trabajo. Para más informaciones, consultar: **Erro! Fonte de referência não encontrada.**

¹⁶⁶ En el original: “My life story coincides with the beginning of the 1950’s when the drive of global capitalism of the era reached its peak. On the other hand, my place of birth is the most fertile land in the upper part of Mesopotamia- the Fertile Crescent enveloped by the Taurus-Zagros mountains- the location where the remnants of the oldest and most deep-rooted mentalities can still be found, and where the Neolithic age and the initial urban civilizations existed for very long periods: These are the mountain skirts that bore the civilization”.

Al mencionar los vestigios de las sociedades que habitaran la región durante el Neolítico, el autor se refiere a Göbeklitepe¹⁶⁷, un sitio arqueológico construido a aproximadamente 11 mil años que fue descubierto en la década de 1990. A partir de las investigaciones que se están desarrollando con base en los hallazgos de este sitio, se está revolucionando la comprensión de la comunidad científica sobre el desarrollo de las sociedades humanas desde el período Neolítico.

En otro texto, el autor expande el significado atribuido por él a la región y presenta el impacto de las políticas asimilacionistas anti-kurdas impuestas por el Estado turco a las comunidades no turcas en el país:

Nací en una aldea llena de aspectos culturales del Neolítico, con una forma de vida donde la verdadera amistad es un valor esencial y donde, cuando estallaba cualquier conflicto, no había lugar para la traición. Crecí con estos sentimientos; sin embargo, el haber sido sometido al cerco del Estado-nación y a un nacionalismo étnico radicalmente chauvinista que unificó en su seno a la modernidad capitalista con la tradición más dura y conservadora, como si no fuera suficiente ya haber quedado al margen del desarrollo y progreso sociales, habiendo sufrido una intensa enajenación social derivada de los efectos negativos de la civilización, implicaron el desarrollo de una opresión ideológica que es lo más difícil de superar: una opresión omnipresente y constante que aplasta contra el suelo cualquier brote sin dejarle apenas germinar (Öcalan, 2016b, p. 32, subrayado mío)

Estas palabras nos proveen elementos que demuestran los dilemas enfrentados por el político kurdo desde su infancia, como la asimilación y la negación existencial del pueblo kurdo. Si por un lado existe una cultura de resistencia de un modo de vida comunal –como apunta al autor a referirse a la cultural del Neolítico– el asedio de la modernidad capitalista y las políticas asimilacionistas del Estado-nacional turco, imponen un estado de opresión y violencia omnipresente y contante, como lo afirma el autor. En este sentido, esta afirmación de Öcalan corrobora los elementos discutidos en el capítulo anterior, donde pudimos explorar

¹⁶⁷ El sitio arqueológico de Göbeklitepe se encuentra a poco más de 100 km del poblado donde nació Öcalan. El descubrimiento de este sitio ha llevado a una reevaluación de las teorías sobre la transición de las sociedades cazadoras-recolectoras a las agrícolas y ha estimulado diversos nuevos estudios a respecto de las culturas prehistóricas y el desarrollo de la civilización en el Creciente Fértil. Esto es significativo porque desafía la idea anterior de que las estructuras monumentales y la práctica religiosa compleja estaban asociadas exclusivamente con sociedades agrícolas más avanzadas. Göbeklitepe es formado por varios círculos de piedras talladas con imágenes de animales y figuras humanas. Las piedras están decoradas con relieves y diseños que los arqueólogos creen que representan rituales religiosos y acciones de la vida cotidiana. Este sitio proporciona evidencia de que en el período Neolítico las comunidades humanas se organizaban de forma mucho más compleja de lo que la ciencia y las investigaciones contemporáneas proponían.

no solo los elementos político-culturales del pueblo kurdo, pero, también, como el contexto de violencia en el cual estas poblaciones se insieren atraviesa su cultura y marca la formación de su propia identidad en cuanto pueblo en resistencia. Este contexto, como vimos, se encuentra densamente documentado en los estudios del campo de la *cuestión kurda* y aquellos que exploran la problemática del Estado-nación hacia las políticas de asimilación y negación de identidades étnicas disidentes.

Durante la lectura de los textos de Öcalan he notado que en distintos momentos el autor relata fragmentos de su historia de vida (tanto personal cuanto militante) con el objetivo de contextualizar su argumento. Al tejer sus experiencias de vida junto a su argumentación, el autor nos ofrece una visión más amplia del contexto donde se construye su pensamiento y parte de sus porqués. Igualmente, no olvidemos que los textos que analizo en este trabajo son compilados de los documentos enviados al Tribunal Europeo de Derechos Humanos como su defensa.

Este es el caso de los extractos en que el autor nos ofrece pistas sobre su infancia y nos permite tomar conocimiento sobre la conflictuada relación con su madre. También, nos brinda la oportunidad de percibir el desarrollo de su personalidad observadora, crítica y rebelde, así como las frustraciones derivadas de su impotencia frente a las imposiciones de género vividas por sus hermanas, su esposa y amigas cercanas (Öcalan, 2016b, 2018, 2020, 2023).

Al dirigirme a mis interlocutores en busca de materiales y más informaciones que detallaran aspectos importantes de la vida de Öcalan y, principalmente, sobre su relación con su madre, Ewêş Öcalan, y su esposa, Kesire Yıldırım he percibido que este asunto es muy poco documentado en la literatura especializada. Lo mismo ha ocurrido en mis conversaciones con militantes y activistas de las comunidades kurdas en Europa. Durante el período de investigación en campo, aunque no haya sido difícil hablar sobre Öcalan con miembros del movimiento kurdo, principalmente sobre su vida militante, pude constatar la poca apertura que estas personas tenían cuando el tema iba en dirección hacia Ewêş y/o Kesire.

En este sentido, al consultar a Havin Güneşer¹⁶⁸ he sido informada de que, por el momento, no constan más informaciones traducidas al inglés sobre las mencionadas relaciones

¹⁶⁸ Havin Güneşer es ingeniera, periodista, activista y escritora que forma parte de la campaña internacional *Freedom for Abdullah Öcalan—Peace in Kurdistan* (Libertad para Öcalan – Paz en Kurdistan). Havin es conocida por su proximidad con Abdullah Öcalan y por haber traducido diversas obras del autor kurdo. En su libro más reciente, intitulado *The Art of Freedom: a brief history of the Kurdish Liberation Struggle* (GÜNEŞER, 2021,

de vida de Öcalan, ni tampoco constan trabajos académicos o investigaciones enfocadas en estos aspectos. No obstante, y luego de haber consultado algunos militantes y cuadros que han convivido con Öcalan, llegué a la conclusión de que su vida personal es cercada de misterios y suposiciones; una evidencia que me indica el porqué de la ausencia de producciones académicas robustas sobre el asunto.

A partir de mi investigación y relevamientos, las informaciones que tenemos sobre la vida de Öcalan es que, además de haber nacido en un pueblo pequeño, de aproximadamente 500 habitantes, Öcalan es hijo de madre turca y padre kurdo; es el tercero, de un total de seis hermanos¹⁶⁹. Su infancia, como la de la mayoría de los kurdos de la misma época, estuvo marcada por la pobreza y los drásticos cambios sociales, políticos y económicos causados por la expansión capista en Turquía a partir de la década de 1950 (Kinnane, 1964; McDowall, 1992). Además de la implementación de políticas asimilacionistas por parte del Estado turco como nos recuerda la literatura,

Las minorías kurdas han experimentado políticas minoritarias que van desde la asimilación hasta medidas genocidas en sus respectivos países anfitriones desde principios del siglo XX. En ocasiones, ha habido estallidos de conflictos violentos debido a la supresión de la identidad étnica kurda y la negativa a otorgar derechos políticos, culturales y lingüísticos a las minorías kurdas¹⁷⁰. (Baser, 2019, p. XIV, traducción mía)

Las dificultades personales vividas por Öcalan en el ámbito familiar son analizadas por Vamik Volkan¹⁷¹ en uno de los capítulos de *Bloodlines*¹⁷² (1998, p. 168-180). La obra de

151-164) (*El Arte de la Libertad: una breve historia sobre la lucha de liberación kurda*), Havin ha escrito una biografía política sobre Öcalan.

¹⁶⁹ En este punto existe una contradicción en la literatura consultada. Mientras Aliza Marcus (2007, p. 16) dice que Öcalan es el hermano mayor de un total de siete hermanos, en la página oficial de la Campaña Internacional *Freedom for Abdullah Öcalan* consta que Öcalan es el tercer hijo de un total de siete hermanos. Considerando la falta de más informaciones sobre las fuentes consultadas por Marcus y conociendo la aproximación de la Organización de la Campaña Internacional –y de su proximidad con Öcalan y su familia– mantengo la información disponible en el sitio web de la Campaña Internacional *Freedom for Abdullah Öcalan*. Para más información, consultar: <https://www.freeocalan.org/biography>. Accedido por última vez el 09 ene. 2022.

¹⁷⁰ En el original: “Kurdish minorities have experienced minority policies varying from assimilation to genocidal measures in their respective host countries since the early twentieth century. At times, there have been outbursts of violent conflict due to the suppression of the Kurdish ethnic identity and the refusal to grant the Kurdish minorities political, cultural, and linguistic rights”.

¹⁷¹ Psiquiatra estadounidense de origen chipriota turco.

¹⁷² Menciono el trabajo de Volkan por ser el único de su tipo. En esta obra el autor propone un análisis psicobiográfico de diversos líderes de movimientos armados que él denomina como “movimientos étnicos”. Geográfica-

Volkan presenta recortes de una entrevista de Öcalan donde él expresa problemas en su infancia a raíz de las relaciones de violencia y abuso entre sus padres. Volkan utiliza partes de la comunicación de Öcalan y analiza los posibles impactos de esas experiencias en la personalidad del político kurdo.

El argumento presentado por Volkan (1998) está centrado en la relación conflictiva entre Abdullah Öcalan y su madre, Ewêş Öcalan. Según el autor, Ewêş sería una mujer agresiva, violenta y abusiva con su marido y sus hijos. En su análisis Volkan sugiere que fue a partir del rechazo sufrido por Öcalan y la humillación vivida por su padre durante los años en que la familia convivió junta que impactaron en el desarrollo de la psique conturbada y violenta del adulto Abdullah Öcalan. A título ilustrativo cito a continuación ejemplos de lo anterior extraídos del análisis de Volkan,

Apo [Öcalan] provenía de una familia muy pobre. Su madre no tenía educación, pero era fuerte de carácter y dominaba a su esposo. No le gustaba relacionarse con otros aldeanos, y las demás mujeres evitaban estar cerca de ella. A diario, criticaba y menospreciaba a su esposo frente a sus hijos. Según la costumbre local, una esposa debía servirle las comidas a su esposo, pero la madre de Apo a menudo iniciaba peleas con él y arrojaba su comida al suelo. [...] El padre de Apo era la persona más débil y pálida del pueblo. Ya adulto, Apo se preguntaba por qué su padre era un don nadie en la aldea, por qué los demás aldeanos tenían una baja opinión de él¹⁷³. (Volkan, 1998, p. 171, traducción mía)

Tomando en consideración la obra de Volkan se podría inferir, con base en las afirmaciones del autor, que una de las posibles motivaciones que llevaron a Öcalan a radicalizar su lucha parten de una asociación entre “falta de amor” y un supuesto “profundo deseo de venganza”. A partir de eso, Volkan (1998, p. 161-162) ensaya sus hipótesis que, según él, demostrarían la transformación de Öcalan de “víctima a victimario”, llevándolo hacia el camino del terrorismo y de la violencia armada.

mente, los casos analizados corresponden a las regiones de Medio Oriente, Rusia, Turquía, Chipre, los países bálticos y los Balcanes.

¹⁷³ En el original: “Apo came from a very poor family. His mother has no education but has strong willed, and she dominated her husband. She did not like to associate with other villagers, and other women slayed away from her. She criticized and devalued her husband daily in from of their children. Local custom dictated that a wife should serve her husband his meals, but Apo’s mother would often start a fight with her husband and throw his food on the floor. [...] Apo’s father was the weakest, palest person in the village. As an adult, Apo wondered why his father was a nobody in the village, why other villagers had a low opinion of him”.

La investigación realizada por Volkan es, sin dudas, interesante, pero sus afirmaciones no pueden ser tomadas acríticamente. Aparte de que se desarrollan de forma despectiva y carecen de un diálogo más profundo con base en la literatura especializada; también, propone afirmaciones en el ámbito psicológico a los sujetos analizados sin ofrecer ningún tipo de contextualización de carácter social, histórico y/o político. Sin mencionar el hecho de que Volkan no explicita haber tenido ningún tipo de contacto directo con los sujetos analizados.

Otro punto que llama la atención al leer el análisis de Volkan es la ausencia de una discusión metodológica más profundada. El autor menciona que la principal fuente utilizada para su análisis es una entrevista que Öcalan ha concedido un periodista turco llamado Yalçın Küçük realizada cuando el líder kurdo tenía 40 años. Volkan recuerda que esa entrevista ha inspirado el libro *Conversación en el jardín kurdo*¹⁷⁴ (traducido libremente), pero en ningún momento describe la forma como esos datos fueron analizados.

Volkan tampoco apunta cuales fueron los criterios utilizados para la seleccionar y manipular las fuentes de su análisis. Igualmente, llama la atención la ausencia de cualquier intento de acceder a los sujetos que están siendo analizados o a informaciones diversas sobre el tema (es importante recordar que el libro de Volkan fue publicado en 1998, un año antes de la prisión de Öcalan). Luego de leer la obra se puede concluir que no fueron realizadas entrevistas complementarias ni cualquier tipo de consulta a archivos bibliográficos oficiales, del PKK o de cualquiera de las organizaciones en las cuales Öcalan ha participado.

El análisis crítico que presento a respecto del trabajo de Vamik Volkan (1998) ejemplifica parte de las dificultades en acceder a informaciones confiables y que presenten rigor científico sobre el tema. Aunque las afirmaciones de Volkan posean limitaciones que deben ser analizadas críticamente, es cierto que el autor no se equivoca al subrayar la conturbada relación entre Abdullah Öcalan y su madre Ewêş Öcalan. Esta relación posee complejidades que el propio Öcalan reconoce y, como mencionado, están incorporadas en distintos momentos de sus defensas.

En distintos momentos de sus escritos de prisión, Öcalan menciona el impacto de sus relaciones familiares en su forma de ver y analizar a las dinámicas sociales y políticas de su entorno. A luz de los aspectos pautados por la metodología¹⁷⁵ interseccional y situada que

¹⁷⁴ En el original, en turco: *Kürt Bahçesinde Söyleşi*.

¹⁷⁵ Ver: [1.2 Entrecapturas y Manifiestos: una hoja de ruta para esta investigación](#)

empleo en este trabajo, considero importante tomarlas como parte de mi análisis. Por lo tanto, he seleccionado algunos párrafos que nos permiten vislumbrar un poco de esta complejidad. He elegido citas deliberadamente extensas, más adelante pinzaré los elementos clave que nos ayudarán a entender la base en la cual se estructura el debate antipatriarcal propuesto por el autor kurdo. Dice Öcalan,

Mis conflictos con mi madre eran fuertes. Mi madre era una mujer independiente y testaruda. Mi lado rebelde puede haber venido de ella. Mi padre era impotente, mi madre estaba a cargo. Crecí sin mucho amor y disciplina de la familia. Criarme independientemente se convirtió en una parte importante de mí¹⁷⁶. (Öcalan, 1999, p. 100, traducción, subrayados y negritas mías)

Mi madre era el último vestigio de la milenaria cultura de la diosa que estaba desapareciendo y estaba en un callejón sin salida. De niño, no dudé en sentirme libre, sin temor a este símbolo ni necesidad de su amor. Sin embargo, nunca olvidé que la única condición para mi existencia era el honor y la dignidad de mi madre, y que estos debían ser protegidos. Planeaba proteger su dignidad, pero de la manera que consideraba correcta. Después de aprender esta lección, mi madre dejó de existir para mí. A medida que ese vestigio de la diosa se desvanecía de mi atención, nunca sentí la necesidad de cuestionar lo que ella sentía por mí. Aunque fue una separación cruel, esta era la realidad. [...] Este es el comienzo de mi historia de vida. Incluso si mi madre lo hubiera deseado, no había sociedad que pudiera haberme transmitido. Su sociedad se había disuelto desde hacía mucho tiempo. Lo que ella quería hacer era ofrecerme algo en qué aferrarme en la vida. Quería darme la oportunidad que ella no pudo adquirir¹⁷⁷. (Öcalan, 2023, XIX - XX traducción, subrayados y negritas mías)

Hablar de una “vida social contemporánea” es, de hecho, una guerra en mi contra, porque demostré el coraje de luchar contra la **socialización** de mi madre desde los siete años. [...] Mi lucha con mi madre fue la lucha tradicional sobre “el honor” que es específica de Oriente Medio. He mostrado cómo separar este concepto de “honor” de su contexto sexual vulgar y simple, y cómo darle un nuevo significado en el contexto de la sociedad, la política y la guerra. **El resultado de esto es que las mujeres fueron la primera clase, el primer sexo y la primera nación que fueron oprimidos y explotados.** Es perfectamente claro que ninguna lucha democrática socialista puede alcanzar su objetivo si no se basa en la libertad de las mujeres como sexo, cla-

¹⁷⁶ My conflicts with my mother were strong. My mother was an independent, headstrong woman. My rebellious side may have come from her. My father was helpless, my mother was in control. I grew up without much love and discipline from the family. To bring myself up independently became an important part of me.

¹⁷⁷ En el original: “My mother was the last remnant of the millennium-old goddess culture that was going extinct and was at an impasse. As a child, I did not hesitate to feel free, neither fearing this symbol nor feeling the need for its love. However, I never forgot that the only condition for my existence was my mother’s honour and dignity, and that these should be protected. I intended to protect her dignity, but in a way that I thought was right. After I learned this lesson, my mother no longer existed for me. As that remnant of the goddess faded from my attention, I never felt the need to question what she felt for me. Although a cruel separation, this was the reality. I don’t know whether to call them prophecies or curses, but I began to remember all that she said during worsening tragic moments. She offered such truths as would have gone undetected by even the best of sages. One major truth she had ascertained was: ‘You trust your friends a lot, but you will be very lonely.’ Whereas my truth was that I would establish sociality together with my friends. This is the beginning of my life story. Even if my mother had wanted to, there was no society that she could have passed on to me. Her society had long since disbanded. What she wanted to do was to offer me something to hold on to in life. She wanted to give me the opportunity that she was unable to acquire”.

se y nación. **El matrimonio, la sexualidad y las relaciones románticas** en la sociedad kurda carecerán de valor si no se basan en la libertad y la igualdad de las mujeres y no conducen teórica y prácticamente a un desarrollo. Repetiré tantas veces como sea necesario que sin esto estas relaciones no son diferentes de la “prostitución en hogares privados y públicos”. Para mí, la promesa hecha a una mujer y la amistad ofrecida implican una profunda comprensión filosófica, histórica y social y conllevan un compromiso práctico con la libertad, la igualdad y el patriotismo. ¡Qué lástima que no te des cuenta de que no solo he elaborado una verdadera teoría del amor, sino que también estoy librando una gran batalla por ella!¹⁷⁸ (Öcalan, 2023, p. 559, traducción y subrayados míos)

Siempre he dado mucho valor a la frase “una sociedad se mide por el nivel de vida de las mujeres”. “Una herencia de la cultura de las diosas”; así veía yo a mi madre. Era rolliza, como ellas [en referencia a las estatuillas de neolíticas que representan el culto a la diosa-madre]. Sin embargo, el modelo de madre artificial fabricado por la modernidad me impedía apreciar ese valor sagrado. En mi vida he tenido grandes sufrimientos, pero nunca he llorado y vertido tantas lágrimas como cuando, desembarazado del *corset* de la modernidad, recuerdo con profunda aflicción a mi madre y veo en ella a todas las madres de Oriente Medio. Verla bajando con dificultad el cántaro con agua del pozo para beberla a sorbos es uno de mis más tristes y nítidos recuerdos que todavía me rompen el corazón. Sugiero a todo el mundo que, cuando hayan borrado la modernidad de todos los esquemas mentales, vuelvan la mirada a sus padres y a toda relación humana dentro de este pueblo que lleva la herencia de la Era Neolítica. No me cabe ninguna duda de que el mayor triunfo de la modernidad ha sido destruir nuestra relación con esa cultura de quince mil años de antigüedad. (Öcalan, 2016, p. 157, subrayado mío)

La lectura atenta de estos párrafos nos permite evidenciar que desde pequeño Öcalan se demostraba atento y crítico a las condiciones sociales y políticas experimentadas por su madre en la comunidad donde vivían. Sea desde un punto de vista más personal, como, por ejemplo, la aflicción del autor al recordar las dificultades de la madre para obtener agua del pozo y sus conflictos en torno a la cuestión del “honor”; o, por otra parte, en sentido más amplio, como, por ejemplo, al percibir su madre (no necesariamente como individuo, pero en cuanto al papel social atribuido a ella) como “un símbolo sagrado de la cultura de la diosa”.

¹⁷⁸ En el original: “To speak of a ‘contemporary social life’ is, in fact, a war against me, because I demonstrated the courage to struggle against the sociality of my mother since the age of seven. [...] My struggle with my mother was the traditional struggle about ‘honour’ that is specific to the Middle East. I have shown how to separate this concept of ‘honour’ from its vulgar and simple sexual context and how to give it a new meaning in the context of society, politics, and war. The result of this is that women were the first class, first sex, and first nation ever oppressed and exploited. It is perfectly clear that no democratic socialist struggle can achieve its goal if it is not predicated on the freedom of women as a sex, a class, and a nation. Marriage, sexuality, and romantic relationships in Kurdish society will be without value if they are not based on the freedom and equality of women and do not theoretically and practically lead to a development. I will repeat as often as necessary that without these relationships are no different from ‘prostitution in private and public homes’. For me, the promise made to a woman and the friendship offered implies a deep philosophical, historical, and social understanding and entails a practical commitment to freedom, equality, and patriotism. What a pity that you do not realize that I have not only worked out a true theory of love but am waging a great battle for it!”

Al autor ve con aflicción la extinción de lo que él llama de “milenaria cultura de la diosa” como resultado de la emergencia de la modernidad capitalista. Por eso, en respuesta, el autor recuerda la importancia del vínculo entre la lucha democrática socialista y la libertad de las mujeres; al paso que propone el establecimiento de una profunda comprensión filosófica, histórica y social sobre las condiciones de vida de las mujeres en nuestra sociedad –condición de vida que, para el autor, definen el grado de libertad de una sociedad–.

A partir de la consideración de estos elementos, podemos comprender desde cual lugar Öcalan escribe cuando establece su paradigma revolucionario antipatriarcal. Reforzar, explicitar ese lugar, aunque resulte redundante... Aparte de la relación con su madre, hay una otra figura femenina que marcó la vida del joven Öcalan y que es también importante para la jornada práctica e intelectual antipatriarcal promovida por Öcalan.

A respecto del matrimonio de su hermana Havva Keser, sabemos que ella fue obligada a casarse muy joven con un hombre de otro pueblo a cambio de una dote. Tanto en el movimiento kurdo como en la literatura académica sobre el tema (Volkan, 1997; Marcus, 2007, Türk, 2020) se destaca el impacto negativo que el matrimonio pactado tuvo para la vida de Öcalan. Este acontecimiento contribuyó para el desarrollo de su comprensión a respecto del patriarcado y la dominación de la mujer en la sociedad tradicional turca y kurda.

Los mencionados ejemplos de su madre y su hermana fueron publicados en una de las primeras obras del autor enfocada solamente en la condición de las mujeres en Kurdistán. El libro fue publicado en 1993 bajo el título original de *“La mujer y la familia en el Kurdistán”*¹⁷⁹, en traducción libre.

Conforme apunta Havin Güneşer (2021, p. 155, traducción mía)¹⁸⁰

¹⁷⁹ ÖCALAN, Abdullah. **Kürdistan'da kadın ve aile**. Köln: Weşanên Serxwebûn, 1993. El material es uno de los primeros textos escritos por Öcalan que son dedicados exclusivamente a la cuestión de género y la situación social de las mujeres en la sociedad kurda. Aunque Türk (2020) señala problemas en la comprensión del líder kurdo, es una obra importante para comprender el desarrollo del pensamiento de Öcalan sobre este tema. Este texto fue mencionado en varias ocasiones por militantes y activistas kurdos durante mi investigación de campo. Debido a la falta de una traducción del material a uno de los idiomas que manejo, no será posible analizar la obra en este trabajo. El material se publicó originalmente en turco y no hay información sobre la existencia de traducciones en las fuentes consultadas.

¹⁸⁰ En el original: “Gaining popularity among Kurds and extending its regional influence, new problems emerged. A series of documents with the title “Analyses” assembled Öcalan’s intense discussion of the existing problems. These documents were later published as brochures [...]”.

Entre 1987 y 1990 conquistando popularidad entre los kurdos y extendiendo su influencia regional, nuevos problemas surgieron. Una serie de documentos intituladas ‘Análisis’ recopilaron la intensa discusión de Öcalan sobre los problemas existentes. Estos documentos fueron posteriormente publicados como folletos.

Uno de esos folletos fue “*La Mujer y la Familia en Kurdistán*”. Infelizmente, corroboré que hasta el presente momento no consta ninguna traducción de esta obra al inglés, español o portugués. Sin embargo, quisiera compartir un parágrafo en que Öcalan menciona expresamente al casamiento de Havva, su hermana:

Ahora, cuando llegamos a la historia kurda, lamentablemente, hasta ahora no hemos logrado alcanzar un tipo sólido de libertad. Todas nuestras hijas son así. Cuando mi hermana mayor se casó, vinieron de otro pueblo después de una caminata de dos o tres días y se la llevaron en nombre de hombres de dudosa reputación. Nos dieron algunos sacos de trigo y algunas monedas. Nuestra Havva se fue, simplemente se fue. Lo he recordado desde ese día. Pensé que había algo sospechoso en esto. Si hubiera habido un enfoque revolucionario en ese momento, Havva podría haber sido una buena mujer. Ella se fue, tuvo hijas. Había prometido salvar a una de ellas. Por haberme alejado del país, ya no sé qué pasó. Probablemente ella también se fue. No pudo salvar su pensamiento, de hecho, fue vendida. Ahora están mucho más rezagadas. Lo digo por esto: las cosas no son tan fáciles. Sin entender la guerra de liberación que hemos llevado a cabo desde la infancia, no pueden comprender el significado de estar en las filas¹⁸¹. (Öcalan, 1992, p. 366, subrayados míos)

La actitud crítica del joven Öcalan frente a las injusticias a las cuales ha sido expuesto desde muy pequeño –reflejo de las duras condiciones de vida impuestas a las comunidades rurales en los territorios del Kurdistán– lo condujeron hacia la capital. A partir del relato de Öcalan es posible inferir que, para él, la lucha revolucionaria también debe ser una lucha interna hacia las estructuras sociales y políticas que moldean nuestra sociabilidad y constituyen nuestras identidades sociales; estas estructuras atacan las posibilidades de vida de los grupos sociales más vulnerables, limitándolos y aprisionándolos en la desigualdad.

¹⁸¹ En el original: “Şimdi, Kürt tarihine geldik mi bizde maalesef bugüne kadar sağlam bir özgürlük tipine ulaşamamıştır. Bütün kızlarımız öyle. Büyük kızkardeşim kocaya verildiğinde, iki üç günlük bir yürüyüşle başka bir köyden geldiler ve ne olduğu belirsiz adamlar adına alıp götürdüler. Bize birkaç çuval buğday, birkaç kuruş para vermişlerdi. Bizim Havva gitti, ha gitti. Ben o günden beri hatırlıyorum. Bu işte bir bit yeniği var dedim. Eğer o zaman devrimci yaklaşım tarzı olsaydı, Havva kesin iyi bir kadın olabilirdi. O gitti, kızları oldu Sözde bir tanesini kurtaracaktım. Söz vermişim tabii. Ülkeden koptuğum için artık bilmiyorum ne oldu? Herhalde o da gitti. Düşünce-sini kurtaramadı, aslında satıldı. Şimdi çok daha geri kaldılar. Şunun için söylüyorum: İşler o kadar kolay değil. Bizim ta çocukluktan beri yürüttüğümüz özgürlük savaşını siz anlamadan, saflarda bulunmanın anlamını bilemezsiniz”.

No parece acaso el abordaje político adoptado por Öcalan desde sus primeros años de organización militante. En una breve biografía política del político kurdo, Havin Güneşer (2021, p. 151-165) relata que desde que empezó a concurrir a la Universidad en Ankara, en 1970, primero como estudiante en la facultad de Derecho y luego en la facultad de Ciencia Política, el joven Öcalan se ha estado organizando en favor de la lucha por los derechos del pueblo kurdo a partir de una mirada anticolonial.

Como un intelectual sensible y atento a las dinámicas contemporáneas a su tiempo, desde pequeño, Öcalan supo percibir y analizar a las contradicciones y potencialidades observadas en las estructuras sociales y políticas de su entorno. Los efectos de este posicionamiento crítico y de su inquietud frente a las desigualdades se traducen en su trayectoria militante.

El contexto político efervescente en el cual Öcalan supo insertarse y construir su protagonismo contribuyó para la organización de intelectuales kurdos en favor de la situación de violencia, negación y marginalización vivenciada por comunidades kurdas en las cuatro partes de Kurdistán, en especial, en la República de Turquía.

La década de 1960 en Turquía es marcada por una serie de conflictos sociales y políticos, marcados por una sucesión de golpes militares que se han extendido hasta fines de la década de 1980. Así como en otros países del llamado SurGeopolítico, la década de 1960 en Turquía fue un período de intensa agitación política que han cambiado significativamente social, política y económicamente al país. A nivel nacional general, destaco tres grandes acontecimientos; primero, el golpe de Estado del país, ocurrido en 27 de mayo de 1960 que llevó al asesinato del entonces primero ministro, Adnan Menderes (Partido Demócrata); segundo, la emergencia de diversos movimientos anticoloniales y de izquierda revolucionaria que incrementaron la efervescencia política del período; y, tercero, la emergencia de organizaciones revolucionarias kurdas demandando reconocimiento y autonomía entre las izquierdas turcas que, en gran parte, no reconocían a la *cuestión kurda* como un problema nacional que atribuía un estatus de marginalización a las comunidades kurdas de este país.

Por lo tanto, es posible decir que la década de 1960 y 1970 fueron el escenario de una creciente polarización política que, también, polarizaba diferentes grupos del campo político de las izquierdas debido al no reconocimiento de la *cuestión kurda*. Las organizaciones de izquierda, incluidos los sindicatos y los grupos estudiantiles, organizaron numerosas protestas y huelgas, demandando reformas sociales y económicas.

En respuesta a este escenario el Estado turco aumentó los niveles de represión, sobre todo entre las comunidades kurdas, incluyendo el desaparecimiento forzado, la detención y encarcelamiento de líderes de distintas posiciones de la izquierda. Las fuerzas de seguridad y grupos paramilitares de derecha también atacaron a activistas y militantes, lo que resultó en un ciclo de violencia política que culminó con dos golpes de Estado más, uno en 1971 y otro en 1981.

Cengiz Gunes y Welat Zeydanlioğlu (2014) destacan tres elementos definidores del escenario político kurdo en Turquía en la segunda mitad del siglo XX: la transición hacia la democracia multipartidaria (formalizada con la constitución de 1961), la reemergencia de movimientos nacionalistas kurdos (especialmente en los territorios de Kurdistán en Irak) y la organización de los jóvenes y estudiantes kurdos en los movimientos políticos contestatarios organizados en las universidades e espacios educativos en Turquía (escenario en el cual emerge el PKK, que ha sido fundado en 1978).

Hamit Bozarslan también analiza el conturbado escenario político de Turquía en el período que sucede la década de 1960. El autor afirma que, luego de un período de 30 años de “silencio político” (entre 1938-1961) (Bozarslan, 2008, p. 343), los años entre 1961-1980 testimoniaron una nueva ola nacionalista, definido por él como “un periodo de renovación problemática” (p. 344).

Esta renovación es problemática porque, como explica Cengiz Gunes (2012, p. 81-100), desemboca en un escenario de gran fragmentación política entre las organizaciones de izquierda. Esta fragmentación ocurre, principalmente, por el no reconocimiento por parte de las izquierdas revolucionarias turcas a respecto de la marginalización y asimilación de las comunidades kurdas como parte del proyecto de construcción del orden nacional de Turquía.

Joost Jongerden y Ahmet Hamdi Akkaya (2012) analizan este momento a partir de la actuación de Haki Karer¹⁸², militante internacionalista turco que junto a Abdullah Öcalan y Kemal Pir¹⁸³ (militante internacionalista turco y miembro fundador del PKK) dieron los primeros pasos en la formación del movimiento que, poco tiempo después, vino a fundar el Par-

¹⁸² Haki Karer fue asesinado en Gaziantep, Turquía, en 18 de Mayo de 1977, un año antes de la realización del congreso fundacional del PKK. Haki es un cuadro proeminente dentro de la organización y es reconocido como siendo uno de los representantes del “verdadero internacionalismo” (Jongerden; Akkaya, 2012, p. 12)

¹⁸³ Kemal Pir ha sido uno de los fundadores del PKK en 1978. Fue preso en 1979 y llevado a la prisión de máxima seguridad de Diyarbakır donde fue torturado hasta su muerte en 1982 a causa de una huelga de hambre organizada para denunciar las condiciones degradantes impuesta a los presos políticos.

tido de los Trabajadores de Kurdistán. Esta organización lleva como bandera principal la unificación de la izquierda en Turquía a partir del reconocimiento de la legitimidad de la lucha de liberación nacional en Kurdistán.

En el año siguiente al asesinato de Haki Karer se funda el Partido de los Trabajadores de Kurdistán. El congreso fundacional del Partido fue realizado entre los días 27 y 28 de noviembre de 1978, en el poblado de Fis, en el distrito de Amed/Diyarbakir¹⁸⁴. El programa fundacional fue escrito por Abdullah Öcalan, en memoria da Haki Karer (Güneşer, 2021, p. 152). La fundación del PKK y, principalmente, el contexto social, político y económico en el cual se desarrolla ha sido objeto de diversos trabajos académicos en el campo de los estudios kurdos, como pudimos ver hasta el momento.

La importancia de este momento reside en la actuación transnacional del PKK desde sus primeros años de organización y, sobre todo, por el impacto de esta organización en la movilización de las masas en Kurdistán. Esta importancia ha sido analizada por una importante parte de la literatura del campo de los estudios kurdos contemporáneos tales como lo demuestran Gunes, 2012; Jongerden; Akkaya, 2011; Pazmiño Vásquez, 2017; y, Saeed, 2019.

Este contexto también ha sido explorado a partir de la participación de las mujeres. A partir del trabajo etnográfico de Anja Flach (2007), Dilar Dirik comenta sobre las motivaciones que llevaron a la formación del PKK:

[...] a diferencia de los movimientos que se basan en la idea de *kurdayetî* (kurdidad), desde el principio, la base de apoyo objetivo del PKK no fue una entidad kurda general, sino las secciones desfavorecidas de la sociedad. El documento fundacional del PKK privilegia explícitamente la movilización de la clase trabajadora, la agricultura, las mujeres y los jóvenes, y expresa hostilidad hacia la burguesía y las élites tradicionales terratenientes. Las mujeres apenas figuraban en el manifiesto, pero se las mencionaba como parte de la sociedad que debía organizarse en particular, porque “las mujeres han sido esclavizadas desde el mismo inicio de la sociedad clasista”. El texto describía a las mujeres como la parte de la sociedad que ha sido “la menos influenciada por la hegemonía extranjera” y, por lo tanto, menos asimilada a la cultura estatal dominante¹⁸⁵. (Dirik, 2022b, p. 27, traducción mía)

¹⁸⁴ Amed como es conocido por el pueblo kurdo, Diyarbakir como nombre oficial impuesto por la República de Turquía como parte de su política asimilacionista y de prohibición del uso del idioma kurdo.

¹⁸⁵ En el original: “[...] unlike movements drawing on the idea of *kurdayetî* (Kurdishness), from the beginning, the PKK’s target support base was not a general Kurdish polity, but the disadvantaged sections of society. The PKK’s founding document explicitly privileges the mobilization of the working class, peasantry, women, and youth, and expresses hostility towards the bourgeoisie and traditional land-owning elites. Women barely featured in the manifesto, but they were listed as being among the sections of society that must be organized in particular, because ‘women have been enslaved at the very beginning of classed society’. The text described women as the

Como vimos, presente desde la fundación del PKK, en 1978, el lugar social ocupado por las mujeres en Kurdistán es un tema importante para Öcalan. En este momento las historias se entrecruzan y se hace cada vez más difícil separar el pensamiento de Öcalan de la lucha desarrollada por el movimiento de liberación nacional.

A partir de las historias contenidas en los diarios de Sakine Cansiz¹⁸⁶ (2018, 2019), de una de las dos¹⁸⁷ mujeres fundadoras del PKK y el cuadro femenino más importante del movimiento de mujeres, de las narrativas autobiográficas de exprisioneras políticas (Kışanak, 2022; Mahmoud, 2021) e investigaciones académicas sobre el asunto (Acik, 2013; Çağlayan, 2020; Dirik, 2022b; Mojab; Hassanpour, 2021), es posible afirmar que la resistencia de las mujeres militantes en las prisiones turcas, en las décadas de 1980 y 1990, fue el elemento catalizador para la expansión del Partido y la incorporación de un gran número de ellas en las filas revolucionarias.

Sería equivocado e, incluso, injusto abordar el pensamiento de Öcalan con relación al patriarcado y a la liberación de las mujeres sin considerar el debate interno del cual Öcalan hace parte, tanto en el PKK como en el movimiento de liberación kurdo como un todo. Con esto me refiero específicamente a lo que Nadje Al-Ali y Latif Taş (2018a) llamaron de “dialécticas de lucha” y Dilar Dirk (2017, 2022b) ha llamado de una “revolución dentro de la revolución”. Havin Güneşer también ha destacado este esfuerzo colectivo de discusión y síntesis de la cual los escritos de prisión son parte. Dice la autora:

El notable proyecto intelectual de Öcalan es una síntesis creativa de la experiencia de cuarenta años de la política revolucionaria kurda. Algunos de los aspectos más atractivos de su trabajo se desarrollaron como respuesta directa e apasionada a las conversaciones activas que tenían lugar dentro del propio movimiento; fue la experiencia de las mujeres revolucionarias kurdas la que tuvo una influencia decisiva en la nueva perspectiva de Öcalan, y fue su nueva perspectiva la que tuvo una influen-

part of society that has been ‘the least influenced by foreign hegemony’ and therefore less assimilated into the dominant state’s culture”.

¹⁸⁶ Sakine Cansiz fue asesinada por Ömer Güney en París el 9 de enero de 2013 junto Fidan Doğan y Leyla Şaylemez. Todas formaban parte del Movimiento de Mujeres de Kurdistán.

¹⁸⁷ Estuvieron presentes en la fundación del PKK Sakine Cansiz y Kesire Yıldırım. Kesire, que en aquel momento estaba casada con Öcalan dejó el Partido pocos años después de su fundación. La relación entre Kesire y Öcalan es un tema mencionado por el autor en sus obras como siendo una experiencia pedagógica para su teoría del patriarcado y la propuesta de *jineologî*.

cia decisiva en el desarrollo de la nueva política kurda¹⁸⁸. (Güneşer, 2021, p. 7, traducción mía)

Desde la fundación del PKK, el tema de liberación de las mujeres ocupa un importante lugar en los debates teóricos e ideológicos del movimiento. Sin embargo, los primeros años fueron de muchas disputas y tensiones entre los militantes¹⁸⁹. Sakine Cansiz (2018, p. 374–380) habla sobre esta tensión cuando escribe sobre la crítica levantada por ella hacia los compañeros de Partido por su falta de trabajo de base con las mujeres, aún en 1978, en la fecha del congreso fundacional del Partido. Sakine no solo presentó una crítica a los compañeros por ignoraren a las mujeres en sus tareas organizativas, sino que, también, presentó un reporte intitulado *El lugar y la relevancia de las mujeres en la lucha por la liberación nacional* en esa ocasión.

Al preguntarse, ¿es el PKK es un Partido de las Mujeres? Isabel Käser (2021c, p. 42–66) menciona el papel desarrollado por Öcalan a partir de 1983 con relación al debate sobre la condición de las mujeres en Kurdistán. Dice Isabel:

Desde mediados de la década de 1980, Öcalan dedicó mucho esfuerzo intelectual a la creación ideológica de la identidad y el papel de las mujeres dentro del movimiento. Fue después de 1983 que los primeros textos vincularon tentativamente la liberación de Kurdistán con la de las mujeres. En 1986, la ideología de las mujeres se desarrolló aún más, un proceso que fue de la mano con la fundación de la Academia Mahsum Korkmaz en el Valle Bekaa. Aquí, la relación de Öcalan con su esposa Fatma (Kesire Yıldırım) y su lucha contra la actitud de las mujeres kurdas tradicionales parecen haber desempeñado un papel clave¹⁹⁰. (Käser, 2021, p. 49, traducción mía)

El cambio de paradigma del PKK representa una profunda transformación en la ideología, imagen y estructura de la organización política, como demuestra la literatura sobre el

¹⁸⁸ En el original: “Öcalan’s remarkable intellectual project is a creative synthesis of the forty-year experience of Kurdish revolutionary politics. Some of the most attractive aspects of his work were developed as a direct and impassioned response to active conversations taking place within the movement itself; it was the experience of Kurdish revolutionary women that had a decisive influence on Öcalan’s new perspective, and it was his new perspective that had a decisive influence on the development of the new Kurdish politics”.

¹⁸⁹ Ver: Ribeiro, 2019

¹⁹⁰ En el original: “From the mid-1980s, however, Öcalan put a lot of intellectual labour into the ideological creation of women’s identity and role within the movement. It was after 1983 that first texts tentatively linked the liberation of Kurdistán to that of women. In 1986, the women’s ideology was further developed, a process that went hand in hand with the foundation of the Mahsum Korkmaz Academy in the Beqaa Valley. Here, Öcalan’s relationship with his wife Fatma (Kesire Yıldırım) and his struggle against the demeanour of traditional Kurdish women seem to have played a key role”.

asunto. Tanto para Seevan Saeed (2016) como para Joost Jongerden (2019), el fracaso político de la lucha armada en los moldes del “antiguo PKK” (orientado a través de una perspectiva marxista-leninista hacia el socialismo real) conduce el Partido hacia una completa reestructuración llevando al “reensamblaje de lo político”, como lo definen Ahmet Akkaya & Joost Jongerden (2012). Esta reconstrucción no ocurre sin quiebres, como lo han señalado los autores (Akkaya; Jongerden, 2011, 2012).

Las continuidades y rupturas políticas, organizativas e ideológicas del Partido han sido analizadas por la literatura a través de diversas lentes. Enfocando en las concepciones sobre el estado, Carlos Pazmiño (2017) demuestra el proceso de transformación teórico-política del PKK hacia lo que él llama de “desmantelar al Estado”. Hamit Bozarslan, Cengiz Gunes y Veli Yadorgi (2021a), por otro lado, proponen un enfoque más amplio al destacar las estructuras que fundamentan las continuidades y transformaciones que ocurren de larga duración¹⁹¹ y que han impactado el cambio político en relación a la *cuestión kurda*.

El análisis de estos cambios desde la perspectiva del movimiento de las mujeres y del establecimiento de una lucha antipatriarcal adquiere especial relevancia en el campo de los estudios kurdos. A partir del análisis de los cambios simbólicos en la narrativa del Partido, Handan Çağlayan sintetiza esta transformación enfocando en *Kawa*, el herrero del mito de Newroz, hacia *Ishtar*, la compleja diosa de la guerra, de la fertilidad y del amor en Mesopotamia (2012)¹⁹².

Igualmente, aunque con su enfoque en los aspectos más organizativos de las mujeres Dilar Dirik (2018, 2022b), Isabel Käser (2021c) y Nadjé Al-Ali & Latif Tas (2018a) enfatizan las dificultades y estrategias utilizadas por el Movimiento de Mujeres de Kurdistán para consolidar su influencia dentro del Partido, desde las primeras organizaciones, a finales de la década de 1980, hasta la formación de la Comunidad de Mujeres de Kurdistán (KJK), organiza-

¹⁹¹ El autor kurdo deja clara la influencia de Fernand Braudel (1965) en su propuesta en diversas de sus obras. Por lo tanto, cuando Öcalan menciona el concepto de “larga duración” se refiere específicamente a la teoría de los tiempos del historiador francés. La perspectiva tridimensional del tiempo presentada por Fernand Braudel es una concepción revolucionaria que propone una comprensión de la historia en tres niveles temporales diferentes: un tiempo corto (acontecimiento), el tiempo de media duración (coyuntura) y el tiempo de larga duración (ámbito estructural).

¹⁹² En referencia al artículo intitulado: From Kawa the Blacksmith to Ishtar the Goddess: Gender Constructions in Ideological-Political Discourses of the Kurdish Movement in post-1980 Turkey. Ver el capítulo [2.1 KURDISTÁN. UNA TIERRA ENTRE DOS RÍOS: ESTADO Y PATRIARCADO EN LA LUCHA ANTICOLONIAL KURDA](#) para saber más informaciones sobre el papel de Kawa en la narrativa nacional kurda.

ción “paraguas” que coordina, abriga y orienta la actuación de organizaciones de mujeres en las cuatro partes de Kurdistán y en la diáspora.

La transformación ideológica del PKK resulta en la emergencia de diversas organizaciones de mujeres autónomas, paralelas e interconectadas al Partido. Una de esas organizaciones es el Partido de las Mujeres Trabajadoras de Kurdistán, el PJKK¹⁹³, fundado en 1999 luego de la fundación de la Unión de Mujeres Libres del Kurdistán (YAJK)¹⁹⁴. Tanto la coexistencia como la interconexión de estas estructuras hermanas conducen la transformación organizativa, ideológica y práctica de la organización política hacia un nuevo lugar, donde las mujeres son el centro del debate político-ideológico que sucede la segunda mitad de la década de 1990, y más radicalmente luego de la prisión de Öcalan, en 1999.

Con respecto a los cambios organizativos, llevados adelante por el PKK, a partir de la década de 1990, Havin Güneşer (2021, p. 42, traducción y subrayado mío) aporta más informaciones sobre la postura de Öcalan frente a estos cambios:

A partir de 1995, la lucha por la libertad de las mujeres se radicalizó aún más. En 1992, durante una discusión con las mujeres, Öcalan afirmó: “Si no encuentran una solución para la mentalidad masculina, entonces todas sus vidas están en peligro”. Más adelante, introdujo el concepto de matar al macho dominante. La gente suele pensar que esto es una evaluación que data de después de 1999, pero es de 1996. Me dicen que, en realidad, a la mayoría de los hombres les dio un poco de miedo (en tono de broma). Decían: “Oye, esto no es literal, ¿verdad? No nos vas a matar con una pistola o algo así”. No, por supuesto que no. La teoría detrás de este desarrollo fue muy profunda. Se hablaba de un divorcio eterno, por ejemplo. Este divorcio eterno no solo estaba destinado a las mujeres, también estaba destinado a los hombres. Se refería al divorcio del sistema político y social patriarcal de cinco mil años y su mentalidad, tanto psicológica como culturalmente. Al mismo tiempo, se hablaba de un proyecto paralelo para transformar a los hombres. Con este fin, las mujeres asumieron la tarea de educar a los hombres.¹⁹⁵

¹⁹³ En kurmançî, Partiya Jinên Karker ên Kurdistânê.

¹⁹⁴ En kurmançî, Yekîtiya Azadiya Jinên Kurdistân.

¹⁹⁵ En el original: “From 1995 on, the women’s freedom struggle became more radicalized. In 1992, in discussion with the women, Öcalan said, “If you don’t find a solution to men’s mentality, then all of your lives are in danger.” And, later, he introduced the concept of killing the [dominant] man. People usually think that this is an evaluation that postdates 1999, but it’s from 1996. I am told that, actually, most men were a bit scared [jokingly]. They said, “Hey, this is not literal, right? You’re not going to kill us with a gun or something?” No, of course not. The theory behind this development became very far-reaching. There was a talk of eternal divorce, for example. This eternal divorce wasn’t just meant for women. It also was meant for men. It referred to divorcing the five-thousand-year-old patriarchal political and social system and its mindset, both psychologically and culturally. At the same time, they talked about a parallel project to transform men. To this end, women took over educating men”.

El lema “matar al macho dominante”¹⁹⁶, título de uno de los libros publicados con la transcripción de los discursos de Öcalan antes de su prisión, en 1999, se ha transformado en un popular lema entre el movimiento revolucionario kurdo y, también, en la literatura que aborda la transición paradigmática del Partido (Al-Ali; Käser, 2022; Colerato, 2023; Dirik, 2022b; Jongerden, 2023).

Hasta aquí hemos visto que, para Öcalan, el debate sobre el patriarcado se empieza a construir desde muy temprana edad. A partir de la atenta observación hacia sus relaciones y, luego, como un líder revolucionario, Öcalan ha logrado sintetizar en un paradigma social y político los debates que ocurren en el día a día de la práctica revolucionaria del PKK. En este paradigma el movimiento de mujeres no solo es un elemento central del Partido, también les proporciona el espacio necesario para que su autoorganización pueda pavimentar el camino hacia la liberación.

La importancia de la lucha de las mujeres para Öcalan no es mero discurso, como se puede percibir a partir de las etnografías realizadas con mujeres de la guerrilla que convivieron con él en la década de 1990, antes de su prisión (Dirik, 2022b; Flach, 2007; Käser, 2021; Redcrow, 2017). En esta tarea, Öcalan ha sido extremadamente activo en el enfrentamiento crítico frente a las actitudes patriarcales de sus compañeros de Partido, utilizando su autoridad de líder revolucionario para eso, y ejercitando la autocrítica frente a la construcción de su masculinidad.

A partir de la etnografía realizada por Dilar Dirik en las montañas de Kurdistán, junto a las guerrilleras, es posible comprender un poco mejor el papel de Öcalan en cuanto aliado de la lucha de las mujeres en la organización. Dice Besê, en entrevista a Dilar:

Su camaradería [la de Öcalan] con las mujeres no se basaba en halagos ni en elogios hacia nosotras. Era una crítica, un rechazo por su parte a aceptar a la mujer creada por el sistema, al igual que rechazaba al hombre dominante. Analizando sobre todo su propio matrimonio y relación con Kesire Yıldırım, explicó la necesidad de superar las masculinidades y feminidades tradicionales impuestas por el sistema, que conducen a relaciones problemáticas basadas en el poder, la explotación, la posesión

¹⁹⁶ En turco: *Erkeği öldürmek*. Traducido literalmente como “matar al hombre” ha sido traducido por el movimiento de mujeres de Kurdistán en América Latina inicialmente como “matar al macho dominante” (Guerrilleras kurdas hablan sobre el #8M - Kurdistán América Latina, 2023), haciendo referencia a las nociones de masculinidad hegemónicas. Sin embargo, traducciones más recientes, tanto en inglés como en español, están utilizando el concepto de “matar al hombre dominante” (Andrea Wolf Institute of Jineologî Academy, 2022). Con el objetivo de mantener diálogo con las publicaciones ya publicadas por mi sobre el asunto, mantengo el uso de la traducción “matar al macho dominante” en este trabajo.

y la falta de libertad. Esto fue un rechazo a aceptar el propio sistema hegemónico de vida, una negación de los modelos de relaciones sociales de la modernidad capitalista. Su preocupación era crear un estilo de vida fuera del capitalismo. Como líder del pueblo y camarada de las mujeres, establece un estándar para una masculinidad diferente con el cual podemos medir nuestras expectativas. A medida que continuamos organizando nuestras comunidades, no nos conformamos con nada menos que los estándares revolucionarios que él estableció para los hombres kurdos. El aspecto más esencial de su teoría y práctica está impulsado por una lucha por el amor, y él comprende que esto solo es posible con mujeres liberadas y libres a su lado. Nuestro líder representa en su persona la búsqueda de una vida en la que el amor sea posible. En este sentido, las mujeres kurdas tienen la suerte de contar con un amigo, un camarada como Apo¹⁹⁷. (Dirik, 2022b, p. 94, traducción y subrayado mío)

La definición atribuida por Besê nos ofrece pistas sobre el entendimiento de Öcalan con relación al patriarcado, como, por ejemplo, su contribución hacia el desarrollo de la modernidad capitalista, el desarrollo de una mirada crítica hacia la feminidad y la masculinidad y, finalmente, el amor como política revolucionaria cotidiana. Volveré a esta discusión luego, por el momento lo que nos interesa aquí es considerar la dialéctica establecida entre el ámbito privado de las relaciones personales y el ámbito colectivo de la organización política y la lucha por subvertir los sistemas de poder hegemónicos.

No es por acaso que David Graeber (2021) haya apuntado correctamente la distintiva conducta de Öcalan en cuanto líder revolucionario. Para Graeber, Öcalan rompe con los ejemplos clásicos de un liderazgo marxista-leninista tradicional y, complemento, va más allá, proponiendo un cambio estructural que demuestra la capacidad de los militantes kurdos de aprender de sus errores, como lo ha dicho Joost Jongarden (2019).

Nadje Al-Ali, en el prefacio de *The Political Thought of Abdullah Öcalan* (Öcalan, 2017b, p. 9), obra que reúne diversos folletos que antes habían sido publicados separadamente por la “Iniciativa Internacional Libertad para Abdullah Öcalan”, comparte que:

¹⁹⁷ En el original: “His [Ocalan] comradeship with women was not based on flattering or praising us. It was a critique, a refusal on his part to accept the woman created by the system, just like he refused to accept the dominant male. Analysing above all his own marriage and relationship to Kesire Yıldırım, he explained the need to overcome the traditional masculinities and femininities imposed by the system, which lead to conflict-ridden, problematic relationships based on power, exploitation, possession, and unfreedom. This was a refusal to accept the hegemonic life system itself, a rejection of capitalist modernity’s models of social relations. His concern was to create a lifestyle outside of capitalism. As a people’s leader and comrade of women, he presents a standard for a different masculinity by which we can measure our expectations. As we continue to organize our communities, we do not settle for anything less than the revolutionary standards he set for Kurdish men. The most essential aspect of his theory and practice is driven by a struggle for love and he understands that this is only possible with liberated, free women on his side. Our leader represents in his personage a quest for a life in which love is possible. In this sense, Kurdish women are lucky to have a friend, a comrade like Apo”.

Aún más sorprendente desde mi perspectiva es el hecho de que este líder masculino no le dice a las mujeres que esperen su turno, como ha sido histórica y transculturalmente el caso, una y otra vez. En muchas luchas revolucionarias y de liberación, se les decía a las mujeres que dejaran de lado sus preocupaciones específicas, apoyaran la lucha más amplia y a sus hombres: sus demandas se abordarían cuando fuera el momento oportuno. Sin embargo, ese momento nunca llegaba. Ya sea en Vietnam, Eritrea, Argelia o Palestina, las mujeres experimentaron retrocesos y tuvieron que aprender de la manera más difícil que las revoluciones y liberaciones nacionales tienden a marginar a las mujeres y sus preocupaciones específicas¹⁹⁸. (traducción mía).

Al analizar “la rebelión de la más antigua colonia”, Havin Güneşer nos ayuda a vislumbrar el papel de Öcalan en cuanto aliado de la lucha de las mujeres kurdas dentro del PKK. Dice ella:

Al principio, la lucha de las mujeres dentro del PKK no trascendió las fronteras de la vieja izquierda, pero tampoco pudo ser contenida por ella. El papel de Öcalan, tanto como estratega como líder político del movimiento kurdo por la libertad, es importante en este contexto. No ignoró la esclavitud de las mujeres ni sus deseos y su lucha por la libertad. A pesar de las reacciones negativas de algunos miembros masculinos de la organización, abrió espacios políticos, sociales, culturales, ideológicos y organizativos para las mujeres y respaldó firmemente esto¹⁹⁹ (traducido y subrayado por mí). (Güneşer, 2021, p. 37–39)

Si bien no es correcto afirmar que el PKK ha colocado la lucha antipatriarcal como prioridad revolucionaria, también sería inadecuado omitir que desde los primeros años de la fundación del PKK Öcalan ha buscado, de alguna manera, utilizar su influencia en el movimiento para romper con las tendencias autoritarias que se estaban desarrollando en la organización y, al mismo tiempo, desafiarse a sí mismo y a sus compañeros de Partido con respecto al tema del patriarcado y de la relación establecida con las mujeres en la lucha kurda. Lo vi-

¹⁹⁸ En el original: “Even more astonishing from my perspective is the fact that this male leader does not tell women to wait their turn, as historically and cross culturally has been the case, over and over again. In many revolutionary and liberation struggles, women were told to put aside their specific concerns, support the wider struggle and their menfolk: their claims would be addressed when the time was ripe. Only the time was never right. Whether in Vietnam, Eritrea, Algeria or Palestine, women experienced backlashes and had to learn the hard way that revolutions and national liberations tend to marginalise women and their specific concerns”.

¹⁹⁹ En el original: “In the beginning, the women’s struggle within the PKK did not go beyond the borders of the old left, but it could not be contained by it either. Öcalan’s role, both as a strategist and as the political leader of the Kurdish freedom movement, is important here. He did not ignore the enslavement of women or their desires and their struggle for freedom. Despite negative reactions from some male members of the organization, he opened political, social, cultural, ideological, and organizational space for women and stood strongly behind this”.

mos en el episodio narrado por Sakine Cansiz (2018) y, también, en las investigaciones etnográficas realizadas con mujeres guerrilleras.

Es a partir de sus observaciones, de su lucha revolucionaria y, también, de su experiencia de vida, esferas atravesadas por distintos sistemas de poder (raciales/étnicos y de género), que Öcalan desarrolla en sus escritos de prisión y que sirven, como veremos en el capítulo siguiente, como base para el paradigma propuesto por el autor –y desarrollado por el movimiento de liberación de Kurdistán– del confederalismo democrático y, de forma más específica para el desarrollo de esta Tesis, para la formación del concepto de *jineologî*. Es a partir de las mencionadas experiencias de vida y lucha desarrollada dentro y en paralelo al movimiento de liberación de Kurdistán que Öcalan desarrolla los conceptos presentes en sus escritos.

3.1.1 Sobre el método de Öcalan: una dialéctica entre civilizaciones

En la sección anterior, vimos que el pensamiento propuesto por Öcalan se configura a partir de las experiencias de lucha del movimiento de liberación nacional de Kurdistán, dentro del PKK –Partido inicialmente de orientación Marxista-Leninista que, a partir de la década de 1990 pasa por una profunda crisis y subsecuente renovación estructural²⁰⁰ (Akkaya; Jongerden, 2011; Çağlayan, 2012, 2020; Jongerden, 2019) – redefiniendo el rol de las mujeres en el Partido y en su paradigma ideológico, como lo ha analizado Necla Açıık (2013).

Inspirado en las propuestas teóricas del régimen de verdad y sobre el poder de Michel Foucault (1990), Öcalan inicia su debate sobre el origen de la civilización estableciendo su método y discutiendo sobre el régimen de la verdad²⁰¹. Entre las páginas 43 y 94 del Tomo I

²⁰⁰ A partir de la mitad de la década de 1990 el PKK pasa por una serie de transformaciones orgánicas que van desde el cambio en su bandera en diversos momentos, hasta la formación de nuevas estructuras, como el Partido de las Mujeres Patrióticas de Kurdistán (PJKK) y, más recientemente, su transformación en movimiento de masas por medio de la formación del Unión de las Comunidades de Kurdistán (KCK), una organización paraguas que reúne diversos partidos, movimientos sociales, organizaciones políticas en general que actúa transnacionalmente en todo Kurdistán y en la diáspora en favor de la promoción del paradigma del confederalismo democrático. Para más información sobre estas transiciones y sobre los cambios de paradigma en el PKK consultar: Akkaya, 2020; Gunes, 2013; Jongerden; Akkaya, 2013; Pazmiño Vásquez, 2017; White, 2015.

²⁰¹ En el pensamiento de Michael Foucault el concepto de “régimen de verdad” explicita la relación entre conocimiento y poder –y como éstos afectan las prácticas sociales de las comunidades–. El autor explica que lo que entendemos como siendo una “verdad” depende de las relaciones de poder hegemónicas establecidas en cada sociedad. En diferentes períodos históricos, Foucault identifica diferentes regímenes de verdad que han moldeado las percepciones y creencias de la sociedad. Estos regímenes de verdad no solo determinan lo que se considera verdadero, sino que también afectan la forma en que se ejerce el poder y se controla a la población.

de su *Manifiesto por Una Civilización Democrática*, “*Orígenes de la Civilización: la era de los Dioses Enmascarados y los Reyes Cubiertos*” (2016b) el autor explica de qué forma “[...] se podría llegar a comprender el sentido de la ‘vida’. Buscar respuestas a las preguntas ¿Qué es la verdad?, ¿Qué es la realidad?, y ¿Cómo podemos llegar a ella? [...]” (*Ibid.*, p. 36-37, itálico del autor).

Öcalan explica que el “primero de los métodos es la *mitología*” (itálico del autor), dado su sentido socioambiental y estructurante de las cosmovisiones que se presentan, sobre todo en el periodo Neolítico. Para el autor, “las mitologías están emparentadas con las utopías y, por lo tanto, con una forma de mentalidad y cosmovisión que da sentido a la vida a la que el ser humano no puede renunciar” (*Ibid.*, p. 43-44).

Al mismo tiempo, es a través de la captura de la imaginación mitológica que emergen los dogmas religiosos. Junto de las escrituras y el monoteísmo, estas interpretaciones religiosas son impuestas como siendo la “palabra de los Dioses”, al paso que los enmascaran y ocultan a los jefes y déspotas, “quienes dictan las normas sociales y justifican la exploración” (*Ibid.*, p. 45).

El método utilizado por Öcalan para analizar a la civilización central reposa sobre la tríade: mitología, dogmas religiosos y científicismo (positivismo). Estos elementos consagran el eje analítico que fundamenta el régimen de la verdad de cada período analizado por el autor. Dice Öcalan sobre el asunto:

Paso a exponer mis valoraciones bajo el concepto de *Régimen de la Verdad*. Más que buscar un método alternativo, hay que encontrar soluciones a los graves problemas causados por los errores de la vida alejada de los valores de la libertad. No cabe duda de que en la sociedad humana siempre existió la búsqueda de la verdad, y las respuestas han variado desde las mitologías a las religiones y desde la filosofía hasta la ciencia actual. En este sentido, ni se pueden rechazar estos intentos ni podemos negar el cúmulo de problemas que han provocado. Se trata del dilema de que no se puede estar de su lado, ni se puede no estar de su lado. Sin embargo, la modernidad contemporánea ha llevado las cosas en muchos terrenos hasta los límites de la insostenibilidad [...]. (*Ibid.*, p. 81-82, itálico del autor)

A través de esta “tríade metodológica” (utilizando la conceptualización del autor) podremos llegar a definir más claramente al sistema y, como resultado, establecer las alternativas para superarlo, utilizando la fuerza, el método y el conocimiento-acción adecuado para fortalecer a la *modernidad democrática*, en cuanto antítesis de la *modernidad capitalista*.

Mi interpretación se asemeja a la ofrecida por Rosa Buruç (2019) cuando destaca dos importantes elementos en la dialéctica establecida por Öcalan. El primero corresponde a la percepción adecuada de las estructuras que son fundamentales a la *modernidad capitalista*; estructuras que, para Öcalan, son: el Estado nacional; el patriarcado y el capitalismo. El segundo elemento es la construcción de una antítesis a este sistema. Esta antítesis se estructura a partir del feminismo, de la ecología y la democracia radical. Dice Rosa:

Öcalan menciona tres supuestos “males de nuestra civilización contemporánea”, a la que él se refiere como la modernidad capitalista: los Estados nacionales, el capitalismo y el patriarcado. La autonomía democrática, según sostiene, siempre manifestará una antítesis a estos tres males, ofreciendo una solución política que regenere la sociedad política y moralmente. Öcalan articula la necesidad de construir un sistema en el que las decisiones se tomen de manera colectiva basadas en principios de igualdad de género y ecología. Teniendo en cuenta los riesgos de la toma de decisiones democrática directa, sostiene que solo en una sociedad donde los valores se basen en la ecología, la democracia y la libertad de las mujeres se puede garantizar que las decisiones tomadas colectivamente serán legítimas. Además, caracteriza a la *modernidad capitalista* como siendo constituida por la hegemonía del Estado, las clases capitalistas y los hombres [masculinidad hegemónica], que a lo largo de la historia han apropiado y privado a la sociedad, a los pobres y a las mujeres. Introduciendo a la “*civilización democrática*” como una categoría gramsciana contrahegemónica, Öcalan argumenta que incluso las sociedades ecológicas y democráticas ya creadas deben defenderse continuamente contra la aparición de un poder centralizado del estatismo; por lo tanto, sostiene que una civilización democrática debe formularse continuamente como una antítesis a la “modernidad capitalista” por la sociedad²⁰². (Buruç, 2019, p. 11, traducción y subrayado mío)

El análisis histórico-político propuesto por Öcalan pretende comprender las dinámicas resultantes del binomio dominación y resistencia. Su intención es la de presentar pistas que nos permitan subvertir los esquemas hegemónicos de pensamiento, permitiendo la construcción de alternativas revolucionarias innovadoras que tengan como praxis la construcción de horizontes libertarios radicalmente democráticos.

²⁰² En el original: “Öcalan names three so-called ‘ills of our contemporary civilisation’, which he refers to as capitalist modernity: nation states, capitalism and patriarchy. Democratic autonomy, as he submits, shall always formulate an antithesis to these three ills, offering a political solution that regenerates society politically and morally. Öcalan articulates the need to build a system in which decisions are made collectively based on gender-equal and ecological principles. Bearing in mind the risks of direct democratic decision-making, he submits that only in a society where the values are based on ecology, democracy and women’s freedom can it be ensured that collectively taken decisions will be legitimate. He further characterizes capitalist modernity as being constituted by the hegemony of the state, capitalist classes and men, that have throughout history appropriated and deprived society, the poor and women. Introducing ‘democratic civilisation’ as a Gramscian counterhegemonic category, Öcalan argues that even already-created ecological and democratic societies must continuously defend themselves against the emergence of a centralized power of stateness; hence a democratic civilization, he submits, needs to be continuously formulated as an antithesis to ‘capitalist modernity’ by the society itself”.

Utilizando figuras metafóricas, Öcalan (2016) representa a la *modernidad capitalista* y a la *modernidad democrática* como si fueran dos ríos que serpentean a lo largo de la historia; dos “civilizaciones” que coexisten de forma simultánea y en paralelo. Corriendo de forma no necesariamente lineal (o etapista)²⁰³, pero cuyas aguas interactúan progresiva y cumulativamente, los caudales de ambos ríos fluyen de forma paralela e interconectada, interactuando entre sí. De este modo, la trayectoria de desarrollo de la civilización occidental está representada como un gran río en el que “todas las culturas estatales y patriarcales confluyen y en el que también los valores de la sociedad democrática resisten” (Öcalan, 2018, p. 11). Explica el autor:

Con motivo de los dos volúmenes de mi anterior defensa *Del Estado Sacerdotal Sumerio a la Civilización Democrática*, analizando el origen de la civilización, me criticaron por hacer un planteamiento demasiado reduccionista sobre la región del Éufrates y el Tigris y la civilización que se deriva de ella. Teniendo en cuenta estas críticas, he de insistir en que no mantengo una posición reduccionista, sino que lo que hago es dar importancia al foco principal de la civilización. Al comparar el devenir de la historia con un caudaloso río (una comparación pertinente por la estructura ontológica del desarrollo social) planteo estas cuestiones en calidad de borradores con el objetivo de reforzar la idea de una cultura central y sus derivaciones (afluentes). De la misma forma que la civilización dominante de hoy en día – la modernidad capitalista – tiene su origen en la indoeuropea, la cultura indoeuropea procede de la aria, teniendo como afluentes a la sumeria y egipcia. (*op.cit.*, 2016, p. 139–140, negrita e itálico del autor, subrayado mío)

Esta interpretación del paso del tiempo y de la interrelación entre ambas modernidades a través de la metáfora de los ríos desvela un pensamiento que se estructura de forma progresiva (pero no etapista) e interconectada. Con esto, el autor se concentra en el análisis de los elementos sistémicos; considerando a los fenómenos que afectan a las civilizaciones capitalista y democrática conjuntamente. Esta perspectiva favorece la comprensión de que tanto el presente como el pasado están de alguna manera conectados entre sí.

Una interpretación similar se percibe en otros movimientos que no están alineados con la matriz del pensamiento Occidental; en su mayoría, son pueblos de trayectoria africana y/o indígena. Aunque no considero oportuno establecer una comparación directa entre las perspectivas, pienso que la aproximación entre estas interpretaciones, la kurda y la afroindígena, enriquece la discusión y amplía el horizonte trazado por el movimiento kurdo.

²⁰³ La linealidad del tiempo se percibe como una interpretación temporal de la civilización estatal.

Al permitirme establecer un diálogo entre estas perspectivas, entiendo ser posible diversificar las miradas posibles hacia la propuesta de Öcalan, desde un marco epistemológico creativo, anclado en la cosmopolítica²⁰⁴ de otros pueblos originarios²⁰⁵. Pueblos, que, como los kurdos, también han construido alternativas políticas autónomas no estatales para superar el capitalismo.

Ambas iniciativas tienen en común el hecho de que no son sólo una manifestación reactiva hacia la civilización occidental, o de las formas de construir lo político con base en las estructuras de poder hegemónicas, sino que se presentan como posibilidades otras de pensar y construir diversos significados de lo político. Con ello, permiten la “reactivación” (*to reclaim*) de conocimientos, epistemologías y ontologías que han sido invisibilizadas y/o negadas por los sistemas de saber y de poder dominantes.

Al partir de “la mitología como método de análisis de una naturaleza viva” (Öcalan, 2016b, p. 71) el autor se propone a reactivar (*reclaim*) pensamientos y cosmopolíticas que fueron ignoradas estratégicamente por los regímenes de la verdad de la civilización hegemónica. El uso que hago de la palabra “reactivar” no es casual. Utilizo este concepto en un diálogo con la filósofa Isabelle Stengers y su ecología de autoras feministas²⁰⁶ en busca de un contra-estado de pensamiento (Stengers, 2014, 2015). Digo contra-estado de pensamiento en el sentido de reconocimiento de las *cosmopolíticas*²⁰⁷ que se hacen presentes en este tipo de abordaje y forma de analizar a los fenómenos políticos. Como dice Renato Sztutman (2018, p. 340),

[...] hacer que el cosmos -lo que no es reconociblemente político, el mundo de los no humanos y de la indeterminación- insista en la política, haga la construcción del mundo y de lo que llamamos naturaleza -es decir, la obra misma de las ciencias- incluirse en una agenda de lucha política. Para Stengers, esta insistencia de quienes no

²⁰⁴ En el sentido dado por Isabelle Stengers (2010).

²⁰⁵ En diversos momentos de esta investigación (y de investigaciones anteriores) viene a la luz la consideración de que el pueblo kurdo es un pueblo originario de la región de la Mesopotamia. Tanto los militantes kurdos y kurdas entrevistados por mi cuanto en artículos encontrados en la web esta consideración se hace presente. Cuando se les pregunta sobre el asunto, es común escuchar que se reconocen e identifican como indígenas del territorio de Kurdistán. Los kurdos son uno de los habitantes más antiguos de la región, se mencionan en la historia como un grupo étnico relacionado con los hurritas en el 3000 - 2000 a.C. La etimología de la palabra “kurdo” tiene su origen en la palabra sumeria *kur* que puede traducirse como “montaña”. *Kur + ti* (utilizado como afiliación) podría traducirse como “pueblo de las montañas”. Durante el siglo XX la existencia del pueblo kurdo fue negada y como tal asimilada por la cultura turca (Öcalan, 2008, p. 09-11).

²⁰⁶ Como ejemplos menciono a la organización “*A Reclaiming Tradition*” y la intelectual-bruja Starhawk.

²⁰⁷ Ver: [CAPÍTULO 1: UN MANIFIESTO POR UN QUEHACER CIENTÍFICO SENTIPENSANTE: ENTRETEJIENDO SABERES Y RESISTENCIAS](#)

fueron invitados a participar en las asambleas modernas es eminentemente un acto de resistencia, algo que requiere una desaceleración en nuestras formas de pensar y actuar en el mundo.

Pienso que a partir de la mirada propuesta por Stengers (2014) –de que observemos a los fenómenos políticos a partir de la inclusión de mundos habitados por humanos y no humanos– se nos hace más fácil entender el pensamiento de Öcalan como un todo (especialmente para quienes, como yo, desean continuar en esta investigación en futuros trabajos) permitiendo una comprensión más exacta de su visión sobre el período Neolítico, la sociedad comunal y las propuestas presentadas en el Tomo III, “*Sociología de la Libertad*” (Öcalan, 2020). En ese tomo, Öcalan hace hincapié en el concepto de “*vida libre con utopía*”, concepto que el autor expone como siendo una “tercera naturaleza”, o sea, una especie de manifestación práctica de la *civilización democrática* a través de la “participación renovada de la humanidad –cuya consciencia sobre la naturaleza se ha expandido– en armonía y protegiendo a sus diferencias (Öcalan, 2020, p. 22).

La dialéctica entre la *modernidad democrática* y la *modernidad capitalista* es analizada por el autor kurdo en el octavo capítulo del mencionado Tomo III de su Manifiesto. Al relacionar las resistencias de tradición comunal –expresadas en el culto a la Diosa-Madre, por ejemplo– Öcalan se aproxima de las cosmopolíticas de Stengers pensando, cada uno a su manera, en las formas de transformar las ciencias modernas y la política cotidiana a partir de la “reactivación” (*to reclaim*) de tradiciones, significados y prácticas marginadas por la civilización central y sus regímenes de verdad alienantes y esclavistas.

Acerca de este concepto, es importante tener en cuenta la nota escrita por la traductora Jamille Pinheiro Dias en el texto *Reactivar o Animismo* de Isabelle Stengers. La investigadora define el uso de “reactivar” con el significado de *reclaim* y explica que,

Stengers explica que “reclaiming” es una aventura tanto empírica como pragmática, ya que no significa principalmente retomar lo que ha sido confiscado, sino aprender lo necesario para volver a habitar lo que ha sido destruido. “Reclaiming”, de hecho, está irremediabilmente asociado a “sanar”, “reapropiarse”, “aprender/enseñar de nuevo”, “luchar”, “tornarse capaz de restaurar la vida donde se encuentra envenenada”. Nos hemos decidido por la traducción del verbo “to reclaim” como “reactivar” para abarcar el potencial terapéutico y político de la idea aquí propuesta. Sin embargo, ninguna opción será satisfactoria por sí misma. Se advierte al lector, primero, que la historia del término pasa por la conexión entre magia y espiritualidad y trans-

formación social y política; y, segundo, que el “reactivar” en juego no se refiere a un gesto nostálgico de repetición del pasado, sino a acciones y prácticas situadas guiadas por el empirismo y el pragmatismo²⁰⁸. (Stengers, 2017, p. 8, traducción mía)

Al volverse hacia la comprensión de la “sociedad comunal” en la antigua Mesopotamia como fuente de inspiración y respuestas para establecer horizontes democráticos, Öcalan nos convida a realizar un ejercicio de construcción de un futuro en el que los valores que nos ha arrebatado la naturaleza jerárquica de la civilización estatal puedan guiar nuestra política cotidiana. En esta búsqueda, es fundamental que nos replanteemos las estructuras y metodologías de producción de conocimiento.

De este modo, el autor destaca la imbricación explícita entre ciencia, dominación (esclavitud) y patriarcado; al mismo tiempo, presenta alternativas que buscan superar esta interrelación a través de la reactivación de saberes y prácticas situadas. Volveré a este punto más adelante, en el capítulo donde me propongo a analizar un posible diálogo entre la crítica feminista de Isabelle Stengers (2002) a la ciencia y sus posibles aportes a la *jineologî*, partiendo de la concepción presentada por el teórico kurdo.

Aunque estén situadas en contextos completamente distintos, las concepciones establecidas en el paradigma democrático de Öcalan convergen en torno a las comprensiones desarrolladas en los territorios autónomos zapatistas en el sur de México o, en Brasil, las presentadas por el pueblo Avá Guarani/Ñandeva²⁰⁹ o por la Teia dos Povos²¹⁰ (organización social campesina que articula movimientos, pueblos y territorios en busca de la construcción de soberanías territoriales, con especial enfoque en la redistribución de la tierra y la producción de alimentos).

²⁰⁸ En el original: “Stengers explicita que “reclaiming” é uma aventura tanto empírica quanto pragmática, pois não significa primordialmente retomar o que foi confiscado, mas aprender o que é necessário para habitar novamente o que foi destruído. ‘Reclaiming’, na verdade, está irredutivelmente associado a ‘curar’, ‘reapropriar’, ‘aprender/ensinar de novo’, ‘lutar’, ‘tornar-se capaz de restaurar a vida onde ela se encontra envenenada’. Decidimos pela tradução do verbo ‘to reclaim’ como ‘reativar’ a fim de abarcar o potencial terapêutico e político da ideia aqui proposta. Entretanto, nenhuma opção bastará em si como satisfatória. Fica o leitor advertido, primeiramente, de que a história do termo passa pela ligação entre magia e espiritualidade e transformação social e política; e, em segundo lugar, de que o “reativar” em jogo diz respeito não a um gesto nostálgico de repetição do passado, mas a ações e práticas situadas, norteadas pelo empirismo e pelo pragmatismo”.

²⁰⁹ En el ensayo reflexivo con el pueblo guaraní sobre el desarrollo llamado: “*Como dois rios que caminham ao contrário*” (2020), los investigadores Yan Chaparro y Josemar Maciel presentan un poco de esta perspectiva.

²¹⁰ FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. **Por Terra e Território**. Caminhos da revolução dos povos do Brasil. Arataca (BA): Teia dos Povos, 2021.

En común, las experiencias mencionadas nos ofrecen ejemplos prácticos de que la construcción de alternativas anticapitalistas puede (y debe) hacerse a través del desarrollo de autogobiernos comunales que respeten y valoren las cosmopolíticas de los pueblos originarios, superando las propuestas presentadas por las izquierdas hegemónicas tradicionales que actúan mayormente en las estructuras institucionales de los Estados.

Por lo tanto, para Öcalan, el curso de la *modernidad capitalista* se va transformando históricamente. Así, el origen del capitalismo se encuentra en una tradición más antigua que la modernidad (Öcalan, 2016b). Con esto, la civilización Occidental y su proyecto de modernidad capitalista son herederas de las estructuras de organización militar, política y cultural que se derivan de la formación y desarrollo de la civilización estatal.

De ahí parte la afirmación de Öcalan de que el capitalismo no es un sistema único, sino que se constituye como una anomalía derivada del surgimiento del sistema patriarcal, como un río que fluye al contrario, fruto de un proceso que ha durado aproximadamente cinco mil años. Dice Öcalan (2013, p. 09, traducción mía) sobre la civilización central: “Esta ‘civilización predominante’ es la civilización transmitida y, a su vez, influenciada desde Sumeria hasta Acadia, desde Babilonia hasta Asiria, desde Persia hasta Grecia, Roma, Bizancio, Europa y finalmente los Estados Unidos”²¹¹.

En este sentido, el abordaje de Öcalan hacia el patriarcado se opone a lo que algunas teóricas del patriarcado lo proponen, como es el caso de la propuesta ofrecida por Carole Pateman (1988), por ejemplo, quien indica que el patriarcado es un sistema análogo al sistema esclavista. Cito a Pateman específicamente por considerar su propuesta teórica bastante interesante y, en gran medida, en diálogo con lo que propone Öcalan. Sin embargo, para el autor kurdo, patriarcado y esclavismo no son sistemas análogos, sino que hacen parte de un mismo sistema, se nutren y desarrollan de forma codependiente. Ambas estructuras, por lo tanto, ganan fuerza y se desarrollan permitiendo, así la consolidación de la civilización estatal. Veremos como esto de desarrolla a partir del pensamiento del autor kurdo en las próximas secciones.

²¹¹ En el original: “This ‘mainstream civilisation’ is the civilisation passed down from, and in return influenced by, Sumer to Akkad, from Babylon to Assur, from Persia to Greece, Rome, Byzantium, Europe and finally the USA”.

3.2 LA SOCIEDAD SEXISTA: GÉNERO, PATRIARCADO Y “MUJERIZACIÓN” EN LOS ESCRITOS DE PRISIÓN DE ABDULLAH ÖCALAN

Si observamos el sumario de las obras que integran el corpus analítico de este trabajo en busca de conceptos clave como “mujeres”, “feminismo”, “sexismo” y “género” veremos que, concretamente, estos conceptos son poco movilizados por el autor –esto si comparado con el contenido presentado por Öcalan en el curso de su argumentación–. La idea de la esclavización de las mujeres constituye un marco civilizatorio clave sin el cual no sería posible el desarrollo de la civilización capitalista, y sus obras dejan esto explícito, como veremos más detalladamente en esta sección. Sin embargo, esta centralidad no se encuentra reflejada en el uso de los conceptos relativos al tema del patriarcado o de la esclavización de las mujeres en los títulos escogidos para cada sección de su argumentación.

Numéricamente, se puede contabilizar la aparición de títulos y subtítulos relacionados con el tema “mujeres”, “feminismo”, “patriarcado”, “género” y sexismos de la siguiente forma: en los libros publicados bajo el título de *Manifiesto por una Civilización Democrática*, el tema del patriarcado aparece específicamente en el Tomo III – Sociología de la Libertad²¹² (Öcalan, 2020, traducción mía), en el capítulo sexto, en la sección intitulada “sexismo social, la familia, las mujeres y el problema de la población” y en el noveno capítulo, en la sección “feminismo: la rebelión de la más antigua colonia”. En los tomos I y II el asunto es abordado de forma periférica en distintos momentos, siempre como parte de una argumentación que no objetiva explorar los conceptos clave de forma específica.

A su vez, en los dos tomos de los *Escritos de Prisión* (2007, 2011b), el tema del patriarcado y de la esclavización de las mujeres aparece específicamente en el segundo capítulo del tomo primero, “*La raíz de la civilización*” (traducción mía)²¹³. En esta sección, el autor utiliza la palabra “género” para abordar la desigualdad entre hombres y mujeres en la sociedad de clases la civilización sumeria. Ya en el tomo “El PKK y la Cuestión Curda en el siglo XXI”²¹⁴ aunque ninguno de los conceptos claves haya sido detectado en el índice, el vocablo “patriarcado” es mencionado cuatro veces en el cuerpo del texto; “género”, aparece un total

²¹² “Sociology of Freedom”.

²¹³ “Prison Writings: The Roots of Civilization”.

²¹⁴ “The PKK and the Kurdish Question in the 21st Century”.

de diez veces; además de las diversas referencias a la lucha del Movimiento de Mujeres Kurdas.

Finalmente, en la obra intitulada *Más allá del Estado, del Poder y de la Violencia* (Öcalan, 2023, traducción mía)²¹⁵, el autor kurdo analiza al patriarcado en el segundo capítulo, donde se dedica a tratar sobre el nacimiento de la sociedad esclavista²¹⁶. Sobre esta obra, quisiera hacer un aparte: este material está formado por diversos textos que abordan no solo cuestiones relativas al método utilizado por Öcalan, su teoría y sus ideas, pero, también, un análisis crítico (y autocrítico) del PKK, tanto en cuanto Partido como en cuanto movimiento. En el décimo capítulo, el autor expande un poco más sobre la historia del Partido, el uso de los conceptos de “partido”, “democracia”, “liberación nacional” y los dilemas políticos enfrentados en Turquía y en la región.

Sobre esta última obra, la investigadora Havin Güneşer destaca el papel clave de este texto para los debates que ocurren dentro del movimiento kurdo. Esto ocurre porque este material concentra las críticas y autocríticas desarrolladas por Öcalan y propone un nuevo entendimiento a respecto de la creación de “un nuevo tipo de partido revolucionario”. Dice ella,

Reúne ideas de destacados estudiosos occidentales y no occidentales, argumentó a favor de una comprensión de la historia como un antagonismo entre la formación del estado y la formación de la sociedad. Dado que la revolución es para el empoderamiento de la sociedad, también debería estar en contra del estado, organizándose de manera que vuelva redundante al estado. Mientras que el capitalismo, el patriarcado y el estado-nación construyen la modernidad capitalista, él argumenta que la resistencia del pueblo contra estos sistemas debería basarse en la historia de la modernidad democrática, de la cual las luchas revolucionarias del mundo son herederas. Finalmente, en sus escritos, Öcalan también revisó y desarrolló aún más sus ideas sobre la libertad y la revolución de las mujeres, a las que llamó su “proyecto inacabado”. Poniendo la libertad y la revolución de las mujeres en el centro de todas las revoluciones democráticas, enfatizó que la organización autónoma de las mujeres y la producción ideológica transformarán la sociedad en un estado de igualdad, paz y libertad. Todas estas ideas están delineadas en el Manifiesto de la Civilización Democrática, en cinco volúmenes²¹⁷ (2008-2011). (2021, p. 104, traducción y subrayado mío)

²¹⁵ *Beyond State, Power, and Violence*. Publicado por primera vez en idioma turco, en 2004, este documento también hace parte de los escritos de prisión del autor kurdo. Actualmente se encuentra traducido al idioma alemán e inglés.

²¹⁶ “Hierarchical Statist Society: the Birth of Slave Society”, p. 12-31.

²¹⁷ En el original: “This book played a major role in forming what he calls a ‘new kind of revolutionary party’. Bringing together ideas from prominent Western and non-Western scholars, he argued for an understanding of history as an antagonism between state formation and society formation. Since revolution is for the empowerment of society, it also should be against the state, organizing in a way that renders the state redundant. While capitalism, patriarchy, and the nation-state build capitalist modernity, he argues that the people’s resistance against these systems should build upon the history of democratic modernity, of which the world’s revolutionary

El tema también aparece en una serie de folletos que reúnen parte de las obras de Öcalan divididos por temas. En *El Tercer Dominio* (Öcalan, 2003, traducción mía)²¹⁸, por ejemplo, el autor presenta un capítulo que discute el “patriarcado – la esclavización de las mujeres” (*ibid.*, p. 44). Ya en el folleto intitulado *Confederalismo democrático* (*ídem*, 2011, p. 16) el concepto de *sexismo* aparece como un subtítulo en el capítulo que versa sobre los elementos que conforman el Estado nacional.

Entre todos los materiales que fueron analizados para la realización de este trabajo, la obra que más concentra el tema de las mujeres y el debate antipatriarcal (mirando hacia los títulos y subtítulos contenidos en los sumarios y/o en el contenido de la obra), el folleto *Liberando la Vida: la Revolución de las Mujeres* (Öcalan, 2013b). Esta obra, publicada en forma de folleto, se destaca por ser el material más completo disponible en inglés, portugués y/o español²¹⁹ sobre el tema de la liberación de las mujeres (como se refiere el autor kurdo a la lucha antipatriarcal).

Este folleto es parte de una serie²²⁰ de textos compilados que fueron extraídos de diferentes obras de Öcalan. Fueron editados, traducidos y publicados inicialmente por la organización Iniciativa Internacional Libertad para Abdullah Öcalan – Paz en el Kurdistán²²¹.

El folleto “*Liberando la Vida: la Revolución de las Mujeres*²²²” ha sido utilizado como parte del marco teórico de diversas investigaciones centradas en distintos aspectos de la lucha desarrollada por las mujeres kurdas. Sea analizando la experiencia revolucionaria de las

struggles are the heir. Finally, in his writings, Ocalan also revisited and further developed his ideas on women’s freedom and revolution—which he called his ‘unfinished project’. Putting women’s freedom and revolution at the center of all democratic revolutions, he emphasized that women’s autonomous organization and ideological production will transform society into a state of equality, peace, and freedom. All these ideas are mapped out in the five-volume Manifesto of the Democratic Civilization (2008–2011”).

²¹⁸ “The Third Domain”.

²¹⁹ Este material está traducido también a los siguientes idiomas: kurmancî, turco, alemán, italiano, francés, danés, tamil, sueco, árabe, coreano, euskera, catalán y griego.

²²⁰ Forman parte de esta serie las siguientes obras: *Democratic Nation* (Öcalan, 2016a), *Democratic Confederalism* (Öcalan, 2011a), *The Third Domain* (Öcalan, 2003), *War and Peace in Kurdistan* (Öcalan, 2008) y, más recientemente, fue publicado *Freedom Shall Prevail: A Short Political Biography of Abdullah Öcalan* (Öcalan, 2021).

²²¹ *International Initiative Freedom for Abdullah Ocalan – Peace in Kurdistan*. Más información disponible en: <https://www.freeocalan.org/main>. Último acceso en: 27 ene. 2024.

²²² En Brasil, este material fue traducido al portugués y publicado por la *Fundação Lauro Campos* en 2016, bajo el título “*Libertando a vida: a revolução das mulheres*”. Sin embargo, existe una versión anterior que fue traducida y publicada por el “*Comitê de Solidariedade – Resistência é Vida*”, en 2015, en la ciudad de Porto Alegre. Esta última fue una producción independiente en colaboración con el *Sindicato dos Bancários* y el *Comitê de Solidariedade aos Povos do Curdistão*.

mujeres en Rojava, como es el caso de los trabajos de Beatriz Sampaio Abreu (2020), Kamila de Assis (2019), Bruna Ferreira (2017; 2018) y Flávia Paniz (2019; 2023b), o, también, en las investigaciones centradas en los aspectos político-gubernamentales del confederalismo democrático en el autogobierno de la Administración Autónoma del Norte y Este de Siria (ANNES), como lo han hecho Ana Clara A. Simões (2021) y Vitor Maia Veríssimo (2021), este material aparece con bastante frecuencia entre las referencias bibliográficas consultadas para esta tesis.

Cuando comparado a los libros que componen los *Escritos de Prisión* (Öcalan, 2007, 2011b) y los “*Manifiestos por una Civilización Democrática*” (Öcalan, 2016b, 2018, 2020), llama la atención lo conciso que es el librito “*Liberando la Vida: la Revolución de las Mujeres*”; entre el prólogo y el final del folleto, la versión en español tiene apenas 50 páginas. Sin embargo, esto no disminuye la importancia de este material, siendo aún el mejor documento para el entendimiento panorámico y sintético del pensamiento de Öcalan con relación a la condición de las mujeres. Esto puede ser entendido ya en el primer párrafo del folleto, donde el autor ofrece un panorama y contexto de la obra:

La cuestión de la libertad de las mujeres me ha intrigado a lo largo de toda mi vida. Mientras que al principio veía la esclavitud de las mujeres en Oriente Medio y en general como el resultado de un atraso feudal, después de muchos años de práctica revolucionaria e investigación llegué a la conclusión de que el problema es mucho más profundo. La historia de los 5,000 años de la civilización es esencialmente la historia de la esclavitud de la mujer. En consecuencia, la libertad de la mujer solo se logrará luchando contra los cimientos de este sistema dominante²²³. (Öcalan, 2017, p. 64, traducción y subrayado mío)

Este párrafo es ilustrativo por dos razones; primero porque nos permite percibir la transición en el pensamiento del autor, cuando recuerda que, inicialmente, había asociado la condición de la mujer en Medio Oriente a las estructuras feudales (y/o semi feudales) hegemónicas en Kurdistán y ahora percibe que este sistema de poder es más antiguo y complejo. El segundo punto está relacionado con las observaciones realizadas por él a las mujeres de su cercanía, como hemos visto anteriormente cuando he presentado la conturbada relación de Öcalan con su madre y su inconformidad frente al casamiento de su hermana.

²²³ En el original: “The question of women’s freedom has intrigued me throughout my life. While at first, I viewed the enslavement of women in the Middle East and in general as the result of feudal backwardness, after many years of revolutionary practice and research I came to the conclusion that the problem goes much deeper. The 5,000year-old history of civilisation is essentially the history of the enslavement of woman. Consequently, woman’s freedom will only be achieved by waging a struggle against the foundations of this ruling system”.

Igualmente, se puede concluir que estos elementos hacen referencia a los conflictos que ocurren en el PKK durante la década de 1989 con relación a la reproducción de estereotipos de género entre cuadros partidarios, como lo ha demostrado la literatura y el párrafo extraído de los diarios de Sakine Cansiz (2018).

Aunque este aspecto esté relacionado con la autocrítica realizada por Öcalan en los 40 años de lucha revolucionaria (autocrítica que el autor ha dedicado una parte importante de sus escritos para desarrollar²²⁴), también parece estar conectada con los debates que se han desarrollado dentro de organizaciones revolucionarias que también han vivenciado conflictos patriarcales entre los cuadros revolucionarios, especialmente aquellas ocurridas dentro de la experiencia del socialismo real²²⁵.

Con relación al primer punto, Öcalan deja claro que su abordaje hacia la “esclavitud de las mujeres” (para utilizar su propia terminología) es un fenómeno que debe ser abordado de larga duración. El autor afirma que la *pérdida de la libertad de la mujer* resulta en la *esclavitud* de la sociedad; como resultado, emerge una nueva organización (llamada por Öcalan de *sociedad sexista*). En esta nueva organización, el poder reside *hombre dominante* y de su sistema de creencias (en cuanto una nueva estructura organizada de ideas, valores y principios onto-epistemológicos). Dice Öcalan sobre el asunto,

La historia de la pérdida de la libertad [de la sociedad en general] es al mismo tiempo la historia de cómo la mujer perdió su posición y desapareció de la historia. Es la historia de cómo el **hombre dominante**, con todos sus **dioses y sirvientes, gobernantes y subordinados**, su **economía, ciencia y artes**, obtuvo **poder**. La caída y pérdida de la mujer es así la caída y pérdida de toda la **civilización**, con la **sociedad sexista** que resultó. El hombre sexista está tan empeñado en construir su dominio social sobre la mujer que convierte cualquier contacto con ella en un espectáculo de dominación²²⁶. (Öcalan, 2017, p. 65, traducción y negrita mía)

²²⁴ Sobre este aspecto recomiendo directamente el libro *Beyond State, Power and Violence* (Öcalan, 2023), donde el autor realiza una extensa autocrítica de su período en el PKK y las decisiones tomadas por la organización en distintos momentos de la lucha revolucionaria.

²²⁵ En este aspecto me refiero más específicamente a las críticas realizadas por distintos grupos de mujeres que fueron parte de la Revolución de Octubre y que vieron desmoronar los proyectos e iniciativas de liberación de las mujeres bajo el mando de Joseph Stalin (1927-1953). Entre las teóricas críticas del régimen stalinista, menciono a Aleksandra Kollontai (1872-1952), Nadezhda Krúpskaya (1869-1939), Elena Stásova (1873-1966) y Clara Zetkin (1857-1933). Recomiendo la lectura de “*Stalin's War on Women: The Tragic Fate of Soviet Women in the Gulag*” de Timothy J. Colton; “*Women, the State and Revolution: Soviet Family Policy and Social Life, 1917-1936*” de Wendy Goldman y “*Women and Russia*” de Tatyana Mamonova.

²²⁶ En el original: “The history of the loss of freedom is at the same time the history of how woman lost her position and vanished from history. It is the history of how the dominant male, with all his gods and servants, rulers and subordinates, his economy, science and arts, obtained power. Woman’s downfall and loss is thus the down-

Öcalan explicita en su argumento que la sociedad sexista, resultante de la caída de la mujer (de la pérdida de su posición y desaparecimiento de la historia), ocurre no solo por los cambios ocurridos en el estatus social, político y económico de ambos géneros en la sociedad –algo que per se no presupone violencia o cambio estructural– sino por la emergencia y el desarrollo de un sistema de poder anclado en la institución de la esclavitud. Considero que el punto diferencial aquí es el reconocimiento de que esta institución se encuentra ligada no solo a la noción de propiedad, sino también a la jerarquización con base a género.

En la teoría presentada por Öcalan, toda esclavitud se origina en la *mujerización* de la sociedad (Öcalan, 2013c, p. 26). Este argumento está desarrollado de distintas maneras en las obras del autor kurdo. Como es el caso de este pasaje donde dice:

La servidumbre social no es solo un fenómeno de clase. Existe un orden de subyugación que está más profundamente oculto que el sistema de propiedad de esclavos en sí mismo. La suavización de esta verdad contribuye al fortalecimiento del sistema. El paradigma fundamental de la sociedad es un sistema de servidumbre que no tiene principio ni fin²²⁷. (*ibid.*, p. 33, traducción mía)

A partir de tal afirmación, se puede decir que la centralidad que ocupa el patriarcado en la propuesta de Öcalan no es meramente complementaria, sino el centro de todo su argumento. Al presentar al patriarcado como un sistema complejo de encantamiento de la sociedad en tres niveles, el autor kurdo destaca el papel de la ideología para el mantenimiento del sistema capitalista.

Como nos recuerda Heleieth Saffioti (2015, p. 59), el patriarcado es una ideología de género. En otras palabras, es un tipo específico de ideología de género caracterizado por la dominación de las mujeres por un referencial masculino hegemónico. Sin embargo, esta dominación no se distribuye igualmente entre hombres con la misma intensidad, así como la violencia y la exploración tampoco se alastra de igual forma entre las mujeres a nivel global. Es por esa razón que al utilizar el *zigurat*, Öcalan abre espacio para el análisis de las jerar-

fall and loss of the whole of civilisation, with the sexist society that resulted. The sexist male is so keen on constructing his social dominance over woman that he turns any contact with her into a show of dominance”.

²²⁷ En el original: “Societal servitude is not just a class phenomenon. There is an order of subjugation which is more deeply hidden than the slave owning system itself. The softening of this truth contributes to the deepening of the system. The fundamental paradigm of society is a system of servitude which has no beginning and no end”.

quías implementadas dentro de las categorías de dominación. O sea, la alianza patriarcal ocurre entre determinadas autoridades jerárquicas que se expresan en un tipo específico de hombre, permitiendo, por lo tanto, una jerarquización y la dominación, incluso de miembros de un mismo grupo.

El patriarcado tampoco se limita a ser un sistema de poder restringido a las relaciones de género, sino que se expande por la sociedad estructurando el desarrollo de la civilización como un todo, de forma amplia. Por eso al hablar de *mujerización* de la sociedad, Öcalan no se refiere solamente a la categoría social “mujeres”, sino a todos aquellos individuos a los cuales se les es impuesto el mismo proceso de esclavización, como nos recuerda el autor en el siguiente párrafo:

La *mujerización* no solo tiene como objetivo recrear a un individuo como un *objeto sexual*; no es el resultado de una característica biológica. La *mujerización* es un *proceso intrínsecamente social y apunta a toda la sociedad*. La esclavitud, la sumisión, la subyugación a insultos, el llanto, la mentira habitual, la falta de asertividad y el exhibicionismo son aspectos reconocidos de la *mujerización* y deben ser rechazados por la moralidad de la libertad. Es la base de una sociedad degradada y la verdadera base de la esclavitud. *Es el fundamento institucional sobre el cual se implementaron la más antigua y todas las formas posteriores de esclavitud e inmoralidad*. La sociedad civilizatoria refleja esta base en todas las categorías sociales. Si el sistema ha de funcionar, toda la sociedad debe estar sujeta a la *mujerización*. El poder es sinónimo de masculinidad. Así, la sumisión de la sociedad a la domesticación es inevitable, porque el poder no reconoce los principios de libertad e igualdad. Si lo hiciera, no podría existir. *El poder y el sexismo en la sociedad comparten la misma esencia*²²⁸. (Öcalan, 2013, p. 27, traducción y subrayado mío)

El fenómeno de la *mujerización* de la sociedad es un elemento muy importante en el argumento de Öcalan. Conceptualizaré esta idea más adelante, cuando la relacione a su origen: el concepto de *housewifization* propuesto por Maria Mies (2018). Por el momento, lo que nos interesa considerar es la dimensión sexual y transversal del patriarcado hacia toda la sociedad.

²²⁸ En el original: “*Housewifisation* does not only aim to recreate an individual as a sex object; it is not a result of a biological characteristic. *Housewifisation* is an intrinsically social process and targets the whole of society. Slavery, subjugation, subjection to insults, weeping, habitual lying, unassertiveness and flaunting oneself are all recognised aspects of *housewifisation* and must be rejected by the freedom-morality. It is the foundation of a degraded society and the true foundation of slavery. It is the institutional foundation upon which the oldest and all subsequent types of slavery and immorality were implemented. Civilisational society reflects this foundation in all social categories. If the system is to function, society in its entirety must be subjected to *housewifisation*. Power is synonymous to masculinity. Thus, society’s subjection to *housewifisation* is inevitable, because power does not recognise the principles of freedom and equality. If it did, it could not exist. Power and sexism in society share the same essence”.

Este es un elemento apuntado por diversas teóricas en la literatura feminista que abordan al patriarcado.

Heleieth Saffioti (*op. cit.*, p. 59-60) propone una lista de elementos que constituyen al patriarcado y que nos permiten comprender las dimensiones universales del sistema capitalista. Cuando me refiero a las dimensiones universales de este sistema no me refiero a que este sistema actúa en igual medida para los distintos grupos sociales, sino que, mismo en distintos niveles e intensidades, todas las relaciones sociales se ven impactadas por esta estructura.

De acuerdo con lo que hemos visto de la propuesta de Öcalan, y lo que presenta Saffioti, es posible definir al patriarcado a partir de cinco elementos característicos: 1. No se trata de una relación privada, sino civil (en este caso, especialmente para Öcalan, marca la emergencia de la civilización estatal). No existe Estado sin patriarcado, y no habrá dominación política (o, como diría Öcalan, monopolio de poder jerárquico) sin un gobierno centralizado en el monopolio del uso de la fuerza; 2. Otorga derechos sexuales a los hombres sobre las mujeres; 3. Se configura como un tipo jerárquico de relación que invade todos los ámbitos de la sociedad; 4. Posee una base material y se corporifica (se impone a partir de la inscripción de diferencias –sexuales o no– entre los cuerpos); 5. Representa una estructura de poder basada tanto en la ideología como en la violencia (también en el ámbito de la economía, según la perspectiva de Öcalan).

Con relación al uso²²⁹ del vocablo “patriarcado” por Öcalan, quisiera destacar que el concepto aparece por primera vez en la tercera página del folleto *Liberando la Vida* (Öcalan, 2013b), luego que el autor contextualiza la emergencia de este sistema en el tiempo y en el espacio. El concepto es utilizado como un sistema antagónico²³⁰ a la sociedad matricéntrica²³¹, como se puede ver en el texto:

El patriarcado no siempre ha existido. Hay fuertes evidencias de que en los milenios anteriores al surgimiento de la civilización estatista (aproximadamente antes del 3000 a.C.), la posición de las mujeres en la sociedad era muy diferente. De hecho, la

²²⁹ El concepto también aparece en el cuerpo textual de todos los libros y folletos analizados para esta tesis; son ellos: Tomos I, II y III del *Manifiesto por una Civilización Democrática*, Tomo I y II de la serie *Prison Writings* y la serie de folletos editados por la Iniciativa Internacional Libertad para Abdullah Öcalan – Paz en Kurdistán (ver nota de pie de página número 89).

²³⁰ A partir del esquema metodológico dialéctico de revolución-contrarrevolución.

²³¹ Aquí pienso que cabe una observación: el autor utiliza tanto “matricéntrica” cuanto “matriarcado”. Aunque ambos conceptos posean características distintas, utilizaré ambos conceptos a partir de su articulación con la idea que está siendo debatida.

sociedad era matricéntrica, estaba construida alrededor de las mujeres²³². (Öcalan, 2017, p. 66, traducción y subrayado mío)

En contacto con los textos de Abdullah Öcalan, Rita Segato también comparte algunas consideraciones sobre el punto de vista del autor kurdo y su concepción sobre la emergencia del patriarcado en la transición civilizacional ocurrida en el Neolítico,

Se trata de una forma mítica cuya difusión universal comprueba su gran profundidad histórica, pues permite afirmar su proveniencia de un tiempo remoto, anterior a la dispersión humana y posiblemente coetánea con el proceso mismo de la especiación. Es imposible saber si esos mitos fundacionales de la reducción de la mujer a una posición disciplinada y secundarizada proceden del periodo de salida del Neolítico, como ha sugerido el ideólogo kurdo Abdullah Öcalan, o son propios del proceso mismo de la especiación, o sea, de la transformación de una subordinación biológica resultante de la envergadura corporal y de la agresividad, mayores en los machos homínidos, a una subordinación de orden político en la especie *Sapiens sapiens*, requiriendo entonces de una narrativa – como es el mito para fundamentar las razones de la dominación. Sabemos que esa dominación no es natural, justamente porque necesita una narrativa. Si se tratara del resultado de nuestras características anatómicas, de nuestra biología, no se haría necesaria una narrativa para legitimar y normar la subordinación femenina. (Segato, 2019, p. 33–34).

Existen tres elementos que deseo destacar en el argumento de Rita: a) el carácter mítico, b) universal y de c) larga duración del sistema patriarcal. Estos tres elementos son fundamentales para comprender el carácter estructural (y estructurante) del sistema patriarcal en cuanto primer sistema de poder (y, por lo tanto, de dominación política) construido por la humanidad.

En líneas generales, pienso que Öcalan destaca la emergencia de la sociedad sexista a partir del establecimiento de un nuevo “sistema sexo-género”. Tomo este concepto de Gayle Rubin para destacar el rol decisivo de esta transformación (que Öcalan define como siendo una contrarrevolución). Toda sociedad está ordenada a partir de un “Sistema Sexo-Género”, o sea, “una serie de arreglos mediante los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, en los cuales estas necesidades sexuales transformadas son satisfechas” (Rubin, 2017, p. 11, traducción mía)²³³.

²³² En el original: “Patriarchy has not always existed. There is strong evidence that in the millennia before the rise of statist civilisation (roughly before 3000 BC) the position of women in society had been very different. Indeed, society was matricentric – it was constructed around women”.

²³³ En el original: “[...] uma série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas”.

La sociedad sexista de Öcalan es parte de este nuevo ordenamiento que emerge de la pérdida de la libertad de la mujer. En este sistema sexo-género la mujer no solo ha perdido el lugar central y prestigioso de la comunidad, sino que pasa a ser la primera destinataria de la condición de esclavitud. Por eso, cuando el autor dice que “la historia de los 5,000 años de la civilización es esencialmente la historia de la **esclavitud** de la mujer”, se está refiriendo que la historia de la civilización es la historia del desarrollo de sistemas de poder anclados en la subordinación de las mujeres a nivel físico, ideológico y económico. En las palabras del autor,

Un análisis de la civilización dominante en relación con la cuestión de la libertad dejará claro que la civilización ha estado cargada con una esclavitud cada vez mayor. [...] A lo largo de la larga historia de esta civilización, la esclavitud se ha perpetuado en tres niveles. Primero, está la construcción de la esclavitud ideológica (notablemente, pero comprensiblemente, se construyen dioses temibles y dominantes a partir de mitologías); luego está el uso de la fuerza; finalmente, está la apropiación de la economía. Este encadenamiento de la sociedad en tres niveles está bien ilustrado por los zigurats, los templos establecidos por el estado sacerdotal sumerio²³⁴. (Öcalan, 2017, p. 64, traducción y subrayado mío)

En esta perspectiva, Öcalan observa el desarrollo de la civilización dominante a partir de la perspectiva de la “libertad” (o de la ausencia de libertad, en este caso). Es a través de los *zigurats*²³⁵ que el autor explicita la emergencia de la institución de la esclavitud como parte de la consolidación de una nueva orden anclada en la dominación física, ideológica y económica de la sociedad.

Este nuevo orden se caracteriza por la presencia de cuatro conceptos e ideas que se repetirán en diversos textos del autor: primero, la relación dialéctica entre libertad *versus* esclavitud.

²³⁴ An analysis of mainstream civilisation with regard to the freedom question will make it clear that civilisation has been weighted down by an ever-increasing slavery. This ‘mainstream civilisation’ is the civilisation passed down from, and in return influenced by, Sumer to Akkad, from Babylon to Assur, from Persia to Greece, Rome, Byzantium, Europe and finally the USA. Throughout the long history of this civilisation, slavery has been perpetuated on three levels. First, there is the construction of ideological slavery (conspicuously, but understandably, fearsome and dominant gods are constructed from mythologies); then there is use of force; lastly, there is seizure of the economy. This three-tiered enchainment of society is well-illustrated by the zigurats, the temples established by the Sumerian priest-state.

²³⁵ Desde un punto de vista material, un *zigurat* es una estructura arquitectónica en forma de pirámide escalonada creado en la antigua Mesopotamia. Estas edificaciones fueron construidas en las ciudades sumerias, acacias, babilonias y asirias, y servían como centros de poder, templos y centros de culto religioso. Los *zigurats* se estructuraban en diversas terrazas superpuestas que disminuían de tamaño en cuanto se aproximaban de la cumbre. En la parte superior, se encontraba un templo dedicado a una deidad específica. Además de su función religiosa, los *zigurats* también tenían propósitos políticos y sociales. Servían como símbolos de la ciudad y del poder del gobernante, siendo importantes centros administrativos y de almacenamiento de riquezas, productos y alimentos excedentes.

vidud; segundo, el uso del modelo organizativo del *zigurat* como siendo la “verdadera base” de la civilización dominante; tercero, la conexión causal entre el sistema mundial capitalista y lo que el autor llama de “civilización dominante”. Finalmente, destaco la presencia de tres conceptos que, articulados conjuntamente, nos permiten visualizar una tríade instrumental de poder y coerción: ideología, fuerza y economía.

Estos conceptos se demostrarán clave con el avanzar de la lectura de las obras del autor kurdo; por ejemplo, aplicados a la estructura del *zigurat* percibimos esta tríade conceptual a través de: la mitología (ideología), el pillaje (fuerza) y la acumulación de excedente (economía). Con el paso del tiempo y la sofisticación de los mecanismos de dominación política y exploración económica aplicados por las clases dominantes a las clases dominados, veremos la emergencia de los monopolios de poder de forma más clara y extensiva, lo que lleva al autor a la afirmación de que “el capitalismo es poder, no es economía” (2018, p. 143–210).

El vínculo entre poder, propiedad y esclavitud no es una novedad. Desde Friedrich Engels, en su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (Engels, 2006), esta idea ejerce influencia en intelectuales marxistas que buscan explicar la emergencia de la sociedad de clases y la jerarquización de la sociedad. Influencia que también se evidencia en las propuestas presentadas por Öcalan²³⁶.

En los escritos de prisión, esta influencia del pensamiento de Engels se manifiesta en dos grandes formas: explícitamente –cuando el autor kurdo cita o menciona a Engels en sus escritos²³⁷– y, también, tácitamente, cuando el autor parte del análisis de Engels para elaborar su propio análisis sobre el patriarcado. Al igual que en la obra de Engels, la interpretación de Öcalan también parte de un análisis histórico-materialista para comprender el origen de la dominación de las mujeres considerando a la propiedad privada y al Estado como resultado de las transformaciones de las fuerzas productivas. Para ambos autores, el Estado, así como el patriarcado, son creaciones de las clases dominantes y que, así como fueron creados, pueden ser transformados y sustituidos por otros sistemas e instrumentos sociales. De igual modo, ambos autores consideran al surgimiento de la propiedad privada como el elemento-clave que

²³⁶ Influencia que se percibe no solo con relación a la forma como Öcalan aborda y moviliza el concepto de patriarcado en su propuesta teórica, pero en la citación expresa del autor cuando menciona el esfuerzo de Engels en ofrecer un análisis del sistema a través de la observación histórica de sus desarrollos tan antigua cuanto sea posible (Öcalan, 2023, p. 179).

²³⁷ Por ejemplo, en las páginas 125, 182-183, 235-236, 242, 313, 326, 330, 331 del Tomo II del “*Manifiesto por una Civilización Democrática*”.

ha llevado a la transformación del modo de producción y el ordenamiento social, teniendo a las mujeres como primer grupo social a ser explorado.

Por otro lado, diferentemente de Engels, Öcalan explicita que

La profundidad del esclavismo de la mujer y el enmascaramiento intencional de este hecho están estrechamente vinculados al surgimiento dentro de una sociedad del poder jerárquico y estatista. A medida que las mujeres se acostumbran a la esclavitud, se establecen jerarquías (del término griego ἱεραρχία o hierarkhia, “gobernado por el sumo sacerdote”): así se allana el camino hacia la esclavitud de otras secciones de la sociedad. La esclavitud de los hombres viene después de la esclavitud de las mujeres. El esclavismo de género es diferente en algunos aspectos al esclavismo de clase y nación. Su legitimación se logra mediante represión refinada e intensa combinada con mentiras que juegan con las emociones. La diferencia biológica de la mujer se utiliza como justificación para su esclavitud. Todo el trabajo que realiza se da por sentado y se llama “trabajo de mujer” indigno. Se afirma que su presencia en la esfera pública está prohibida por la religión, moralmente vergonzosa; progresivamente, se la aleja de todas las actividades sociales importantes. A medida que el poder dominante de las actividades políticas, sociales y económicas es asumido por hombres, la debilidad de las mujeres se institucionaliza aún más. Así, la idea de un “sexo débil” se convierte en una creencia compartida. De hecho, la sociedad trata a la mujer no solo como un sexo biológicamente separado, sino casi como una raza, nación o clase separada; la raza, nación o clase más oprimida: ninguna raza, clase o nación está sujeta a una esclavitud sistemática como la doméstica (housewifization)²³⁸. (Öcalan, 2017c, p. 65, traducción y subrayado mío)

A partir de las palabras del autor, podemos ver el carácter sistémico y relacional de la dominación de las mujeres, algo que va más allá de la centralidad de las políticas económicas de la propiedad privada –como, en alguna medida, lo propone Engels–. Cuando Öcalan centra su enfoque en un análisis tridimensional de larga duración, permite concluir que conceptos como los de “raza”, “nación”, “clase” y, obviamente, “mujer” son constituidos como categorías sociales y políticas específicas frente a la emergencia de un nuevo orden sistémico sexo-género.

²³⁸ En el original: “The depth of woman’s enslavement and the intentional masking of this fact is thus closely linked to the rise within a society of hierarchical and statist power. As women are habituated to slavery, hierarchies (from the Greek word ἱεραρχία or hierarkhia, ‘rule by the high priest’) are established: the path to the enslavement of the other sections of society is thus paved. The enslavement of men comes after the enslavement of women. Gender enslavement is different in some ways to class and nation enslavement. Its legitimisation is attained through refined and intense repression combined with lies that play on emotions. Woman’s biological difference is used as justification for her enslavement. All the work she does is taken for granted and called unworthy ‘woman’s work’. Her presence in the public sphere is claimed to be prohibited by religion, morally shameful; progressively, she is secluded from all important social activities. As the dominant power of the political, social and economic activities are taken over by men, the weakness of women becomes even more institutionalised. Thus, the idea of a ‘weak sex’ becomes a shared belief. In fact, society treats woman not merely as a biologically separate sex but almost as a separate race, nation or class – the most oppressed race, nation or class: no race, class or nation is subjected to such systematic slavery as housewifization”.

Este nuevo orden es construido a partir de un referente masculino hegemónico: el patriarca, como veremos más adelante. En las palabras de Öcalan, este nuevo reordenamiento en el sistema sexo-género repercute de la siguiente manera en las estructuras de la civilización:

En el transcurso de la historia de la civilización, el patriarcado consolidó el marco tradicional de jerarquías, que en el estado-nación se alimenta del sexismo. El sexismo arraigado socialmente es como el nacionalismo: un producto ideológico del estado-nación y del poder. **El sexismo arraigado socialmente no es menos peligroso que el capitalismo**. Sin embargo, el patriarcado trata de ocultar estos hechos. Esto es comprensible dado que todas las relaciones de poder y las ideologías estatales se alimentan de conceptos y comportamientos sexistas. **Sin la represión de las mujeres, la represión de toda una sociedad es inconcebible**. El sexismo dentro del estado-nación, por un lado, otorga a los hombres el máximo poder, mientras que, por otro lado, convierte a la sociedad, a través de las mujeres, en la peor colonia de todas. Por lo tanto, la mujer es la nación colonizada históricamente dentro de la sociedad que ha alcanzado su peor posición dentro del estado-nación. **Todas las ideologías de poder y estado provienen de actitudes y comportamientos sexistas. La esclavitud de la mujer es el área social más profunda y disfrazada donde se realizan todo tipo de esclavitud, opresión y colonización**. El capitalismo y el estado-nación actúan con plena conciencia de esto. Sin la esclavitud de la mujer, ninguno de los otros tipos de esclavitud puede existir, y mucho menos desarrollarse. El capitalismo y el estado-nación denotan al macho dominante más institucionalizado. Más audaz y abiertamente dicho: **el capitalismo y el estado-nación son el monopolio del macho despótico y explotador**²³⁹. (Öcalan, 2017, p. 49, traducción y destaques míos)

Para Öcalan, un elemento fundamental de este proceso de transformación ontoepistémico es la corrupción de los sentidos de ser y estar en comunidad. En otras palabras, pervierte las estructuras simbólicas mitológicas y religiosas de la sociedad para garantizar el monopolio del macho despótico (de la masculinidad hegemónica explotadora), al paso que, materialmente, estructura y justifica el aprisionamiento de las mujeres al campo de lo domes-

²³⁹ En el original: “In the course of the history of civilisation the patriarchy consolidated the traditional framework of hierarchies, which in the nation-state is fuelled by sexism. Socially rooted sexism is just like nationalism: an ideological product of the nation-state and of power. Socially rooted sexism is not less dangerous than capitalism. The patriarchy, however, tries to hide these facts. This is understandable given the fact that all power relations and state ideologies are fuelled by sexist concepts and behaviour. Without the repression of women, the repression of an entire society is inconceivable. Sexism within the nation-state on the one hand gives men maximum power, while on the other hand turns society, through women, into the worst colony of all. Hence woman is the historical society’s colony nation which has reached its worst position within the nation-state. All the power and state ideologies stem from sexist attitudes and behaviour. Woman’s slavery is the most profound and disguised social area where all types of slavery, oppression and colonisation are realised. Capitalism and nation-state act in full awareness of this. Without woman’s slavery none of the other types of slavery can exist, let alone develop. Capitalism and nation-state denote the most institutionalised dominant male. More boldly and openly spoken: capitalism and nation-state are the monopolism of the despotic and exploitative male”.

tico, apropiándose de su trabajo, de sus cuerpos y de su poder. A este fenómeno el autor llama de *mujerización* (o *housewifization*, dependiendo de la traducción).

En resumen, diferentemente de Engels (2006), Öcalan no concibe al patriarcado y a la dominación de las mujeres como resultado directo de la emergencia de la propiedad privada. Por el contrario, para el autor kurdo la división sexual primitiva propuesta por el marxismo clásico aunque importantes es bastante limitada²⁴⁰, como lo expresa el autor en el siguiente párrafo:

Pero el enfoque marxista tiene deficiencias fundamentales. No ha analizado la civilización en su conjunto. Los intentos de Engels fueron muy limitados. Consideró la contradicción fundamental entre la sociedad de clases y la sociedad colectiva natural como un vestigio pasado y retrogrado. Sin embargo, nuestra definición histórica integral ha demostrado que existe un conflicto continuo y abarcador entre posiciones comunitarias y democráticas y posiciones jerárquicas y estatistas. Los valores democráticos comunales no son retrógrados ni han sido aniquilados. Continúan desempeñando un papel dinámico en la emergencia de todos los sistemas, incluido el capitalismo. En la emergencia, el desarrollo y la crisis de disolución del sistema capitalista, de todas las contradicciones, aquellas asociadas con los valores democráticos comunales son primordiales²⁴¹. (Öcalan, 2023, p. 156, traducción y subrayado mío)

Esta tensión que ocurre entre dos mundos de ser y estar en el mundo –representados por Öcalan como la dialéctica entre civilización capitalista y civilización democrática– nos da evidencias del esquema mental utilizado por Öcalan para comprender la emergencia de la civilización esclavista, la sociedad sexista y la caída de la mujer como primera importante ruptura sexual. Ruptura esa que genera el primer engarzamiento del tejido social comunal y la ascensión de una autoridad jerárquica monopolista.

Resulta de este proceso de caída de la mujer –utilizando los conceptos del autor kurdo– la reorganización de los arreglos y acuerdos sociales, afectando todas las esferas de la vida, desde las estructuras del parentesco hasta el trabajo y el modo de producción de la civi-

²⁴⁰ Esta concepción no es exclusiva de Öcalan, así como lo he presentado, una parte importante de la literatura feminista, entre ellas Lerner (2020) y Stearns (2018), por citar a las obras principales del debate que propongo aquí, exponen argumentos que van hacia esa misma dirección.

²⁴¹ En el original: “But the Marxist approach has more fundamental shortcomings. It has not analyzed civilization as a whole. Engels’s attempts remained very limited. He considered the fundamental contradiction between class society and natural collective society a long gone and backward relic of the past. However, our comprehensive historical definition has shown that there is a continuous and encompassing conflict between communal and democratic positions and hierarchical and statist positions. Communal democratic values are not backward nor have they been annihilated. They continue to play a dynamic role in the emergence of all systems, including capitalism. In the emergence, the development, and the crisis of dissolution of the capitalist system, of all the contradictions those associated with communal democratic values are primary”.

lización. Para el autor kurdo, la *housewifization*, o sea, el proceso de construcción de la figura de la “ama de casa”, una “amadecasicación”, se configura como la “primera ruptura sexual”, un marco civilizatorio de la humanidad.

Antes de continuar con el análisis, considero menester destacar dos elementos interrelacionados presentes en el panorama presentado por Öcalan: primero, el poder jerárquico y estatista emergentes de esta transición sistémica. El segundo punto se relaciona con la transformación de los esquemas mentales e imaginarios de la sociedad que pasan a construir la idea de la mujer como un “sexo débil” y, por lo tanto, pasible de esclavización.

Partiendo del marco teórico del ecofeminismo, Eleonora Gea Piccardi (2021) llama la atención hacia la multiplicidad de puntos en común entre las interpretaciones del patriarcado en Öcalan y las obras de Maria Mies (2018). Considerando que ambos autores parten de una sólida base en el campo de los estudios marxistas, estas aproximaciones son comprensibles. Entretanto, caben algunas aclaraciones antes de continuar con el debate presentado por Öcalan, Mies y las teóricas feministas que presentan teorías sobre la reproducción social y la división sexual del trabajo.

Existe una diferencia conceptual en la traducción y utilización de las expresiones utilizadas en ambas las versiones, en inglés y el español, de la obra del autor kurdo. Mientras la traducción en inglés prioriza la utilización de “*housewifization*”, en la versión al español de las obras la palabra utilizada es “*mujerización*”. Si traducimos literalmente la palabra “*housewifization*” podríamos utilizar algo como “*amadecasicación*”. Sin embargo, la palabra escogida por el equipo de traducción al castellano ha sido “*mujerización*” por una razón específica. Comparto la nota y posteriormente presento mis consideraciones:

Hemos optado por traducir el término turco *kadınlaştırma* como *mujerización*. Suponemos que tiene origen en el término alemán que utiliza Nietzsche *verweiblichend*, que tendría como traducción literal *feminización*. No hemos utilizado *feminización* por hacer referencia al aspecto femenino de seres y cosas, mientras que *mujerización* puede ayudar a expresar la corporeización -en un término- del conjunto de las formas opresivas que la sociedad patriarcal ha desarrollado contra la mujer, y sus efectos. En este sentido se refiere a la condición oprimida, degradada, postrada, postergada y encerrada domésticamente que sufre la mujer. Maria Mies, en *Patriarcado y Acumulación de Capital a Escala Global* (1999), ha acuñado el término que se utiliza en la traducción al inglés de los textos de Öcalan: *housewifization*, pero creemos que al hacer referencia específica a la condición de “ama de casa-esposa” (*housewife*), y centrarse casi en exclusiva en el aspecto económico, no logra captar la amplitud y profundidad que creemos que brinda Öcalan con *kadınlaştırma*, por eso traduciremos en adelante como *mujerización* (Nota de Traducción In: Öcalan, 2016, p. 115)

En función de la delimitación de esta Tesis, el debate conceptual alrededor del léxico utilizado por Öcalan en el fragmento anterior será objeto de estudios específicos futuros. Sin embargo, quisiera destacar dos puntos que están relacionados con la trama textual en la cual el concepto de *mujerización* –o *housewifization*– se localiza en el texto del líder kurdo, y que están asociados, también a mi discusión.

Con relación al primer punto, el vocablo aparece por primera vez en la versión en español en el Tomo I del *Manifiesto por una Civilización Democrática* (Öcalan, 2015, 2016b). El término “*mujerización*” aparece en el capítulo dedicado al establecimiento de lo que Öcalan llama de “Sobre el Método y el Régimen de la Verdad”. Este concepto es utilizado expresamente en referencia a la máxima de Nietzsche donde dice que “[...] la modernidad ha supuesto la *mujerización* de la sociedad, su castración o conversión en un gigantesco hormiguero [...]” (Öcalan, 2016b, p. 83).

Por otro lado, en la versión en inglés de la obra la frase anterior donde aparece el concepto de *mujerización* posee otro vocablo: “*wife-like*”, que puede ser traducido como “tipo esposa²⁴²”. Aunque el contexto sea bastante semejante al que encontramos en la versión al español del texto, la versión en inglés es bastante más sucinta: “Nietzsche habla sobre cómo la sociedad adopta características similares a las de una esposa y queda esclavizada por la modernidad” (Öcalan, 2015, p. 55, traducción mía)²⁴³.

A título de curiosidad, el concepto *housewifization* aparece por primera vez en la versión en inglés del Tomo I del *Manifiesto por una Civilización Democrática* pocas páginas adelante cuando dice que:

En la modernidad capitalista, además de completar el proceso de transformación de la mujer en ama de casa [*housewifization*] (la forma más avanzada de esclavitud), también se ha logrado transformar en ama de casa [*housewifization*] al hombre, después de su castración, a través de la ciudadanía. Como resultado, el control de la so-

²⁴² En una traducción libre, “*wife-like*” es utilizado para describir a algo (o alguien) que tiene características o se comporta de acuerdo con las responsabilidades tradicionales socialmente atribuidas al rol de una esposa. Es un concepto relacionado hacia los códigos y acuerdos sociales establecidos en una comunidad para la regulación de las dinámicas de poder marido-esposa.

²⁴³ En el original: “Nietzsche talks about how society is made to adopt wife-like features and is enslaved by modernity”.

ciudad se ha logrado a través de la transformación de las personas en “amas de casa”²⁴⁴. (Öcalan, 2015, p. 61, traducción mía)

Vemos en este párrafo que la *mujerización*, o el proceso de transformación de los individuos en amas de casa, puede ocurrir más allá de las mujeres. En este caso, Öcalan se refiere a una estructura de dominación, un modelo, que es inicialmente atribuido a las mujeres, pero que escapa a esta categoría.

El segundo elemento se refiere a que si por un lado es cierto que las versiones del *Manifiesto por una Civilización Democrática* utilizan conceptos distintos, la idea resultante de la lectura de ambas versiones se hace inteligible hacia un mismo sentido: la construcción de un rol social específico —el de “ama de casa”— y su vinculación con el género “femenino”.

Segundo la investigación de Gea Piccardi (2021), Öcalan ofrece una citación directa hacia el trabajo de Maria Mies²⁴⁵ en el Tomo II del *Manifiesto por una Civilización democrática*. Aunque las ediciones que he consultado para este trabajo no presentan esta citación, tomo la versión ofrecida por Piccardi debido a la relevancia del contenido citado.

La *housewifization* implica la externalización o ex-territorialización de costos que de otra manera deberían ser cubiertos por los capitalistas. Esto significa que el trabajo de las mujeres se considera un recurso natural, disponible libremente como el aire y el agua... Como la ama de casa está vinculada al proveedor de sustento asalariado, al proletario “libre” como un trabajador no libre, la “libertad” del proletario para vender su fuerza laboral se basa en la no libertad de la ama de casa. La proletarianización de los hombres se basa en la *housewifization* de las mujeres²⁴⁶. (Mies in Öcalan, 2017, p. 73 *apud* Piccardi, 2021, p. 08, traducción mía)

Finalmente, considero importante informar que Öcalan ha utilizado el concepto *Kadınlaştırma* en sus textos originales. Este concepto, en turco, es utilizado en contextos de “feminización”, o sea, conductas, elementos estéticos, vestimentas, etc., que estén relacionados a la

²⁴⁴ En el original: “In capitalist modernity, in addition to the completion of the *housewifization* (the most advanced form of slavery) of woman, the *housewifization* of man —after his castration through citizenship— has also been achieved. As a result, the society’s control has been attained through *housewifization*”.

²⁴⁵ En las ediciones de las obras consultadas por mí no consta ninguna referencia directa de Öcalan hacia Mies. He consultado el tomo II en las versiones en idioma español (Öcalan, 2018) y en inglés (Öcalan, 2017a). Además, he visitado otras obras del autor (Öcalan, 2013c, 2020, 2023) y tampoco consta ese extracto.

²⁴⁶ En el original: “Housewifization means the externalization, or ex-territorialization of costs which otherwise would have to be covered by the capitalists. This means women’s labour is considered a natural resource, freely available like air and water ... As the housewife is linked to the wage-earning breadwinner, to the “free” proletarian as a non-free worker, the “freedom” of the proletarian to sell his labour power is based on the non-freedom of the housewife. Proletarianization of men is based on the housewifization of women”.

construcción de una “feminidad hegemónica”. Por eso que los editores y traductores de la obra al español lo han definido como “*mujerización*”, en referencia al proceso de construcción de género, término con significado semejante al utilizado por Nietzsche (en alemán, “*verweiblichend*”).

Aunque “femenino” y “mujer” no son sinónimos, en este caso, lo que importa considerar es la relación entre la forma como Öcalan moviliza esta idea –y el concepto *Kadınlaştırma*– en sentido semejante a lo que Maria Mies ha definido como *housewifization*, como lo han trabajado Gea Piccardi (2021) y Marina Colerato (2023).

Tanto los trabajos de Gea (Piccardi, 2021; Piccardi; Barca, 2022) como el de Marina (Colerato, 2023) demuestran que el pensamiento de Öcalan, además del diálogo próximo con las ideas presentadas por intelectuales ecofeministas, como lo hemos visto con el caso de Maria Mies, también utiliza conceptos y terminologías que son claves de esta corriente teórico-epistemológica.

Joost Jongerden (Jongerden, 2017a, p. 233) también presenta una cuestión importante en relación a la aproximación de Öcalan y el pensamiento ecofeminista. Así como ha ocurrido con el uso de *housewifization*, Öcalan toma la idea desarrollada por Maria Mies, Veronica Bennholdt-Thomsen y Claudia von Werlhof (1988) de la mujer en cuanto una colonia.

Sin embargo, así como ocurre con el concepto de “*mujerización*”, Öcalan recontextualiza el concepto ecofeminista, creando su propia visión sobre el asunto. De esta forma, la “*mujerización*” en Öcalan se encuentra situada de larga duración. Para el autor kurdo, la mujer no es la “última colonia” (Mies; Bennholdt-Thomsen; Werlhof, 1988) como lo afirman las autoras ecofeministas, sino la primera. Es a partir de la colonización y esclavización de las mujeres –ocurrida en la transición del Neolítico– que todas las demás formas de esclavización y dominación encuentran espacio y se expanden para otros grupos sociales. Dice Öcalan,

Más importante aún, [la esclavización de las mujeres] es el monopolio de poder más antiguo. Podríamos llegar a conclusiones más realistas si evaluamos la existencia de la mujer como el fenómeno colonial más antiguo. Puede ser más preciso llamar a las mujeres el pueblo colonizado más antiguo que nunca se ha convertido en una nación. La familia, en este contexto social, se desarrolló como el pequeño estado del hombre²⁴⁷. (Öcalan, 2017, p. 79, traducción y subrayado mío).

²⁴⁷ En el original: “More importantly, it is the oldest powerful monopoly. We might draw more realistic conclusions if we evaluate woman’s existence as the oldest colonial phenomenon. It may be more accurate to call

La inversión temporal realizada por Öcalan en la mirada hacia el carácter “colonial” de las relaciones de dominación patriarcales también se pueden aplicar al concepto de *housewifization*. Para Maria Mies (2018), el proceso de aprisionamiento de las mujeres al ámbito doméstico ocurre en el marco de la emergencia del capitalismo, la expansión colonial y la formación de mercados globales.

Esta perspectiva es adoptada de manera semejante en la obra de Silvia Federici (2017, 2019) y las teóricas de la teoría de la reproducción social (Bhattacharya; Vogel, 2017; Ferguson, 2020), quienes destacan las transformaciones ocurridas en el ámbito familiar y privado y la imposición de un nuevo modelo de exploración a través de la división sexual del trabajo con el capitalismo: el modelo de familia burguesa y la emergencia de la figura de la “ama de casa” como una categoría social.

Si bien queda claro que para Öcalan la “*mujerización*” y la colonización de las mujeres tienen su origen concomitantemente con el origen del patriarcado, aún en el Neolítico, es fundamental hacer un paréntesis para evitar confusiones. Si para Öcalan, estas estructuras y relaciones de poder de dominación pavimentan el camino hacia el asentamiento de la civilización capitalista, no es cierto decir que estas dinámicas ocurren de igual manera como se desarrollan en la modernidad capitalista.

Es innegable que los sentidos y aplicaciones de la colonialidad aplicada a las mujeres en el Neolítico no es igual a la estructura sistemática colonialista impuesta por la modernidad. Considero que el autor kurdo, al proponer un análisis de larga duración, interpreta a los fenómenos en nivel estructural, considerando que el germen posibilitador de la fusión sistemática entre el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo –ocurrida con la transición entre feudalismo y capitalismo– se conecta con los procesos de dominación iniciados en el Neolítico.

En este sentido, destaco el uso adecuado del vocablo “*femitariado*” por parte de Marina Colerato (2023, p. 76) para distinguir la emergencia de una clase social histórica en el siglo XVI. Aunque el *femitariado* pueda estar conectado de diversas maneras con los procesos de *housewifization* y *mujerización*, el uso específico de un vocablo para referirse a una nueva etapa en la apropiación sistemática del trabajo reproductivo de las mujeres demuestra la espe-

women the oldest colonised people who have never become a nation. Family, in this social context, developed as man’s small state”.

cificidad de las relaciones aplicadas a esta categoría. A la luz de este debate, considero oportuna una futura investigación centrada en la discusión de estos conceptos en diálogo con la obra de Öcalan, buscando expandir estos conceptos y temporalidades en busca de similitudes y discrepancias, sobre todo con relación a la teoría de la *housewifization* y la *mujerización*.

Al establecer una mirada cualitativa sobre el patriarcado en los textos de prisión de Öcalan, resulta innegable la inferencia de la aproximación teórica e, incluso, considerar una posible influencia del pensamiento de Mies en la obra de Öcalan, así como ocurre con el aporte de las teorías que discuten el trabajo reproductivo (teorías de la reproducción social²⁴⁸). Con todo, quisiera destacar que, además de las diferenciaciones con relación al tiempo y al espacio de aplicación de los conceptos, la teoría presentada por Öcalan deja evidente que las jerarquías de género y su impacto en la estructuración de una sociedad estratificada no ocurre con la emergencia del capitalismo, sino en el periodo Neolítico, como también lo ha presentado Gerda Lerner (2020).

Hasta aquí he discutido/analizado algunos de los puntos clave en el pensamiento de Öcalan, así como sus diferencias y semejanzas con el concepto de *housewifization* y la perspectiva de la mujer como una colonia. Es importante tener en mente que para el autor kurdo la esclavización de la mujer es la institución fundante de la civilización central, el primer paso en el proceso cumulativo y continuo de monopolio de capital y poder que han sostenido la civilización estatal, fundamento de la civilización capitalista.

Entonces, para Öcalan, la *mujerización* impuesta tanto a la mujer como a la sociedad tiene su forma inicial en los *zigurats* y se impone a través del encantamiento en tres niveles de la sociedad: ideológico, físico (forzado) y económico. El uso de “encantamiento” no se da al acaso, además de ser el término utilizado por el autor (Öcalan, 2017c, p. 64) también nos recuerda que la primer clase dominante es la de los sacerdotes, quienes por medio de la mitología y las creencias religiosas han sido responsables por enmascarar la esclavitud de la mujer y la sociedad.

Frente a eso, cabe sistematizar algunas conclusiones preliminares que emergen a partir del análisis del pensamiento por Öcalan: 1. la esclavización de las mujeres ocurre como una ruptura estructural en el sistema sexo-género establecido desde el Neolítico; 2. esta transformación ocurre a través de una “ruptura sexual” (término definido por el autor kurdo) y consti-

²⁴⁸ Sobre este asunto, recomiendo: Bhattacharya; Vogel, 2017; Federici, 2019; Ferguson, 2020.

tuye el núcleo duro desde el cual ocurre una transformación civilizacional. Resulta de esta transformación un modelo de civilización centralizado en el Estado, institución que se fortalece, expande y posibilita la plataforma estructural que sustenta a la civilización capitalista; 3. la separación promovida por nociones de clase, raza, nación y género no resulta de la emergencia del capitalismo, sino de la jerarquización de la sociedad con la emergencia del patriarcado y de la institución de la esclavitud.

3.2.1 El patriarcado de larga duración: del Zigurat hacia la modernidad capitalista

En la subsección anterior he presentado dos conceptos centrales en la interpretación de Öcalan sobre el patriarcado: la *mujerización* y la emergencia de la *sociedad sexista*. El primero como un acontecimiento que ha sido impuesto no solamente hacia la categoría de las mujeres, pero hacia toda la sociedad, y la sociedad sexista como principal acontecimiento resultante de la jerarquización con base al género. Expuse el significado de *mujerización* en los textos de Öcalan, y su relación con la idea de que la mujer constituye el “fenómeno colonial más antiguo” –concepción que parte de la tesis de la mujer como última colonia presentada por Maria Mies, Veronica Bennholdt-Thomsen y Claudia von Werlhof (1988) pero que es invertida por el autor kurdo—.

En esta sección, busco concentrarme en los aspectos prácticos de la consolidación de la civilización urbana esclavista y analizo la emergencia de los sistemas de poder que emergen como marcos estructurantes del dominio de las clases dominantes hacia la sociedad. Para tanto, utilizo al *zigurat* como referencial institucional e histórico inaugural del modelo de civilización estatal (como lo propone Öcalan) y presento lo que el autor kurdo considera como tres momentos clave, marcos estructurales definidos como *rupturas sexuales*.

La afirmación de que el *zigurat* es un instrumento clave para la centralización del poder y la emergencia del sistema patriarcal no es propiamente una novedad. La historiografía feminista y las investigaciones enfocadas en proponer una “historia de las mujeres” (*herstory*) (Lehman, 1992; Lerner, 2020) especialmente en los campos de la arqueología, antropología e historia han realizado muchos aportes en explicar no solo al patriarcado como un sistema de poder, sino también su origen e impacto en distintas civilizaciones.

En *La creación del patriarcado* (2020), Gerda Lerner nos ofrece una extensa investigación histórica y arqueológica para sostener la tesis de que el patriarcado no es un fenómeno

natural, ni tampoco de orden biológica; al contrario, es un sistema social construido en determinadas circunstancias por una clase de hombres que se ha perpetuado a lo largo de la historia. Ella sostiene que el patriarcado no es una consecuencia inevitable del orden natural, sino que fue desarrollado por una clase de hombres dominantes para perpetuar su monopolio sobre la propiedad y el trabajo de las mujeres. En este sentido, el control masculino sobre el trabajo (re)productivo y de la propiedad son elementos clave para el surgimiento y mantenimiento del patriarcado, así como su institucionalización a través de la religión, la ley y la cultura.

A través de un aporte investigativo en el campo de la arqueología, Marylène Patou-Mathis (2022) presenta evidencias que ayudan a explicar las transformaciones estructurales resultantes de la revolución neolítica. Para la autora, la sedentarización y la emergencia de la civilización esclavista surge como un nuevo orden civilizatorio que cambia radicalmente la sociabilidad humana hacia el orden patriarcal, orden antagónico hacia la sociabilidad establecida anteriormente, como lo demuestran los vestigios de Çatal Hüyük – lugar de nacimiento de Abdullah Öcalan e importante sitio arqueológico de la historia de la humanidad.

Instituciones como la familia, la religión, el matrimonio, los sistemas de parentesco y la división del trabajo pasan a organizarse a partir de papeles sociales con base en género, ejerciendo un rol central en la creación y perpetuación del patriarcado, el esclavismo y en la estatización de la sociedad. El argumento principal es que la desigualdad de género (manifestada en la jerarquización y estratificación sociales) se ha convertido en una característica central de las sociedades humanas a medida que surgían formas más complejas de organización social y económica. Dice Lerner sobre el origen de la civilización:

El proceso mediante el cual las dispersas aldeas neolíticas se convirtieron en comunidades agrícolas, luego en centros urbanos y finalmente en estados, se denomina “revolución urbana” o “ascenso de la civilización”. Es un proceso que ocurre en diferentes épocas y lugares en todo el mundo: primero, en los grandes valles de ríos y costas de China, Mesopotamia, Egipto, India y Mesoamérica; luego en África, el norte de Europa y Malasia. Los estados arcaicos se caracterizan en todas partes por el surgimiento de clases y jerarquías relacionadas con la propiedad; la producción de bienes consumibles con un alto grado de especialización y el comercio organizado entre regiones distantes; urbanismo, la aparición y consolidación de élites militares; la realeza; la institucionalización de la esclavitud; la transición de la dominancia por parentesco a familias patriarcales como la principal forma de distribución de posesiones y poder²⁴⁹. (Lerner, 2019, p. 112, traducción y subrayado mío)

²⁴⁹ En el original: “O processo pelo qual as aldeias neolíticas esparsas se tornaram comunidades agrícolas, depois centros urbanos, e enfim estados, é chamado de “revolução urbana” ou “ascensão da civilização”. É um processo que ocorre em épocas diferentes, em locais diferentes, no mundo todo: primeiro, nos grandes vales de rios e

El análisis que nos ofrece Lerner se destaca, entre otras cosas, por explicitar el carácter universal, estructural y estructurante del patriarcado en cuanto un sistema de poder y dominación que coexiste y co-depnde de una compleja red de relaciones de poder, dominación y exploración. En otras palabras, para la autora, el patriarcado no es un fenómeno que se desarrolla de forma aislada, pero que se encuentra vinculado directamente al surgimiento de la propiedad privada y de la división sexual del trabajo. No obstante, este proceso no debe ser observado solamente por su prisma económico, sino de co-constitución de una hegemonía patriarcal que tiene como instrumento principal de imposición al Estado. En este sentido, el Estado, el patriarcado y la propiedad privada se encuentran profundamente imbricados en una trama de control ideológico, político y económico de la sociedad, tanto material cuanto simbólicamente.

En sentido semejante al propuesto por Lerner, pero enfocado en el concepto de género, Peter Stearns (2018) también ofrece un análisis de la opresión de las mujeres como un fenómeno de larga duración y que no puede ser analizado de forma aislada e independiente de otros sistemas de poder. El autor argumenta que las relaciones de género han experimentado cambios significativos a lo largo de diferentes períodos históricos y en diversas culturas, examinando estos cambios a partir de la transformación en las ideas y normas aplicadas al género. Su enfoque, diferentemente del presentado por Lerner (2019) se concentra en demostrar el papel de las relaciones internacionales en la expansión patriarcal entre distintas sociedades.

Para Stearns (*ibid.*), muchos de estos cambios han sufrido influencia directa de otras civilizaciones, por medio de relaciones internacionales (políticas y económicas) entre imperios y centros comerciales. Estas relaciones son marcadas por diferentes niveles de influencia, resultantes de las dinámicas coloniales y precoloniales que se van estableciendo; igualmente como ocurre con las constantes influencias culturales entre poblaciones que surgen del comercio. El resultado de esta interacción se ve reflejado en la transformación de instituciones como la religión, la economía, la política y la tecnología. Todos estos elementos y dinámicas

costas da China, da Mesopotâmia, do Egito, da Índia e da Mesoamérica; depois na África, no norte da Europa e na Malásia. Estados arcaicos caracterizam-se em toda parte pelo surgimento de classes e hierarquias relacionadas à propriedade; produção de bens consumíveis com alto grau de especialização e comércio organizado entre regiões distantes; urbanismo, aparecimento e consolidação de elites militares; realeza; institucionalização da escravidão; transição de dominância por parentesco a famílias patriarcais como principal forma de distribuição de poses e poder”.

de poder ocurridas entre imperios y civilizaciones desarrollan un papel central en las definiciones de género de cada época y sociedad.

Tanto la producción teórica de Gerda Lerner como la de Peter Stearns presentan gran complejidad argumentativa e histórica que desemboca en elementos comunes, que van más allá del desarrollo del patriarcado. La argumentación de Öcalan en gran medida se conecta con la ofrecida por el autor y la autora. Para todos ellos, el patriarcado, en cuanto sistema de dominación, atraviesa todos los aspectos de la sociedad (economía, cultura, política, lenguaje...), definiendo los ordenamientos que rigen los campos de la sexualidad, (re)producción, y de identidades de género; y no solo eso, destacan el impacto devastador de la colonización europea en las transformaciones de las civilizaciones locales, afectado negativamente las relaciones de género previamente establecidas en esos lugares.

En este sentido, viene de las feministas del Abya-Yala²⁵⁰ (América Latina) una perspectiva que abre caminos interesantes hacia la propuesta del patriarcado como un fenómeno de larga duración que se ha intensificado aún más con el avance de la civilización capitalista. Esta perspectiva es la del *feminismo comunitario*, quien ha definido al fenómeno de “modernización del patriarcado” como el *entronque patriarcal* (Paredes, 2018; Paredes; Comunidad de Mujeres Creando Comunidad, 2013). Aquí utilizo la idea de “modernización del patriarcado” específicamente como la transformación de un “patriarcado de baja intensidad”, hacia una versión más intensiva, causada por el atravesamiento del fenómeno colonial.

Explico. El término *entronque patriarcal* es utilizado por feministas latinoamericanas como Lorena Cabnal, Rita Segato, Julieta Paredes y el colectivo Comunidad de Mujeres Creando Comunidad, para describir las interconexiones y mecanismos de dominación que sostienen el sistema patriarcal y que, en los territorios de Abya-Yala se han fusionado en el momento de la invasión colonial. Aunque cada autora ofrezca su enfoque y perspectiva, ellas coinciden en resaltar cómo el patriarcado se entrelaza con otras formas de opresión, como el colonialismo y el capitalismo. Esto ocurre debido a las dinámicas de co-constitución de las estructuras de poder que fundamentan a los mencionados sistemas.

²⁵⁰ El término *Abya-Yala* es utilizado por diversos pueblos originarios de América Latina para referirse al territorio del continente americano. Originariamente pertenece al pueblo Kuna y su significado es el de “tierra madura” o “tierra viva”. El uso del concepto de *Abya Yala* en el lugar de América Latina se ha expandido por todo el continente, desde los movimientos sociales hasta la academia, tornándose bastante popular entre apoyadores y simpatizantes de los movimientos anti y decoloniales.

Considero al concepto de *entronque patriarcal* bastante útil para nuestro análisis porque nos permite visualizar de forma bastante clara los elementos aglutinadores que permiten no solo la transformación de la civilización hacia el capitalismo, pero, también, demuestran las estructuras co-constituyentes de estos sistemas de exploración que sitúan a la esclavización de las mujeres como el elemento aglutinador de distintos sistemas de opresión y poder. El uso de este concepto permite explicitar las transformaciones ocurridas en el patriarcado (en dirección de su intensificación) y de qué forma la modernidad capitalista, impuesta violentamente junto a la colonización de los territorios de Abya-Yala, logran fundirse con las estructuras de dominación patriarcales arcaicas que, segundo las autoras, se organizaban en “baja intensidad²⁵¹” antes del período colonial. Sobre esto, dice Lorena Cabnal:

Cuando las relaciones de género coloniales se imponen a las del mundo pre intrusión, se produce un “entronque patriarcal”. Este término, acuñado por Julita Paredes, feminista comunitaria boliviana, da cuenta del sistema hegemónico impuesto por la colonización que refuerza la opresión hacia las mujeres indígenas, por medio de la alianza entre hombres invasores colonizadores y hombres indígenas, la cual, aunque desigual, es cómplice contra las mujeres. Las feministas comunitarias reconocen la existencia de un “patriarcado originario ancestral” como un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Es atribuido a la cosmovisión desde la heterorealidad como un mandato, para la vida de las mujeres y hombres y su relación con el cosmos. Desde aquella realidad se configuran roles, usos, costumbres y valores que fueron fortalecidos con el paso del tiempo, el cual favoreció a la colonización y fue reconfigurado con la penetración del patriarcado de la colonización, contextualizando con las nuevas relaciones entre hombres colonizadores, hombres indígenas, y mujeres indígenas. Es desde estas relaciones que se manifiestan expresiones de racismo, capitalismo y luego neoliberalismo en América Latina y en el mundo. (Cabnal, 2010, p. 15).

La síntesis que nos ofrece Cabnal es interesante porque reconoce la existencia de un orden social patriarcal previo que, en alguna medida, coincide con la propuesta presentada por Ócalan de que el patriarcado es un fenómeno que remonta hacia el periodo Neolítico. El punto que llama la atención aquí es la renovación de las alianzas patriarcales, que en Abya-Yala se han dado a través de la organización entre hombres de las comunidades indígenas y sus colonizadores. Esta alianza, como apunta Rita Segato (2016), resulta en la consolidación de un sistema patriarcal-colonial letal para las mujeres, que coloca al hombre indígena en un lugar de sujeto intermediario entre un “mundo blanco-civilizado” y un “mundo no-blanco salvaje”

²⁵¹ Para explorar el concepto de patriarcado en baja intensidad sugiero la lectura de Segato, 2016.

marcado por una naturalización de la dicotomía entre lo público y lo privado, la naturaleza y la cultura.

El concepto de *entronque patriarcal* se hace útil porque nos refuerza la idea de que el patriarcado no es una forma de opresión aislada, sino que está intrínsecamente vinculado a otras formas de dominación, como el racismo y la explotación económica; también, nos permite vislumbrar de forma más clara como la imposición de la civilización estatal-capitalista como parte del proceso de invasión colonial, ha sabido acomodar a las relaciones de poder existentes previamente. Con esto, vemos como estas relaciones de poder no solo perduraran en el tiempo, sino que se han agudizado sirviendo, también, en alguna medida, como estrategia de sobrevivencia de hombres indígenas frente a las violencias raciales impuestas con el fenómeno de la exploración colonial.

Si sumamos esta mirada indígena al análisis de larga duración presente en los estudios de Lerner, Stearns y Öcalan veremos como estas interpretaciones van hacia una dirección semejante y, con esto, nos permiten una mejor comprensión de que la naturalización del patriarcado ocurre de manera intencional, por medio de una alianza patriarcal oculta que tiene su primer momento de gloria en las estructuras de los templos sumerios (*zigurats*). Dichas estructuras se van expandiendo paulatinamente hasta alcanzar un nivel global con el desarrollo de la civilización capitalista. Para Öcalan (2016b, 2018) y para Lerner, en Mesopotamia, el proceso de urbanización ocurre en tres grandes etapas: “el surgimiento de las ciudades-templo, el crecimiento de las ciudades-Estado y el desarrollo de estados nacionales” (Lerner, 2019, p. 115, traducción mía)²⁵².

Concomitantemente con la mirada crítica hacia el desarrollo de la civilización urbana, Öcalan observa cambios estructurales en el sistema sexo-género en esos períodos, definiendo lo que ha llamado de “rupturas sexuales”. Como hemos visto, el primer momento del establecimiento de ese nuevo orden patriarcal ocurre con la emergencia de la estructura del *zigurat* – el templo sumerio que representa la estratificación de la sociedad–.

Los *zigurats* se desarrollaron a partir del tercer milenio antes de la era común y conquistaron gran influencia y prestigio porque no solo servían como centros religiosos y administrativos de las élites locales, sino también ofrecían alimento, agua y protección a las pobla-

²⁵² En el original: “No total, foram três os estágios da revolução urbana na Mesopotâmia: o surgimento das cidades-templos, o crescimento das cidades-Estados e o desenvolvimento de estados nacionais”.

ciones cercanas que enfrentaban un contexto de inseguridad, permeados por conflictos intertribales y amenazas externas. Dice Lerner (*ibid.*) sobre el templo:

El templo reunía en su complejo actividades religiosas, políticas y económicas. Evidencias arqueológicas muestran que, desde el 3000 a.C. en adelante, las jerarquías del templo coordinaban la construcción y mantenimiento de un sistema de canales de varios kilómetros de extensión, que requería la cooperación de diversas comunidades. El financiamiento de estos grandes proyectos, el mantenimiento de equipos de trabajo pagados con raciones y la inversión de excedentes en la producción en masa de ciertos productos artesanales para la exportación, todo esto resultó en la consolidación del poder y la especialización de funciones en manos de la burocracia del templo. El templo también impulsó el desarrollo de trabajos artesanales, lo que implicaba el fortalecimiento de la especialización en estos trabajos, incluyendo la metalurgia y la producción a gran escala de tejidos para la exportación. El templo controlaba la materia prima y monopolizaba el comercio. A su vez, la administración de estos grandes proyectos fomentó el surgimiento de élites con habilidades administrativas y eventualmente resultó en el desarrollo de sistemas de información estandarizados. Los primeros sistemas de símbolos, o señales, se desarrollaron con las actividades comerciales y contables. A partir de estos signos, se desarrollaron sistemas de contabilidad y escritura²⁵³. (*ibid.*, p. 116, traducción y subrayado mío)

La estructura presente en los *zigurats* es un retrato interesante del funcionamiento del orden social, político y económico que se establece en la antigüedad mesopotámica. Organizado a partir de un nivel superior –dedicado a los dioses–, es sostenido sobre una base más amplia, destinada a abrigar las clases de sirvientes y trabajadores. En los pisos intermedios se localizaban los representantes de las clases medias –los burócratas y élites que poseían algún tipo de educación y/o vínculo con la clase de sacerdotes y escribas del templo–.

Las casas y tierras circundantes eran extensiones del templo, y una sección del templo albergaba la tecnología productiva, mientras que se mantenían registros precisos de la producción realizada. El desarrollo administrativo gestionado por los escribas poco a poco se fue

²⁵³ En el original: “O templo reunia no complexo atividades religiosas, políticas e econômicas. Evidências arqueológicas mostram que, de 3000 a.C. em diante, as hierarquias do templo coordenaram a construção e manutenção de um sistema de canais de vários quilômetros de extensão, que exigiu a cooperação de diversas comunidades. O financiamento desses grandes empreendimentos, a manutenção de equipes de trabalho pagas em rações e o investimento de excedentes na produção em massa de determinados produtos artesanais para exportação, tudo isso resultou na consolidação do poder e na especialização de funções nas mãos da burocracia do templo. O templo fomentou também o desenvolvimento de trabalhos artesanais, o que implica o fortalecimento da especialização nesses trabalhos, entre eles, a metalurgia e a produção em grande escala de tecidos para exportação. O templo controlava a matéria-prima e monopolizava o comércio. Por sua vez, a administração desses grandes projetos fomentou o surgimento de elites com habilidades administrativas e acabou resultando no desenvolvimento de sistemas de informações padronizados. Os primeiros sistemas de símbolos, ou sinais, desenvolveram-se com as atividades comerciais e de contabilidade. Dessses sinais, desenvolveram-se sistemas de contagem e escrita”.

especializando y fue constituido en un imbricado centro de contabilidad, escritura y producción de conocimiento. En resumen, los *zigurats* no solo eran centros de poder religioso, económico y social en la antigua Mesopotamia, sino también eficientes centros de gobernanza y de educación de las clases altas.

La fuerte estructura ideológica y el monopolio económico, resultante de la apropiación de las tierras por la autoridad despótica y monárquica, permiten el desarrollo de los imperios de la era del bronce. La formación de esos Estados despóticos son un ejemplo de la contradicción fundamental de la sociedad de clases que se instala y que antagoniza campesinos-dependientes de la clase de agentes estatales (grupos de administradores, escribas y sacerdotes) que monopolizan el funcionamiento del Estado a beneficio propio – como lo demuestra Pierre Lévêque (2020) al referirse a los Estados monárquicos despóticos en Medio Oriente. Dice el autor:

La historia de los despotismos del Oriente está dominada por relaciones de fuerza de una extrema complejidad, donde sin embargo tiende a realizarse un equilibrio global. El gran éxito del sistema radica en haber sido el primero en integrar conjuntos muy vastos en una comunidad única y estable, asegurando, en los mejores momentos, la seguridad y una relativa prosperidad, bajo los auspicios de una religión naturalista, generalmente valorada por comunidades agro-pastorales, que sobrenaturaliza al déspota, llegando a veces al punto de imaginar hierogamias entre el rey y la diosa, es decir, hasta el punto de fundamentar la reproducción del *cosmos* y de la sociedad en relaciones sexuales o sexi-sentimentales entre los déspotas y las deidades que gobiernan el universo²⁵⁴ (traducción y subrayado mío) (Lévêque, 2020, p. 27)

Öcalan ha analizado estos procesos a través del sitio arqueológico de Tell Hallaf y las ciudades-estados de Ur y Uruk, exponiendo como los avances de una racionalidad y un nuevo orden cosmológico, social y político sostienen al nuevo ordenamiento patriarcal instalado a través de la figura del rey-sacerdote y del Estado monárquico representado por el *zigurat* – este análisis se realiza en gran medida en los tomos I y III del “*Manifiesto por la Civilización Democrática*” (Öcalan, 2016) y el tomo I de su “*Escritos de Prisión*” (Öcalan, 2007).

²⁵⁴ A história dos despotismos do Oriente é, pois, dominada por relações de força de uma extrema complexidade, onde tende no entanto a realizar-se um equilíbrio global. O grande sucesso do sistema consiste no facto de ter sido o primeiro a integrar conjuntos muito vastos numa comunidade única e estável, assegurando - nos melhores momentos - a segurança e uma relativa prosperidade, sob os auspícios de uma religião naturalista, muito geralmente valorizadora para comunidades agro-pastorais, que sobrenaturaliza o déspota - indo por vezes até ao ponto de imaginar hierogamias entre o rei e a deusa, isto é, até o ponto de fundamentar a reprodução do cosmos e da sociedade em relações sexuais ou sexi-sentimentais entre os déspotas e as deidades que governam o universo.

Del análisis del templo presentado por Öcalan y Lerner, en las obras ya mencionadas, surge que el *zigurat* es la estructura facilitadora de la primera ruptura sexual. Esta ruptura es caracterizada por la alianza que ocurre entre el hombre sabio, el hombre fuerte y el proto-sacerdote (chamán). Esta tríade de poder masculino construye el primer ejemplo de proto-estado y, no solo eso, su régimen es anclado en un modelo de “gobernanza sagrada” patriarcal que perdura, en su esencia, hasta la actualidad.

La alianza con el chamán y el hombre anciano, experimentado, fue un desarrollo importante en este sentido. El dominio ideológico establecido por la alianza masculina sobre los jóvenes que atrajeron a su círculo fortaleció su posición en la comunidad. Lo importante es la naturaleza del poder adquirido por los hombres. Tanto la caza como la defensa del clan contra peligros externos dependían de matar y herir y, por lo tanto, tenían características militares. Este fue el comienzo de la cultura de la guerra. En una situación de vida o muerte, es necesario obedecer a la autoridad y la jerarquía²⁵⁵. (Öcalan, 2013, p. 16, traducción mía)

Paralelamente al desarrollo de lo que Öcalan llama de “cultura de la guerra”, en referencia a la mentalidad de dominación y esclavización promovidas por la imposición de relaciones señor-esclavo, ocurren también las primeras dinámicas comerciales y de mercado – desarrolladas con base a esa emergente mentalidad. El proceso de institucionalización (monopolio) de la violencia física encuentra presentado por Öcalan evidencia científica en la literatura arqueológica específica.

En ese sentido, Patou-Mathis recuerda que, aunque los primeros vestigios de violencias colectivas empiecen a surgir ha aproximadamente 16 mil años atrás, con la sedentarización de las comunidades y los sucesivos cambios económicos, sociales y políticos que resultan de ese nuevo orden social, la “cultura de la guerra” (como define Öcalan), se percibe de forma más clara con las migraciones y los primeros embates entre diferentes comunidades. Dice la autora,

Los primeros vestigios de violencias colectivas parecen surgir con la sedentarización de las comunidades, que comenzó hace unos 14 mil años antes de nuestra era, y au-

²⁵⁵ En el original: “The alliance with the shaman and elderly, experienced man was an important development in this regard. The ideological hold the male alliance established over the young men they drew into their circle strengthened their position in the community. What is important is the nature of the power gained by men. Both hunting and defending the clan from external dangers relied on killing and wounding and thus had military characteristics. This was the beginning of the culture of war. In a situation of life and death, one must abide by the authority and hierarchy”.

mentar a lo largo del Neolítico, un período marcado por varios cambios ambientales (calentamiento climático), económicos (domesticación de plantas y animales, lo que permite un exceso de recursos alimentarios, como lo demuestran sus lugares de almacenamiento), sociales (aumento de las élites y las castas y su corolario, la jerarquización y las desigualdades) y de creencias (aparición de divinidades y lugares de culto) [...] Es principalmente a partir del año 5.500 AEC, con la llegada de nuevas migraciones a Europa, que los conflictos dentro y entre las comunidades parecen intensificarse. Según varios arqueólogos, este cambio sociocultural en las sociedades posteriores al Paleolítico también sería visible en la progresiva sustitución, al final del Neolítico, de los cultos dedicados a las divinidades femeninas (diosa madre, de la fertilidad...) por la veneración de divinidades masculinas, generalmente representadas con un puñal de la Edad del Bronce. **La guerra se institucionaliza a lo largo de este período [2.200 AEC - 800 DEC], que ve el surgimiento del Estado y de una civilización urbana**, así como el **desarrollo de la metalurgia** y del **comercio de bienes de prestigio (armas)**. **El guerrero y el armamento se convierten en objeto de un verdadero culto**²⁵⁶ (traducido y destacado por mi) (Patou-Mathis, 2022, p. 26–27)

El párrafo anterior sintetiza bien la emergencia de la emergencia de una racionalidad violenta y centralizada en la fuerza física. Para Öcalan (2013) la “cultura de la guerra” se encarna en la figura del rey-sacerdote, quien detiene el monopolio del poder tridimensional patriarcal (económico/productivo, religioso/ideológico y militar/coercitivo). Sobre la autoridad monárquica Pierre Lévêque comenta que:

El rey ejerce una autoridad absoluta sobre la comunidad que **se encarna en él**. Sin embargo, su poder autocrático no es una restricción en sí mismo; surge de las relaciones únicas y privilegiadas que mantiene con los dioses, sea cual sea la forma exacta que estas relaciones adopten (por ejemplo, en Egipto, el faraón es él mismo el dios y el hijo de dios, mientras que, en general, el soberano mesopotámico es solo el vicario del dios): él es **el único capaz de hacerse escuchar** por los poderes sobrenaturales y, por lo tanto, de obtener la fertilidad y la fecundidad sin las cuales las comunidades no pueden reproducirse, y especialmente de desencadenar la inundación vivificadora.

²⁵⁶ Os primeiros vestígios de violências coletivas parecem surgir com a sedentarização das comunidades, que começa há cerca de 14 mil anos, e aumentar ao longo do Neolítico, período marcado por várias mudanças ambientais (aquecimento climático), econômicas (domesticação das plantas e dos animais, o que permite um excesso de recursos alimentares - atestado por seus locais de armazenamento), sociais (surgimento das elites e das castas e seu corolário, a hierarquização e as desigualdades) e das crenças (surgimento de divindades e de locais de culto). [...] É sobretudo a partir do ano 5.500 AEC, quando da chegada de novas migrações à Europa, que os conflitos dentro das comunidades e entre elas parecem se intensificar. Segundo vários arqueólogos, essa mudança sociocultural nas sociedades posteriores ao Paleolítico também seria visível na progressiva substituição, no fim do Neolítico, dos cultos prestados pelas divinidades femininas (deusa-mãe, da fecundidade, da fertilidade...) pela veneração de divinidades masculinas, geralmente representadas com um punhal da Idade do Bronze. A guerra se institucionaliza ao longo desse período [2.200 AEC – 800 DEC)], que vê o surgimento do Estado e de uma civilização urbana, bem como o desenvolvimento da metalurgia e do comércio de bens de prestígio (armas). O guerreiro e o armamento se tornam objeto de um verdadeiro culto.

[...] El rey es el órgano de conexión entre lo sobrenatural y lo natural, y el sistema solo puede mantenerse porque nada se concibe como natural: él mismo está **sobrenaturalizado**²⁵⁷ (traducción y negrita mía) (Lévêque, 2020, p. 22)

Hasta aquí hemos visto el impacto de las transformaciones ideológicas que se van desarrollando con la emergencia de un nuevo orden civilizatorio donde, poco a poco, las mujeres van perdiendo su capacidad de conexión con las fuerzas sobrenaturales y con lo divino. Poco a poco, la mujer va siendo destituida de su capacidad de comunicación con el reino de lo divino y se le retira la posibilidad de conexión con el mundo espiritual (de ahí la *segunda ruptura sexual* presentada por Öcalan como siendo la emergencia del monoteísmo, donde el rol de las mujeres pasa a ser secundario a punto de, ni siquiera, tener acceso a comunicarse con dios sin la intervención de una autoridad masculina (como lo veremos más adelante).

Ya sea por el acúmulo de excedentes adquiridos por el aumento de la productividad resultante de las evoluciones tecnológicas o como premio por acciones de pillaje, los bienes acumulados ya no pueden ser intercambiados localmente en dinámicas solidarias y comunitarias como ocurre con la economía del regalo/*don*²⁵⁸, en que el valor de los objetos intercambiados están estrechamente relacionados a las relaciones culturales y sociales establecidas y no al ámbito económico, como lo fijan Marcel Mauss y Bronisław Malinowski (2018).

²⁵⁷ O rei exerce uma autoridade absoluta sobre a comunidade que se incarna nele. Mas o seu poder autocrático não é um constrangimento propriamente dito; decorre das relações únicas, privilegiadas, que mantém com os deuses, seja qual for a forma exata que estas relações assumam (por exemplo, no Egito o faraó é ele próprio o deus e filho de deus, ao passo que, de uma maneira geral, o soberano mesopotâmico é apenas o vigário do deus): ele é o único capaz de se fazer ouvir pelos poderes sobrenaturais e, portanto, de obter a fertilidade e a fecundidade sem as quais as comunidades não podem reproduzir-se, e nomeadamente de desencadear a cheia vivificadora. [...] o rei é o órgão de ligação do sobrenatural com o natural e o sistema só pode de resto manter-se porque nada é concebido como natural: ele próprio sobrenaturalizado.

²⁵⁸ Öcalan no menciona directamente a la economía del regalo o del don en cuanto marco teórico específico de sociedades preindustriales. Sin embargo, en diversos pasajes –como se puede ver en las citaciones de este trabajo– el autor hace referencia al “regalo” y a las dinámicas de cambio y ofrendas entre comunidades y familias en las sociedades comunales. Además, si nos enfocamos en el análisis de los elementos que constituyen lo que Öcalan define como “cultura de la diosa-madre” en sus obras, podremos notar más claramente los elementos que conforman la lógica del regalo como elemento centralizador de las relaciones sociales y políticas entre las comunidades (a nivel interno y externo) y sus instituciones. En este sentido, la economía del regalo organiza y estructura relaciones más allá del ámbito económico, de manera que se manifiesta como un modo de entender las relaciones como un todo. Conceptualmente, la “economía del regalo” en cuanto marco teórico se refiere a un sistema económico y social basado en el intercambio de bienes y servicios sin una dinámica transaccional financiera. En lugar del uso del dinero, los regalos se ofrecen y reciben como expresiones de generosidad, solidaridad, obligación social o incluso prestigio entre comunidades y familias. Este concepto aparece en los trabajos del antropólogo Marcel Mauss en *Ensayo sobre el Don (Essai sur le don)* (1990), quien exploró cómo las sociedades tradicionales, particularmente las sociedades indígenas y las sociedades preindustriales, organizaban sus interacciones económicas y sociales en torno al intercambio de regalos. El autor argumenta que estos intercambios no eran simplemente transacciones económicas, sino que también estaban imbuidos de significado cultural, moral y político de esas sociedades.

Para Öcalan, poco a poco la sociedad se va transformando en una nueva dirección, en la que las jerarquías sociales son gradualmente naturalizadas y, en este contexto –de acúmulo de excedente, de la jerarquización de las relaciones sociales y la formación de clases, y de la ascensión de una autoridad masculina interesada en aumentar su poder– nuevas dinámicas sociales amparadas en la lógica señor-esclavo pasan a ganar fuerza, como ocurre con el comercio. Con la consolidación de las relaciones comerciales en un contexto de rivalidades y necesidad de expansión, comienzan a emerger dinámicas de “colonización comercial”, como nos demuestra el autor en el siguiente párrafo:

Los problemas surgirían después. Cuando a través del regalo no se pueden deshacer de los excedentes acumulados, que aumentan debido a una mayor experiencia y desarrollo mental, el hombre cazador, más avisado, se le ocurre y decide introducir en su cultura el comercializar ese sobrante como actividad complementaria. El comercio entra en escena cuando esta acumulación de distintos productos aparece en diversas regiones. El hecho de que estos excedentes cubran mejor las necesidades mutuas crea a los comerciantes y al comercio como profesión, legitimando esta segunda **gran división del trabajo social; no sin riesgos ya que supone la profundización de la división del trabajo, que genera una vida y productividad más abundantes**. La actividad comercial será realmente significativa cuando por un lado abunden los productos alimenticios y textiles y, por otro, los minerales. La historia muestra que el comercio se generalizó a partir del 4000 a. C. vinculado al desarrollo de la civilización en torno a la ciudad de Uruk (del 4000 al 3000 a. C.), es decir, en torno a la primera ciudad-Estado en la Alta Mesopotamia. Se abre la primera puerta al colonialismo a través de la formación de una colonización comercial que iba desde Ilam, en el sudoeste de Irán, hasta las actuales regiones de Elazig y Malatya. (Öcalan, 2018, p. 78, subrayado y negrita mía)

Concentrando gradualmente el poder económico, político, social e ideológico de la comunidad, a través del control de los *zigurats*, una clase de hombres dominantes desarrolla un complejo proceso de ingeniería social con la ayuda de la religión y de una mentalidad de culto promovida por el nuevo rey-sacerdote.

Los antiguos lugares de ofrecimiento de sacrificios y regalos se van convirtiendo en mercados, y se podría llamar ya capitalista-primitivo al comerciante que llega a tener una especie de privilegio al fijar el precio-primitivo a los productos de distintas regiones ya que, debido a ello, consigue una acumulación de mercancías que nadie había logrado hasta entonces [...] Y como ocurrió con las primeras religiones comerciales en Uruk, la nueva versión de las narraciones mitológicas correspondió a los sabios de la economía política, a los inventores de la nueva religión del capitalismo. Lo que se elabora gradualmente no es economía política sino una nueva religión con su propio libro sagrado y sus sectas que se derivan, como ocurre en cada religión. (*ibid.*; p. 79 & 81, subrayado mío).

Es significativa la forma como el autor imbrica al poder político, económico y político-religioso como estructura fundamentada por la ideología monopolista dominante que emerge con la civilización. Son estos elementos que, para él, perduran en el tiempo y constituyen las bases sobre las cuales emerge la modernidad capitalista.

Es cierto que el análisis de la emergencia de la modernidad capitalista, por si sola, se configura como un marco del desarrollo de la civilización. La revolución industrial, política y social desarrollada por este sistema moderno capitalista impone un cambio tan radical en el desarrollo de la humanidad que, incluso, permite inaugurar un campo de estudios que discute la posibilidad de definir al capitalismo como una era geológica; son los debates sobre el *capitaloceno*²⁵⁹. Creo que mismo sin parecer familiarizado con estas discusiones Öcalan también aporta en esta dirección, pero partiendo desde un período anterior que tiene como marco la emergencia de las ciudades, de los Estados y de la autoridad jerárquica patriarcal.

Las perspectivas que observan rupturas y continuidades a nivel civilizacional –como en el caso de Öcalan, o de eras geológicas en el caso del *capitaloceno*– apuntan hacia la búsqueda de elementos clave que demarcan la inflexión en el curso del desarrollo de la humanidad como un todo. En otras palabras, lo que dice Öcalan es que podrán cambiar los nombres de las instituciones, se rejuvenecerán los profetas, los nuevos dioses utilizaran otros atuendos, pero, la esencia y el origen del poder acumulado por ellos aún tendrá su fuente en las estructuras construidas en el *zigurat*. En otras palabras, es lo que dice Havin Güneşer (2021, p. 65) cuando sintetiza el rol del *zigurat* en su momento:

Los *zigurats* encarnaban físicamente la estructura del estado, con aquellos que realmente realizaban el trabajo, ubicados en la base del *zigurat*, trabajando incansablemente. En el medio estaban los artesanos, y en la cima, los sacerdotes. Inicialmente, parecía que no se usaba mucha violencia contra la gente. Primero, las personas estaban convencidas de la legitimidad de esta forma de trabajar, quizás por lo que leían en las estrellas. El sol siempre se levantaba en un lugar particular, las estrellas estaban donde se suponía que debían estar, y por eso el mundo funcionaba tan bien. Había mucho producto excedente, así que su forma de trabajar era muy productiva. Po-

²⁵⁹ El término *Capitaloceno* es una extensión conceptual que busca politizar el término *Antropoceno*; término que se refiere a una era geológica propuesta en la que la actividad humana ha tenido un impacto significativo en el medio ambiente y los sistemas terrestres. El concepto de *Capitaloceno* enfatiza específicamente el papel del sistema capitalista en la transformación del medio ambiente y la explotación de los recursos naturales. El *Capitaloceno* refiere a cómo el sistema capitalista (o la *civilización capitalista*), con su búsqueda constante de crecimiento económico y acumulación de capital, ha exacerbado los problemas ambientales y sociales. Se centra en cómo las relaciones capitalistas de producción y consumo han conducido a la degradación ambiental, la desigualdad económica y social, así como a la injusticia global. Ver: *Anthropocene Or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (Moore, 2016).

co a poco, junto a este sistema altamente productivo, la sociedad libre estaba siendo erosionada. Notamos que a medida que este proceso se desarrollaba aún más en el período de los reyes-dioses, no había mucha violencia dentro de la sociedad que gobernaban, pero había intentos consistentes por parte de las tribus, los clanes y las mujeres de escapar. **Con el tiempo, hubo esfuerzos violentos y no violentos para incorporar a todos en la sociedad de los reyes-dioses: la sociedad del estado**²⁶⁰ (traducción y destaques míos)

El análisis de larga duración propuesto por Öcalan a partir del *zigurat* permite comprender el proceso de desarrollo de la modernidad capitalista. Según el análisis del autor kurdo, la emergencia del patriarcado es el estallido que inicia el proceso de erosión de la sociedad comunal. Por lo tanto, al situar la emergencia del nuevo orden patriarcal-esclavista como el marco de la *primera ruptura sexual*, Öcalan llama la atención hacia el engarzamiento del tejido social organizado a partir de los valores de solidaridad y cooperación, característicos de las sociedades comunales de la antigüedad. Estas sociedades, caracterizadas por un orden social matrifocal, se organizaban económicamente a partir del regalo y, socialmente, a partir de parentescos clánicos y tribales (*kinship*). Así lo ha resumido Öcalan,

La transición de una sociedad organizada en unidades de parentesco a una política se basó en la institución de la esclavitud. **Proporcionó la base material para un cambio profundo**. El trabajo servil en la economía colectiva fue un factor decisivo en la producción de excedentes muy por encima de lo necesario para el consumo. Permitted que surgiera un extracto de comerciantes y artesanos especializados como un grupo social distinto y novedoso, así como una élite administrativa que ya no dependía de los lazos de parentesco de las federaciones tribales. Así, **surge una estratificación social de tres niveles que continúa existiendo en la mayoría de las sociedades hasta el día de hoy**. Esta diferenciación de clases probablemente fue mucho más compleja y ciertamente menos clara de lo que sugiere esta descripción esquemática, y los lazos de parentesco pueden, en cierta medida, haber seguido siendo el tejido conectivo de la civilización sumeria [...] El esclavismo se describe en términos impactantes como parte integral del orden divino del que mejor no quejarse. [...] El sistema social coordinado desde los templos requería que todos, desde el dios-rey hasta los trabajadores agrícolas, actuaran según la **posición predestinada que se les asignaba**²⁶¹. (Öcalan, 2007, p. 12, traducción y destaque mío)

²⁶⁰ En el original: “The ziggurats physically embodied the structure of the state, with those who actually did the work located at the base of the ziggurat, working away. In the middle were the artisans, and at the top, the priests. Initially, there seemed to be not much violence used against the people. First, people were convinced of the legitimacy of this way of working, perhaps by what they read in the stars. The sun always rising in a particular place, the stars are where they are supposed to be, and this is why the world works so nicely. There was a lot of surplus product, so their way of working was very productive. Bit by bit, alongside this highly productive system, free society was being eaten away at. We note that as this process further developed in the period of the god-kings, there wasn’t much violence within the society they ruled, but there were consistent attempts on the part of the tribes, the clans, and women to break away. In time, there were violent and nonviolent efforts to incorporate everyone into the god-kings’ society: the society of the state”.

²⁶¹ En el original: “The transition from a society organised in kinship units to a political one hinged on the institution of slavery. It provided the material basis for a profound change. Servile labour in the collective economy

Como se puede notar, la emergencia de las clases sociales y su adquisición de poder empezaba a establecerse no solo a partir del monopolio económico y productivo (apropiación del excedente) desempeñado por esos grupos en la sociedad, sino por un orden divino establecido a partir de una narrativa mítica y religiosa que se gestaba en el templo. De este modo, la ascensión patriarcal se justifica por un orden divino inescapable, así como los roles de género y el gradual cautiverio de las mujeres en el ámbito doméstico y del cuidado. Como vimos, el autor kurdo denomina este proceso como siendo parte de la *mujerización* de la sociedad.

En este sentido, la propuesta de Öcalan –así como la de Maria Mies (2018) y Gerda Lerner (2020)– diferentemente de las teóricas de feministas de la reproducción social (Bhattacharya; Vogel, 2017; Federici, 2019; Ferguson, 2020), expande la línea temporal que marca el inicio del proceso de enclaustramiento de las mujeres –y de los elementos vinculados a lo femenino– al ámbito doméstico.

Cabe aquí aclarar que que el proceso de reclusión de las mujeres al ámbito doméstico, del cuidado y de la reproducción tiene su marco con la emergencia capitalista, como lo apunta Silvia Federici (2019). El trabajo reproductivo es, como dice la autora, el *punto cero* de la explotación de las mujeres en el capitalismo. El trabajo productivo solo es posible –y rentable para el funcionamiento del capitalismo– porque existe una contraparte que lo sustenta y que es completamente invisible en la matemática social (y política) que establece las compensaciones resultantes de los combinados de tiempo, trabajo, materias primas y salario.

Entretanto, el patriarcado-capitalista emerge como una de las modalidades posibles de organización del sistema patriarcal que, desde los Sumerios, como lo vemos en Lerner (2020) y Öcalan (2007, 2013b, 2016), ha estado siendo desarrollado. Aunque el imbricamiento sistémico del patriarcado con el capitalismo y el colonialismo se haya materializado solamente con la ascensión y consolidación de la civilización capitalista, a partir de lo que establece Öcalan,

was a decisive factor in the production of surplus far above what was needed for consumption. It allowed a layer of merchants and specialised craftspeople to arise as a distinct and novel social group, as well as an administrative elite that no longer relied on the kinship bonds of tribal federations. This, a three-level social stratification comes into being that continues to exist in most societies to the present day.

This class differentiation was probably much more complex and certainly less clear-cut than this schematic description suggests, and kinship ties may, to some extent, have remained the connective tissue of Sumerian civilisation [...] Enslavement is described in striking terms as an integral part of the divine order that people had better not complain about. [...] The social system coordinated from the temples required everyone, from the god-king to the agricultural labourers, to act according to the predestined position they were allocated”.

no sería posible desconsiderar que las raíces que nutren el poder estatal que se apodera de los cuerpos, del trabajo y de la vida de los grupos dominados está fincada en el *zigurat*.

Entonces, se puede decir que a la luz de la propuesta de Öcalan, la *mujerización* de la sociedad está estrechamente vinculada a la ascensión de la autoridad patriarcal en la sociedad, estableciendo una relación dialéctica entre la dominación de las mujeres, la construcción de los papeles de género hacia la discriminación de lo femenino. En la sociedad sexista, más que solamente atribuir un valor negativo (o de menor importancia) a lo femenino, ocurre una hipervalorización y jerarquización de determinados grupos sociales centralizados en la figura tríplice del *hombre dominante*.

Por lo tanto, el *zigurat* ocupa ese lugar de instrumento/institución que mejor representa el *core* del orden patriarcal porque nos permite visualizar, en panorama, no solo la ascensión del orden patriarcal como principal sistema de poder, sino también las demás estructuras organizativas de la vida social, política y económica facilitadoras e interligadas a este nuevo orden. En otras palabras, esta estructura es el instrumento clave del engarzamiento del modelo organizativo comunal hacia el giro civilizacional que permite, siglos después, la emergencia de la *modernidad capitalista*. Es esta continuidad que fundamenta la concepción del autor de que el Estado-nación es una réplica moderna del templo sumerio donde el dios es el capital (el dinero) (*idem*, 2018, p. 234).

La síntesis del argumento de Öcalan se presenta hacia la siguiente dirección: la ciudad emerge del templo; de la ciudad, surge la civilización; de la civilización, nace el imperio estatal. De ese proceso, un nuevo orden global donde el hombre dominante es el déspota –y este orden se mantiene vigente y hegemónico hasta la actualidad– (*idem*, 2023, p. 34 & 105).

Este flujo concatenado de estructuras no ocurre solamente por imposición en forma de violencia física; la emergencia de la civilización esclavista y estatal no hubiera sido posible sin un cambio radical en la mentalidad de la sociedad como un todo. Este cambio de mentalidad ocurre a través de un intenso proceso de convencimiento, resultando en la transformación epistémica y ontológica de la vida. La figura central de este proceso es la de los reyes-sacerdotes, quienes utilizan narrativas mitológicas y la religión para gradualmente construir sus máscaras y crear los atuendos que les otorgarán el lugar de únicos representantes de los Dioses (*idem*, 2016).

Öcalan presenta dos elementos de este enmascaramiento: el primero tiene que ver con la transformación de los sentidos y significados atribuidos hacia la autoridad y, el segundo, un

poco más amplio, se relaciona con la transformación radical en la mentalidad y la cultura sociales, donde la autoridad patriarcal asume el papel de déspota frente al conflicto de dos culturas organizativas, onto y epistemológicamente diversas. En este sentido, para Öcalan, entre otras cosas, el convencimiento con relación a la *mujerización* de la sociedad con base en roles sociales envasados en género es decisiva. Dice el autor sobre la emergencia de la sociedad sexista:

La discriminación de género no es una noción restringida a las relaciones de poder entre mujer y hombre. Define las relaciones de poder que se han extendido a todos los niveles sociales. Es indicativa del poder estatal que ha alcanzado su máxima capacidad con la modernidad²⁶². (*idem*, 2013b, p. 26, traducción mía)

De acuerdo con Öcalan, es a través de la imposición de este nuevo orden civilizatorio fundado en la discriminación de género, que se crean las fricciones y tensiones que antagonizan por un lado una “cultura de la diosa-madre” y, por otro, el “culto al macho dominante”. De este embate de dos civilizaciones²⁶³ (civilización democrática y la civilización esclavista), con sus “esencias”, “inteligencias” y “culturas” (por continuar utilizando la terminología de Öcalan) emerge la civilización estatal como un fenómeno contrarrevolucionario.

La contrarrevolución patriarcal que ocurre con la alianza masculina (y masculinista) causa una ruptura sistémica, en que la mujer es el primer grupo despojado de cualquier autoridad y prestigio junto a la emergencia de este nuevo orden. Esto queda claro diversos momentos de sus escritos de prisión: “Las diosas-madres simbolizan el papel de la mujer en esta era de innovaciones [Neolítico]²⁶⁴” (*idem.*, 2007, p. 131, traducción mía).

En otro pasaje, el autor describe comparativamente los impactos de la transición patriarcal entre sociedades:

En lugar de una sociedad de voces duales, produjo una sociedad de voz única, masculina. Se hizo una transición a una cultura social unidimensional, extremadamente masculina. Se perdió la inteligencia emocional de la mujer que creaba maravillas, que era humana y comprometida con la naturaleza y la vida. En su lugar, ha nacido

²⁶² En el original: “Gender discrimination is not a notion restricted to the power relations between woman and man. It defines the power relations that have been spread to all social levels. It is indicative of the state power that has reached its maximum capacity with modernity”.

²⁶³ Ver [2.1.1 Sobre el método de Öcalan: una dialéctica entre civilizaciones](#).

²⁶⁴ En el original: “The mother-goddesses symbolise woman’s role in this age of innovations”.

la maldita inteligencia analítica de una cultura cruel que se ha entregado al dogmatismo y se ha desvinculado de la naturaleza; que considera la guerra como la virtud más exaltada y disfruta del derramamiento de sangre humana; que ve su tratamiento arbitrario de la mujer y su esclavitud del hombre como su derecho. Esta inteligencia es el antípoda de la inteligencia igualitaria de la mujer que se centra en la producción humanitaria y la naturaleza animada. La madre se ha convertido en la antigua diosa; ahora se sienta en su hogar, una mujer obediente y casta. Lejos de ser igual a los dioses, no puede hacer oír su voz ni revelar su rostro. Lentamente, se envuelve en velos, se convierte en prisionera dentro del harén del hombre fuerte²⁶⁵. (Öcalan, 2013, p. 22, traducción y subrayado mío)

En este pasaje, así como en otros momentos, Öcalan exagera en el uso de binarismos de género para representar el antagonismo entre civilizaciones, culturas, sociedades y mentalidades. Si bien considero acertado establecer críticas con relación a su visión demasíadamente binaria, a partir de la lectura de los textos es posible inferir que el autor se refiere a modos de vida distintos, a posibilidades de construcción de mundos diversos, como si fueran dos “esencias” distintas, dos mundos que no necesariamente se pautan por el género o el sexo, pero que representan dualidades de la vida. En este párrafo el autor nos explicita un poco mejor su propuesta:

Sin un análisis del estatus de la mujer en el sistema jerárquico y las condiciones bajo las cuales fue esclavizada, no se puede entender ni el estado ni el sistema de clases en el que se basa. La mujer no es vista como el género femenino, sino como la fundadora de la sociedad matriarcal. Sin un análisis exhaustivo de la esclavitud de las mujeres y el establecimiento de las condiciones para superarla, no se puede analizar ni superar ninguna otra forma de esclavitud²⁶⁶. (*ibid.*, p. 25)

Frente a esto, es posible inferir que el autor establece una correlación entre la cultura de la diosa-madre, la sociedad matriarcal y la libertad, como siendo valores promovidos por la

²⁶⁵ En el original: “Instead of a dual voiced society, it produced a single voiced, male society. A transition was made to a single dimensioned, extremely masculine social culture. The emotional intelligence of woman that created wonders, that was humane and committed to nature and life, was lost. In its place has been born the cursed analytical intelligence of a cruel culture that has surrendered itself to dogmatism and detached itself from nature; that considers war to be the most exalted virtue and enjoys the shedding of human blood; that sees his arbitrary treatment of woman and his enslavement of man as its right. This intelligence is the antitype of the egalitarian intelligence of woman that is focused on humanitarian production and animate nature. The mother has become the ancient goddess; she now sits in her home, an obedient and chaste woman. Far from being equal to the gods, she cannot make her voice heard or reveal her face. Slowly, she is wrapped in veils, becomes a captive within the harem of the strong man”.

²⁶⁶ En el original: “Without an analysis of woman’s status in the hierarchical system and the conditions under which she was enslaved, neither the state nor the classed system that it rests upon can be understood. Woman is not targeted as the female gender, but as the founder of the matriarcal society. Without a thorough analysis of women’s enslavement and establishing the conditions for overcoming it, no other slavery can be analysed or overcome.”

sociedad comunal precivilización. La primacía de la inteligencia emocional es responsable por establecer un vínculo armónico con la naturaleza, generando recursos a través de un sistema productivo humanitario que respeta a la naturaleza animada. Esta breve descripción del entendimiento de Öcalan hacia la sociedad prepatriarcal –precivilización– es bastante semejante a aquella ofrecida por las intelectuales ecofeministas que presenté anteriormente y cuyo diálogo ha sido establecido con los escritos de Öcalan por Gea Piccardi (2021; 2022) y Marina Colerato (2023).

La transición entre la cultura de la diosa-madre hacia la cultura del hombre-dominante es narrada por Öcalan por medio de la mitología –y el cambio en el discurso en distintas sociedades, empezando por la sumeria–. El autor utiliza narrativas mitológicas para explicitar el modo por el cual ocurre el proceso de convencimiento de la sociedad y, también, para demostrar el proceso de transformación de la mentalidad social. Ejemplo de esto es el siguiente pasaje:

Esta era transformó inicialmente este sistema de creencias (que podría llamarse la religión de los clanes) de algunas formas pequeñas, haciendo por primera vez una distinción entre una “naturaleza divina y no divina”. La esencia de todas las invenciones de los sacerdotes sumerios provino de la sociedad neolítica de Mesopotamia superior y, en lugar de una narrativa de diosa madre, favorecieron una mitología de dios padre y masculino. La gran transformación material de la sociedad ocurrió de esta manera; primero llegó el orden jerárquico dominado por los hombres, seguido y en paralelo con el nacimiento de la autoridad en forma de estado. Podemos encontrar su reflejo en la nueva mitología religiosa desde el principio con la aparición de Enki, el astuto dios. La lucha entre la diosa Inanna de Uruk (sus raíces se remontan a la diosa-madre Ishtar, que significa estrella del cielo) y el dios Enki de Eridu (el primer dios masculino de una ciudad) en torno a este tema es bastante sorprendente. Inanna intentó demostrar que todos los derechos divinos pertenecen a la diosa madre y afirmó que de los famosos 104 *mes*, 99 cosas como virtud, talento, invención y las artes, fueron creadas por mujeres. Enki le dice a Inanna que sus reclamos ya no son importantes y le ordena que se someta y escuche a su padre. Aquí, al declararse padre, hombre y dios, redujo a la diosa Inanna a la posición de su hija y esposa.

¡Oh, cómo se parece todo esto a toda la predicación secular, religiosa y científica de hoy! Personalmente creo que Enki es el dios inicial de todos ellos [de un linaje de dioses masculinos dominantes]. Enki es el original; todos los demás son adaptaciones y copias. Los dioses del Olimpo en particular son la tercera o cuarta versión de la mitología sumeria. La narrativa mitológica finalmente muere con el inicio de los dioses romanos²⁶⁷. (Öcalan, 2020, p. 163, traducción y destaque mío)

²⁶⁷ En el original: “This era initially transformed this belief system (which could be called the religion of the clans) in some small ways, for the first time making a distinction between a “divine and non-divine nature.” The essence of all of the Sumerian priests’ inventions came from Upper Mesopotamian Neolithic society, and, instead of a mother-goddess narrative, they favoured a father and male-god mythology. The great material transformation of society took place thusly; first came the male-dominated hierarchical order, followed by and in parallel with the birth of authority in the form of the state. We can find its reflection in the new religious mythology from

Esta transformación en la mitología impacta todos los aspectos de la vida, sobre todo las formas y entendimientos de ser y estar en el mundo. A través del uso de la idea de “sociedad moral y política” Öcalan explicita la transformación de valores colectivos y entendimientos ontológicos sobre la vida en comunidad:

Es mucho más importante explicar el cambio que ocurrió en relación con la sociedad moral y política. En los dos milenios anteriores (3500-1500 a.C.), la sociedad moral y política había sufrido un golpe importante. Un desarrollo muy importante fue la sustitución de las “deidades de la naturaleza”, que significaban la relación sincera, equitativa y viva de la naturaleza con la cultura de la diosa madre y todos los clanes y tribus, con la dualidad de dios siervo (esencialmente la estructura de clases esclavas y amos) expresada estrictamente a través de la dominación de dioses masculinos mitológicos que son los creadores de la tierra, el cielo y el mar. Esto es una clara indicación de que **el aspecto ideológico de la sociedad moral y política** también ha sufrido un golpe importante. Se estaba produciendo una transformación importante en la cultura material e inmaterial²⁶⁸. (*idem.*, 2020, p. 166, traducción y destaque mío)

A partir de una lectura general de las obras del autor kurdo, es posible afirmar que el núcleo de su propuesta teórica reside en las transformaciones de la *cultura material e inmaterial* de la sociedad. Esta transformación –que se manifiesta en forma de *ruptura*– afecta la *sociedad moral y política* como se puede ver en el párrafo anterior y en diversas otras partes en de sus obras (*idem.*, 2013b, p. 56; 2020, p. 86).

A partir de una perspectiva de género, la *primera ruptura* se consolida en la figura del patriarcado y de la *mujerización* de la sociedad, como ya lo he demostrado. De modo seme-

the outset with the emergence of Enki, the crafty god. The struggle between the Uruk goddess Inanna (her roots go back to the Mother Goddess Ishtar, which means star of heaven) and the Eridu god Enki (the first male god of a city) around this issue is quite striking. Inanna tried to prove that all divine rights belong to the mother-goddess and claimed that out of the famous 104 *mes*, 99 things like virtue, talent, invention, and the arts, were created by women. Enki tells Inanna that her claims are no longer important and tells her to submit and listen to her father. Here, while declaring himself the father, man, and God, he reduced goddess Inanna to the position of his daughter and wife. Oh, how this resembles all of present-day secular, religious, and scientific preaching! I personally believe that Enki is the initial god of all of them. Enki is the original; all the others are adaptations and copies. The gods of Olympus in particular are the third or fourth version of Sumerian mythology. The mythological narrative finally dies out with the onset of the Roman gods”.

²⁶⁸ En el original: “It is far more important to explain the change that occurred in relation to moral and political society. In the previous two millennia (3500–1500 BCE), moral and political society had been dealt a major blow. A very important development was the replacement of the “deities of nature”—which signified the sincere, equitable, and living relationship of nature with the mother-goddess culture and all of the clans and tribes—with the servant-god duality (essentially the slave and master class structure) expressed strictly through the domination of mythological male gods who are the creators of the land, the sky, and the sea. This is a clear indication that the ideological aspect of moral and political society has also been dealt a major blow. A major transformation in material and immaterial culture was taking place”.

jante, pero a partir de una perspectiva más generalista que abarca todos los aspectos de la sociedad, este fenómeno de *ruptura* del tejido social moral y político de la cultura de la diosa-madre se encuentra vinculado a un proceso de gradual destrucción de la vida comunal que el autor afirma que llega a su cúspide con el *societycide*, en traducción libre, suicidio social (“*sociedadicidio*”).

Las *rupturas* que ocurren a partir de la emergencia del patriarcado y del monoteísmo (primera y segunda *ruptura sexual*) abren espacio para la progresiva erosión de los valores comunales, al paso que ocurre una agudización de los sistemas de poder y control que emergen con la civilización. En términos generales, se puede decir que el concepto de *societycide* –o *sociedadicidio*– es utilizado por Öcalan en el marco de la civilización capitalista, como uno de sus efectos más nefastos.

Como ha quedado evidenciado a lo largo de este análisis, Öcalan demuestra el desarrollo de la civilización capitalista a través de una continuidad monopolística de poder jerárquico y patriarcal, conectando así la civilización esclavista con la modernidad capitalista. De este modo, a partir de una interpretación más libre del pensamiento del autor kurdo, el suicidio social –*sociedadicidio*– resulta de la aplicación más extrema de la mentalidad monopolista emergente de la civilización esclavista. Cuando esta mentalidad alcanza su ápice, a través del complejo sistema de poder y control de la sociedad, el resultado es el completo desmantelamiento del tejido social comunal y solidario presente en la cultura de la diosa-madre.

El concepto de *sociedadicidio* es relevante en el argumento de Öcalan (2023, p. 86 & 119) porque, según él, este fenómeno ocupa un lugar que va más allá del genocidio. El autor demuestra que el engarzamiento del tejido político y moral de la sociedad atinge niveles nunca vistos en el desarrollo de la civilización, alcanzando su cúspide en la era del capital financiero (de la hegemonía del capital virtual en la modernidad capitalista). El *sociedadicidio* ocurre de dos maneras: primero, al imponer su ideología del Estado-nación y la institucionalización del poder en forma de militarismo y guerra. El resultado de ello es la declaración de una guerra total contra la sociedad que se lleva a cabo por el poder amalgamado del Estado, penetrando transversalmente en todos los rincones de la sociedad.

El segundo aspecto está relacionado con la ascensión de una sociedad virtual, imaginaria, que emerge como forma de ataque mediático total hacia la sociedad. El resultado de este ataque es la creación de simulaciones cuyo objetivo principal es garantizar los intereses de los grupos monopolistas del capital. Una nueva etapa del encantamiento tridimensional de la tría-patriarcal que gobierna y controla a la sociedad a través del modelo del templo (*zigurat*).

La fuerza de este argumento de Öcalan reside, a mi ver, en la observación de las construcciones culturales que definen los aspectos éticos y morales de las distintas etapas de la civilización. Al enfatizar los antagonismos que emergen con la transición de un modelo social comunal –centralizado en la solidaridad y en la producción de lazos sociales y políticos orientados por el *don*– hacia un modelo civilizacional jerárquico, esclavista y patriarcal, Öcalan llama la atención a los impactos culturales, morales y políticos que instituciones como la esclavización y el sexismo ejercen sobre el conjunto normativo regulatorio de las prácticas, conocimientos e interacciones sociales y simbólicas de la civilización hegemónica.

Por lo tanto, a partir de lo que he expresado hasta aquí, entiendo que la propuesta presentada por Öcalan va más allá de la idea de que la dominación masculina se estructura a partir del entendimiento y valorización económica de la capacidad reproductiva de las mujeres. Con esto quiero decir que lo que está siendo presentado por el autor a partir de la dicotomía revolución-contrarrevolución, es la usurpación de las cosmopolíticas de la sociedad comunal por parte de la autoridad patriarcal que emerge como clase dirigente de la civilización.

Las cosmopolíticas usurpadas, para el autor, se establecen a partir de la centralidad de lo que considero puedan ser las políticas de lo común²⁶⁹, o mejor, de las prácticas sociales y políticas de las sociedades centradas en el regalo/*don* (Mauss, 1990). En esos modos de existencia que se constituyen en el marco del comunismo y la economía del regalo (o del *don*), fundamentos que Öcalan asocia a una cultura de la Diosa-madre cuyo zenit ocurre en el período precivilización. En este sentido, el aspecto transformativo de la mentalidad, por medio del convencimiento de la sociedad –y principalmente de las mujeres– de su subordinación desempeña un rol clave.

Es este carácter estructural que fomenta y justifica al establecimiento del orden patriarcal como la *primera ruptura sexual*, el primer marco civilizatorio que define la naturalización (y normalización) de las jerarquías sociales a partir de la *mujerización* de algunos grupos sociales, especialmente la construcción de la mujer como una nación colonizada (Öcalan, 2013c).

²⁶⁹ Diversos autores y autoras trabajan con el concepto de “políticas de lo común” (Ruivenkamp; Hilton, 2017). Pierre Dardot y Christian Laval trabajan este concepto a partir de teoría política, observando las formas contemporáneas de gobierno. En *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (Dardot; Laval, 2022a) y *Común* (*idem*, 2022b), los autores exploran la noción de las “políticas de lo común” conceptualmente y, también, frente a los desajustes de la actual sociedad neoliberal. Silvia Federici también presenta este concepto en sus obras *Calibán y la Bruja* (Federici, 2010) y *Revolución en punto cero* (*idem*, 2018).

Aunque enfocada en aspectos los productivos y económicos de este proceso de consolidación del poder patriarcal, la investigadora Marina Colerato ha resumido este momento de forma bastante clara:

En resumen, el aumento de la producción agrícola llevó al crecimiento de las poblaciones. A su vez, las poblaciones en crecimiento demandaban más recursos y territorio, lo que resultaba en un aumento de la producción agrícola y la expansión territorial a través de la guerra y la conquista. Esto permitió el surgimiento de élites económicas que gradualmente comenzaron a controlar la producción, y el establecimiento de una élite militar. Inicialmente, las élites económicas y militares colaboraron entre sí hasta que surgieron conflictos por disputas de poder y territorios. En Mesopotamia, estas formaciones sociales se desarrollaron como ciudades-templos entre el cuarto y tercer milenio a.C. Con el aumento de los conflictos inter-tribales, la migración hacia las ciudades aumentó y la mano de obra migrante fue utilizada en la construcción de grandes proyectos centralizados, como enormes templos que reunían actividades religiosas, económicas y políticas, así como estructuras de irrigación. A partir del 3000 a.C., los hallazgos arqueológicos muestran que las jerarquías del templo coordinaban estos grandes proyectos, organizaban y pagaban a los equipos de trabajo con raciones, invertían los excedentes en la producción en masa de algunos productos artesanales para exportación, fortalecían la especialización del trabajo, controlaban la materia prima y monopolizaban el comercio. Esto dio lugar al desarrollo de una élite burocrática con habilidades administrativas. Los primeros sistemas de símbolos, y luego el desarrollo de la contabilidad y la escritura, se originaron a partir de estas actividades comerciales. Se cree que la escritura se originó en los templos y palacios, convirtiéndose en un conocimiento que fortalecía el papel de liderazgo de las élites. Con la invención de la escritura, dejamos la prehistoria y las suposiciones, y entramos en la historia²⁷⁰. (Colerato, 2023, p. 110, traducción mía).

Considerando el análisis desarrollado hasta el momento, expongo a continuación algunas conclusiones preliminares. Para Öcalan (2007, 2013c, 2016b): primero, el Estado arcaico y la civilización esclavista han sido desarrollados en la forma del patriarcado en cuanto un

²⁷⁰ En el original: “De forma resumida, podemos entender que o aumento da produção agrícola levou ao aumento das populações crescentes. Populações crescentes, por sua vez, demandam mais recursos e território, levando ao aumento da produção agrícola e da expansão territorial por meio da guerra e da conquista. O primeiro, possibilitou o aumento das elites econômicas, que paulatina e exponencialmente passaram a controlar a produção, e o segundo engendrou o estabelecimento de uma elite militar. No início, elites econômicas e militares colaboraram entre si até entrarem em conflitos por disputa de poder e territórios. Na Mesopotâmia, tais formações sociais se desenvolveram como cidades-templos entre o quarto e terceiro milênio a.C. Com o aumento dos conflitos inter-tribais, a migração para as cidades aumenta, e a mão de obra migrante passa a ser utilizada nas construções de grandes projetos centralizados, como enormes templos, responsáveis por reunir atividades religiosas, econômicas e políticas, bem como estruturas de irrigação. De 3000 a.C. em diante, achados arqueológicos demonstram que as hierarquias do templo coordenam esses grandes projetos, organizam e pagam equipes de trabalho com ração, investem os excedentes na produção em massa de alguns produtos artesanais para exportação, fortalecem a especialização dos trabalhos, controlam a matéria-prima e monopolizam o comércio. Isso resulta no desenvolvimento de uma elite burocrática e com habilidades administrativas. Os primeiros sistemas de símbolos, e o posterior desenvolvimento da contagem e da escrita, desenvolvem-se a partir dessas atividades comerciais e de contabilidade. Acredita-se que a escrita tenha se originado nos templos e palácios e se tornou, portanto, um conhecimento que fortalecia o papel de liderança das elites. É com a invenção da escrita que deixamos a pré-história, e análises com base em suposições, e entramos na história”.

sistema de poder; segundo, las jerarquías y clases sociales, la desigualdad de género y los privilegios de clase son inherentes al funcionamiento del Estado moderno capitalista –y esto puede ser visto claramente a través del funcionamiento de los *zigurats*–.

La naturaleza del poder adquirido por la clase de hombres dominantes y la autoridad jerárquica patriarcal se fundamenta en la sociedad sexista –en un modelo civilizacional esclavista–. Entonces, podemos afirmar que el principio fundante de la institución de la esclavitud reside en la emergencia del poder patriarcal, o sea, en el encantamiento tridimensional de las relaciones sociales, políticas y económicas, llevado a cabo por una alianza tricéfala de autoridades masculinas que han usurpado los valores comunales de la sociedad en busca del monopolio de su poder sobre las mujeres y la naturaleza.

Por medio de la coerción y del convencimiento –aspectos ideológicos y normativos–, la *mujerización* ha sido impuesta como el instrumento más eficaz de una política patriarcal de transición hacia el nuevo orden social de control y dominancia de los grupos subalternizados. Aunque de modo eficiente y, de alguna manera, muy bien sucedido, este arreglo sistémico ha logrado prosperar y expandir sus tentáculos hacia una compleja red interconectada de sistemas de poder, control y dominación de los cuerpos e identidades que escapan la norma hegemónica. Entretanto, como señala Öcalan (2020), a partir de la dinámica revolución-contrarrevolución del materialismo histórico-dialéctico, existen diversos ejemplos de resistencias y disidencias que han logrado escapar del proyecto patriarcal de la *mujerización*.

Retomaré el punto de la resistencias y disidencias patriarcales, así como el debate conceptual en la sección siguiente cuando presente la *jineologî* y aborde la “tercera ruptura sexual” y el concepto de “*Erkeği öldürmek*” (“matar al macho”). Por ahora, retomo algunos elementos del párrafo de Öcalan que considero importantes de ser discutidos a la luz de la investigación de Gerda Lerner, quien también ha desarrollado un extenso análisis sobre el papel de la transformación en las narrativas mitológicas como instrumento de representación de la transición hacia la civilización.

No obstante, el proceso de convencimiento hacia las mujeres –y su alastre hacia los demás grupos oprimidos–, este no ocurre a través de manera simplificada, como muchas veces la crítica antifeminista se presenta, sino, por el contrario, es a través de una compleja, lenta, profunda y duradera guerra contra las mujeres –parafraseando a Rita Segato (2016)– que tiene su origen en los templos de la Antigua Mesopotamia. En este sentido creo que está la llave para comprendernos la argumentación de Öcalan (2007, 2013b, 2016b, 2019) con relación al patriarcado.

Es en el *zigurat* que las tres dimensiones del poder patriarcal se reúnen –el poder militar (hombre fuerte), poder religioso (chamán y/o proto-sacerdote) y autoridad gerontocrática (hombre sabio, anciano)–, se alianzan y se ponen como centro de la vida social, política y económica de la emergente civilización. En esta alianza tridimensional ocurre lo que Öcalan llama del *encantamiento tridimensional de la sociedad*.

La función primordial de este encantamiento tridimensional de la sociedad –ideológico, económico y físico (coercitivo)– es garantizar la autoridad del orden patriarcal y la sumisión de las clases oprimidas. Esta autoridad, que inicialmente se desarrolla de manera personal, luego se institucionaliza y se convierte en autoridad estatal (Öcalan, 2013c, p. 23). El resultado de este proceso ya lo sabemos, de ahí que la propia idea de clase tiene origen en este contexto, como fruto de la jerarquización de la sociedad, como lo defiende Öcalan (2007) en sus escritos.

Para Öcalan, el *zigurat* es un ejemplo clave por el cual ocurre la naturalización de la dominación, lo que el autor define como el “enmascaramiento de los dioses” (Öcalan, 2016b). Al utilizar la alegoría del enmascaramiento, el autor enfatiza la intencionalidad de esta alianza, así como su proyecto de dominación de la sociedad. O sea, insiste en la ficcionalidad del patriarcado como una fabricación social resultante de la alianza masculina –y masculinista– que objetiva el monopolio del poder. En otras palabras, el autor kurdo insiste en la desnaturalización del patriarcado y en la necesidad de su desenmascaramiento para que la civilización capitalista pueda ser desmantelada y superada. Dice Öcalan,

Esencialmente, este modelo no ha cambiado hasta hoy. Por lo tanto, un análisis del *zigurat* es, de hecho, un análisis del sistema continuo de la civilización dominante que nos permitirá analizar el sistema mundial capitalista actual en términos de su verdadera base. El desarrollo continuo y acumulativo de capital y poder es solo un lado de la moneda. El otro lado es la horrenda esclavitud, el hambre, la pobreza y la coerción hacia una sociedad similar a un rebaño [...] La caída y pérdida de la mujer es así la caída y pérdida de toda la sociedad, con la consiguiente sociedad sexista²⁷¹. (*ídem*, 2013b, p. 09–10, traducción y destaque mío)

²⁷¹ En el original: “Essentially, this model has been unchanged till today. Thus, an analysis of the *zigurat* is in fact an analysis of the continuous mainstream civilisation system that will enable us to analyse the current capitalist world-system in terms of its true basis. Continuous, accumulative development of capital and power is only one side of the medallion. The other side is horrendous slavery, hunger, poverty and coercion into a herd-like society [...] Woman’s downfall and loss is thus the downfall and loss of the whole of society, with the resultant sexist society. The sexist male is so keen on constructing his social dominance over woman that he turns any contact with her into a show of dominance”.

Es a través de la perpetuación de esta estructura que la esclavización se naturaliza y se expande a otros grupos de personas (primero las mujeres y la naturaleza, luego otros hombres que no se encuentran dentro de la clase dominante). El hombre dominante se establece en cuanto una identidad hegemónica y toma para sí la centralidad ontológica y epistémica de toda la sociedad, gobernando y controlando todos los aspectos de la vida a través del imperio de la cultura, la religión, la ciencia y el arte. Es por esta razón que Öcalan afirma que

El sistema caracterizado por el capital no es, como se cree generalmente, producto de cuatrocientos años de capitalismo, sino que lo es de una civilización estatal con 5.000 años de antigüedad; y el origen del capital está en el excedente agrario que se gestiona desde los templos sumerios. Este sistema del zigurat, es decir: una planta superior dedicada a los dioses –altos dirigentes–, la intermedia a los sacerdotes, encargados de la legitimación ante siervos y comunidades, y la baja dedicada a los esclavos que trabajaban a cambio de llenar el estómago; ha llegado hasta nuestros días continuamente creciendo, diversificándose y multiplicándose. Por su parte, la ciudad, las clases y el Estado son, en última instancia, **producto del excedente y el que, por este motivo, la sociedad fuera sometida a una división del trabajo, fuera fragmentada en clases**, fuera provista de medios de poder y conducida a una situación de permanente enfrentamiento, es propio de esta civilización vinculada al capital. (Öcalan, 2018, p. 357, subrayado y negrita mía)

La argumentación de Öcalan es clara en destacar la importancia que el excedente económico –y el monopolio de su administración por una casta masculina articulada– ocupa en la emergencia de la sociedad sexista, la civilización esclavista (y posteriormente, de clases) y el nuevo orden patriarcal. Sin embargo, las estructuras creadas para la gestión de todos los excedentes nos advierten que el enfrentamiento entre la autoridad patriarcal y la decadente cultura de la diosa-madre no ocurre solamente por excedente productivo, sino por la usurpación del lugar de la mujer en la sociedad comunal.

Aquí desempeñan un papel importante el fenómeno de la urbanización y la estatización de esa gestión. El debate propuesto por Öcalan incluye no apenas el gobierno sobre el excedente (su administración y distribución) sino, también, el control de los recursos disponibles y, sobre todo, la garantía de la (re)producción abundante de los recursos sociales, a mano de las camadas más altas. Es por esta razón que Dilar Dirik recuerda que:

En los escritos de prisión de Öcalan, el término ‘estado’ no se entiende únicamente como los estados-nación reales que colonizan Kurdistán, sino como un sistema his-

tórico de dominación, poder, esclavización, violencia, subyugación y explotación que erradica formas de vida de los oprimidos. (2022a, p. 32)²⁷²

En este sentido, Öcalan atribuye al *zigurat* el lugar de semillero de las instituciones que sustentan la civilización. En este contexto, la esclavitud y el sexismo desempeñan un papel central. Esta perspectiva puede ser vista en el siguiente pasaje:

No importa cuán obsoletos puedan parecernos los *zigurats*, no debemos olvidar que fueron los semilleros de literalmente miles de las instituciones más apreciadas de la civilización. Fueron los laboratorios para la codificación de las mentalidades humanas, los primeros asilos donde se creó la criatura sumisa. **Los *zigurats* no solo fueron los primeros hogares de dioses y diosas, sino también los primeros hogares patriarcales y los primeros burdeles.** Formaron los planos de todos los lugares de culto, escuelas, parlamentos y salas públicas subsiguientes. [...] **La creación del humano como criatura, como “subordinado” al orden divino, sin duda se encuentra entre las mayores invenciones de la mitología sumeria.** Estos trabajadores subyugados o esclavos fueron los medios de producción más fundamentales²⁷³. (Öcalan, 2007, p. 55–56, traducción y destaque mío)

Es posible notar hasta aquí que los grupos gestores del templo adquieren legitimidad por ocupar un lugar social, político y económico privilegiado. La autoridad concedida a ellos se fundamenta por su rol en gobernar en nombre de los Dioses. Esto inaugura el período de la ascensión de reyes-dioses, una parceria política, ideológica, militar y económica entre el poder del gobernante, el control económico y la autoridad religiosa (el poder atribuido a las divinidades). Para Öcalan,

El estado sacerdotal sumerio engendrado en el útero del templo (*zigurat*) y **donde se diseña tanto el tipo de Estado como la producción de excedentes y la revolución del pensamiento** [a través de la escrita y de los dogmas religiosos]. ¿Cómo confiscar excedentes? ¿Cómo desarrollar los mecanismos legitimadores para integrar la sociedad al nuevo orden? La solución está en la organización del Estado y la creación de [nuevas] divinidades, las primeras de todas las religiones de civilización. Se

²⁷² En el original: “In Öcalan’s prison writings, the ‘state’ is not merely understood as the actual nation-states that colonise Kurdistan, but a historical system of domination, power, enslavement, violence, subjugation, and exploitation that eradicates life forms of the oppressed”.

²⁷³ En el original: “No matter how obsolete the *ziggurats* may seem to us, we should not forget that they were the seedbeds of literally thousands of the most cherished institutions of civilisation. They were the laboratories for the encoding of human mindsets, the first asylums where the submissive creature was created. The *ziggurats* were not only the first homes to gods and goddesses, but also the first patriarchal households and the first brotherhoods. They formed the blueprints of all subsequent places of worship, schools, parliaments and public halls. [...] The creation of the human as a creature, as “subordinate” to the divine order, doubtless ranges among the greatest inventions of Sumerian mythology. These subjugated labourers or slaves¹ were the most fundamental means of production”.

trata de una solución muy radical; el Estado, por primera vez, se organiza en torno al rey-sacerdote controlando la economía en forma de socialismo estatal. Las antiguas jerarquías quedan enmascaradas como dioses celestes; **la tierra, el aire, el agua, la ciudad y los seres humanos son esclavizados por primera vez** porque han sido creados “de los excrementos de los dioses²⁷⁴”. El zigurat es el espacio de todas estas innovaciones, funcionando la planta superior como templo, como panteón dedicado a las altas jerarquías y los dioses; la planta intermedia es el sitio del rey-sacerdote (el primer hegemón dirigente, creador del sistema); la inferior se reserva a los esclavos y artesanos que producen la plusvalía y los excedentes. **El zigurat representa todo el sistema de la civilización, es el prototipo de la ciudad, del Estado y de las clases**. Todas las civilizaciones, hasta la más moderna que es la europea, llevan la impronta de ese templo. Lo correcto sería considerarlo la fuente originaria. Ninguna versión o variable puede ser tan atractiva e interesante como el original. (Öcalan, 2018, p. 147–148, negrita y subrayado mío)

En este pasaje vemos que es a través del proceso de naturalización de la autoridad jerárquica alrededor de los hombres dominantes –proceso que Öcalan denomina enmascaramiento de los dioses– y de la emergencia de nuevas clases en el marco de la sociedad sexista, el comercio incorpora la práctica de la venta de personas esclavizadas. Las actividades comerciales que antes tenían como principal objetivo el de hacerse cargo de los excedentes productivos, ahora pasa a ser utilizada como una actividad generadora de riquezas y acumulación de poder económico.

Instituciones como la esclavitud y la división sexual del trabajo impactan directamente en el orden social, político y cultural como un todo. Además, con la expansión comercial el excedente productivo aumenta substancialmente y esto se ve reflejado en la complejización de las actividades comerciales y en la acumulación de recursos cada vez mayor. En este sentido, Marina Colerato (2023, p. 112) sintetiza este proceso a partir de los trabajos de Gerda Lerner (2020) y David Graeber (2015),

Después del establecimiento de una división sexual del trabajo jerárquica, **la capacidad (re)productiva de las mujeres se convierte en una mercancía para ser comercializada** para servir a los hombres del grupo o de la familia, primero mediante el robo de mujeres en conflictos inter-tribales, luego mediante el establecimiento del comercio de mujeres y, finalmente, como fichas de ajedrez controladas por los hombres de la familia en matrimonios con objetivos económicos y políticos en sociedades patrilocales. **Con las mujeres, los hombres aprenden a usar las diferencias orgánicas entre los seres humanos** para separar, dividir y **jerarquizar** un grupo de

²⁷⁴ Öcalan se refiere aquí a los mitos sumerios en donde se describe la creación de los seres humanos a partir de materiales divinos, y uno de esos relatos sugiere que el dios *Enki* creó a la humanidad a partir de arcilla mezclada con su saliva y excremento.

personas como medios para alcanzar objetivos políticos y económicos²⁷⁵. (Colerato, 2023, p. 114, traducción y destaque mío)

El párrafo de Marina es especialmente ilustrativo porque además de sintetizar la propuesta de Lerner (2020), permite también complementar la interpretación presentada por Öcalan con relación al desarrollo de la dominación masculina. En este párrafo se presentan algunos puntos que quisiera contextualizar para que podamos comprender mejor el argumento del autor kurdo.

El primer punto que deseo enfatizar es el rol de la *deuda* como fundamento para la esclavización. Gerda Lerner (2020) destaca que las fuentes históricas mencionan tres tipos de esclavización: captura de personas en guerra –inicialmente, mujeres y niños, como condena frente a algún crimen (Ley Hitita, por ejemplo)–, compraventa (por algún familiar, de si propio) y la esclavización por deuda.

Mientras Lerner argumenta el papel de la *deuda* en el capítulo en que describe las condiciones de la mujer esclava en la antigüedad mesopotámica, en el marco del origen del patriarcado, demostrando el gradual proceso de definición de lo que es ser mujer –y cuales roles ese grupo puede/debe desempeñar en la sociedad–, así como su esclavización por medio de la construcción de jerarquías sociales (incluso intragénero), David Graeber (2015), a su parte, enfoca su argumento en el concepto de *deuda*²⁷⁶ de forma más amplia, analizando la institución en términos generales.

A partir de la lectura de ambos textos, se puede concluir que, para ambos, la *deuda* ejerce un papel importante a lo largo de la historia, dada su influencia en el desarrollo de la política, la economía y la cultura de las sociedades, tanto precivilización cuanto luego del desarrollo de esta. El punto central de analizar las relaciones alrededor del concepto de *deuda*

²⁷⁵ En el original: “Vimos que, após o estabelecimento de uma divisão sexual do trabalho hierárquica, a capacidade (re)produtiva das mulheres se torna uma mercadoria a ser comercializada para servir aos homens do grupo ou da família, primeiro por meio do roubo de mulheres nos conflitos intertribais, depois pelo estabelecimento do comércio de mulheres e, por fim, como peças de xadrez comandadas pelos homens da família em casamentos com objetivos econômicos e políticos nas sociedades patrilocais. Com as mulheres, os homens aprendem a usar diferenças orgânicas entre os seres humanos para separar, dividir e hierarquizar um grupo de pessoas como meios de alcançar objetivos políticos e econômicos”.

²⁷⁶ El abordaje de Graeber examina las diversas formas de deuda, desde las relaciones de reciprocidad en las sociedades previas a la civilización hasta las complejas estructuras financieras contemporáneas. El autor argumenta que la deuda no es simplemente un fenómeno económico, sino que también está profundamente arraigada en las relaciones sociales y culturales. Además, critica las narrativas convencionales sobre la deuda y cuestiona la moralidad de ciertas prácticas financieras modernas.

es demostrar las jerarquías mediadas por esa transacción. Por un lado, tenemos una transacción entre dos sujetos que negocian la compraventa de un objeto, que, en este caso, a pesar de ser una persona, no posee el estatus social de sujeto de derecho.

Ambos autores destacan el rol fundamental que la invención de la esclavitud ejerce en el desarrollo de la civilización y su conexión con el patriarcado. Uno de los efectos de la consolidación de la esclavitud es el desarrollo de nuevas concepciones sobre quienes pueden o no ser esclavizados. En esta argumentación, el concepto de *honor* y sus relaciones con el mercado –actividades comerciales– adquiere especial relevancia. Mientras Graeber (2015, p. 238), por ejemplo, destaca el rol de los *mercados de hijas* en el Imperio Chino²⁷⁷, Lerner (2020, p. 151), a su vez, presenta un análisis más completo sobre el *honor*, dedicando un capítulo completo para el examen de la *mujer esclava*.

En el capítulo intitulado “la mujer esclava” Lerner (*ibid.*, p. 111-138) observa, entre otras cosas, el impacto de la esclavitud en cuanto institución para la construcción de identidades completamente distintas entre quienes son “esclavos” y quienes son “amos”. Además, fundamenta el concepto de *honor*, definiendo quienes son capaces o no de poseer *honor*. Esta mirada dicotómica consolida la visión de que las divisiones sociales –creadas a partir del templo y de las instituciones creadas para garantizar el funcionamiento del orden patriarcal– corresponden a una estructura mayor, responsable por atribuir esencias y papeles sociales vitalicios para cada grupo.

La negociación de mujeres ha sido discutida por primera vez en “Las estructuras elementales del parentesco” ([1949] 2009) de Claude Lévi-Strauss. En esta obra el autor discute sobre las dinámicas sociales establecidas en las prácticas matrimoniales tomando por base lo que el autor define como *tabú del incesto*²⁷⁸. El autor analiza el papel crucial de este *tabú* en la regulación de las relaciones sexuales y matrimoniales dentro de una comunidad –aspecto

²⁷⁷ Sobre la sociedad China, Lerner (2020, p. 148) explica que mientras las mujeres eran vistas como “pertenecientes a” un grupo familiar, los hombres “eran parte” del mismo grupo. Esta diferenciación facilitaba la aplicación de una perspectiva social objetificante de la capacidad sexual y potencial reproductivo de las mujeres que, por no gozaren de autonomía, podrían ser comercializadas como forma de servir a las familias.

²⁷⁸ El debate con relación al parentesco ocupa un importante lugar en la antropología de los siglos XIX y XX. Sea a partir de una perspectiva estructuralista o culturalista, la comprensión de los sistemas de parentesco configura uno de los campos más importantes de la antropología. El concepto del *tabú del incesto* propuesto por Claude Lévi-Strauss es clave en este debate. Para el antropólogo francés, este tabú es una regla cultural universal que prohíbe las relaciones sexuales entre miembros de la misma familia, especialmente entre padres e hijos, hermanos y hermanas. Lévi-Strauss argumentó que este tabú es fundamental para la estructuración de la sociedad humana, ya que promueve la exogamia (matrimonios fuera del grupo familiar) y la alianza entre diferentes grupos sociales.

que se considera un elemento central en la formación y mantenimiento de la estructura social y cultural de las sociedades. Sin embargo, el autor no aborda las motivaciones ni tampoco las formas por las cuales este fenómeno ocurre.

El análisis de las formas y razones por cuales el cambio de mujeres ocurre en las sociedades preindustriales son analizados por Claude Meillassoux (1972, 1980). En este trabajo, el autor discute el proceso de control de la sexualidad femenina (dado su rol en la reproducción) y su carácter previo a la creación de la propiedad privada. La conclusión de Meillassoux, como lo apunta Lerner (2020, p. 106), subvierte el análisis y la propuesta establecida por Engels (2019).

Partiendo también de una discusión en el campo de la antropología estructural, Gayle Rubin (2017, p. 09–61) va más allá de la negociación de mujeres en forma de “trueque” o “cambio” –fenómeno que, para Rubin, ha ocurrido también en modelos de sociedad organizados a partir de la economía del *don/regalo*–. La autora define lo que ella denomina *tráfico de mujeres*:

El “tráfico de mujeres” es un término resumido que expresa que las relaciones sociales de un sistema de parentesco especifican ciertos derechos de los hombres sobre sus parientes mujeres, y que las mujeres no poseen los mismos derechos, ni sobre sí mismas ni sobre sus parientes hombres. En este sentido, el tráfico de mujeres es una percepción profunda de un sistema en el cual las mujeres no tienen plenos derechos sobre sí mismas²⁷⁹ (traducido y subrayado por mi). (*ibid.*, p. 31)

Este debate es importante porque corrobora el estudio realizado por Lerner (2020), quien no solo indica que el proceso de comercialización de las mujeres ocurre previamente a la creación de la propiedad privada, sino que este fenómeno tiene su inicio con mujeres prisioneras de guerra. La autora explica que, a partir de la venta de esclavas, la clase de hombres dominantes logra acumular conocimiento y experiencia para expandir esta institución para el surgimiento de otras instituciones tales como el casamiento, la prostitución y concubinato –instituciones éstas que, como apunta Graeber (2015), se relacionaba con la esclavitud por *deudas*–.

²⁷⁹ En el original: “A “troca de mulheres” é um termo resumido que expressa que as relações sociais de um sistema de parentesco especificam certos direitos dos homens sobre suas parentes mulheres, e que as mulheres não possuem os mesmos direitos, nem sobre si mesmas, nem sobre seus parentes homens. Nesse sentido, a troca de mulheres é uma percepção profunda de um sistema no qual as mulheres não possuem plenos direitos sobre si mesmas”.

Si las mujeres son inicialmente vendidas como esclavas, en poco tiempo, también serán comercializadas para servir como concubinas en harenes y esposas en las casas. Esta venta también se incorporará en forma de *dote* en distintas culturas. En el contexto Sumerio, Öcalan describe el proceso de control sexual de las mujeres por parte de la clase de hombres dominantes en diversos momentos de sus escritos. Este es el caso de los templos ocupados por sacerdotisas responsables por el culto a las diosas. A través del gradual destronamiento de estas figuras, y con la sucesiva caída de los cultos hacia estas deidades, las sacerdotisas pierden su poder de influencia social y política en las comunidades.

Como resultado, los templos que antes eran gestionados por mujeres pasan a ser espacios tomados por la autoridad jerárquica de los sacerdotes, quienes se apropian no solo del espacio sino, también, de las mujeres que allí se encontraban –aprovechándose de la pérdida de su prestigio en este nuevo orden social–. Los templos Sumerios, para el autor kurdo, fueron el primer lugar donde la prostitución fue conducida oficialmente (Öcalan, 2007, p. 203). Como ejemplo, el autor cita el caso de los *musakkatin* en Nippur, espacio que antes servía de centro educativo y religioso para mujeres que, según el autor kurdo, ha sido apropiado y transformado en uno de los primeros burdeles de la civilización (Öcalan, 2023, p. 22, 45 & 197).

Sobre el cambio de posición de las sacerdotisas en los templos y su gradual transformación en amas de los sacerdotes que las sucedieron Öcalan expresa que:

Las mujeres inicialmente ocupaban posiciones en los templos sumerios que eran iguales a las de los sacerdotes masculinos, pero pronto las mujeres asumieron roles subordinados en los hogares, que constituían las unidades centrales de la sociedad estratificada temprana. La institucionalización del matrimonio, y la de la prostitución, también es una invención de los sumerios²⁸⁰. (*opt. cit.*, p. 13, traducción mía)

Un elemento interesante que emerge de la lectura de los escritos de Öcalan sobre este asunto es la relación que el autor hace entre el matrimonio, el burdel y el harem como siendo instituciones que se encuentran interrelacionadas en el tema del control sexual de la mujer y su aprisionamiento en normas de honor. Esta correlación es percibida a través del uso de tér-

²⁸⁰ En el original: “Women initially held positions in the Sumerian temples that were equal to those of male priests, but females soon assumed subordinate roles in the households, which constituted the core units of the early stratified society. The institutionalisation of marriage, and that of prostitution, is also an invention of the Sumerians”.

minos como: “hogares privados” (en referencia al matrimonio y el concubinato) y “casas públicas” (prostíbulos), como se puede ver en el párrafo que sigue:

Era altamente atractivo para los hombres tener una vida placentera gobernando sobre las mujeres, quienes eran los vestigios de la diosa madre y gradualmente encarceladas en hogares privados y “casas públicas”. Los nuevos esclavos de los hombres les daban acceso a una vida de placer ilimitado²⁸¹ (*opt.cit.*, p. 541-542, traducción y destaque mío)

La normalización del control sexual de las mujeres ocurre no solo por la esclavización (sea por deuda, pillaje de guerra, desprestigio religioso, pérdida de honor, etc.), sino también por la normalización de la desigualdad sexista y los roles de género que ocurre a través de códigos legales que reflejan el cambio en las narrativas mitológicas. Lerner (2020, p. 170) destaca el papel del Código de Hammurabi en la normalización de las relaciones de matrimonio y concubinato como forma de garantizar la transferencia de herencia y propiedades hacia los descendientes de la autoridad patriarcal del hogar.

De forma semejante, Öcalan describe el proceso de la siguiente manera:

Estos códigos [en referencia al Código de Hammurabi] deben ser leídos dentro del contexto de una **amplia institucionalización de la autoridad patriarcal y monárquica**. El poder absoluto del gobernante se equipara al de un dios. El confinamiento de la mujer en la esclavitud del *hogar privado y público* ahora se ha institucionalizado y codificado legalmente de tal manera que las relaciones de poder involucradas en el patriarcado pueden penetrar permanentemente en el tejido mismo de la sociedad. A medida que las religiones politeístas con sus deidades femeninas y masculinas declinaban, las religiones monoteístas, simbolizadas en la cultura del Medio Oriente por el patriarcado de Padre Abraham al-Khalil, ya estaban en auge²⁸². (Öcalan, 2007, p. 27, traducción y destaque mío, *itálico del autor*)

Este párrafo ilustra dos elementos centrales del pensamiento de Öcalan: el elemento institucional de la autoridad patriarcal y monárquica –que, como vemos en sus escritos co-

²⁸¹ En el original: “It was highly attractive for men to have a pleasant life ruling over women, who were the remnants of the mother-goddess and gradually imprisoned in private homes and “public houses.” Men’s new slaves gave them access to a life of unlimited pleasure”.

²⁸² En el original: “These codes should be read within the context of a sweeping institutionalisation of patriarchal and monarchic authority. The absolute power of the ruler is equated with that of a god. The sequestering of woman into the slavery of the private and the public home4 has now been institutionalised and legally codified in such a way that the power relations involved in patriarchy can permanently penetrate the very fabric of society. As the polytheist religions with their female and male deities waned, the monotheist religions, as symbolised in Middle Eastern culture by the patriarchy of Father Abraham al-Khalil, were already waxing”.

rresponde a la formación de la burocracia estatal patriarcal– y la emergencia del monoteísmo como giro ontológico que marca la caída de las figuras femeninas en cuanto posibilidad de acceder al campo ideológico de lo divino sin la intermediación de una figura masculina. La divinidad ahora pasa a ser única y masculina, otorgando a las mujeres un lugar secundario y dependiente frente a la autoridad del patriarca.

Antes de pasar al tópico del monoteísmo como el segundo marco transformativo de la civilización en dirección a la consolidación del patriarcado, quisiera sintetizar el argumento que desarrollé hasta aquí. Al condensar las reflexiones propuestas por Lerner (2020), Öcalan (2013b, 2016, 2018, 2019), Rubin (2017) y Graeber (2015), afirmo que la esclavitud significó, antes de nada, la *mujerización* de parte de la sociedad y el enmascaramiento de la autoridad jerárquica masculina²⁸³. Junto a ese enmascaramiento, Lerner (2020) llama la atención para lo que ella define como “velamiento” de la mujer (*ibid.*, p. 163-182), dos acontecimientos fundantes de la ascensión de los patriarcas, el monoteísmo y, según Öcalan, la *segunda ruptura sexual*.

La *segunda ruptura sexual* tiene su inicio aproximadamente diez siglos después de la primera (Öcalan, 2013c). Esta ruptura es una segunda etapa del proceso de patriarcalización de la civilización central; ocurre en el momento en que la mitología se transforma en religión y donde los antiguos dioses se fusionan alrededor de un dios uno, omnipotente, omnipresente y, principalmente, masculino. Según Öcalan, esta ruptura ocurre con la ascensión del monoteísmo y su nuevo conjunto simbólico de interpretación de lo humano y lo divino. Dice el autor sobre este momento,

Mientras que la ruptura del período mitológico fue un requisito cultural, la ruptura del período monoteísta fue “la ley como Dios manda”. Tratar a las mujeres como inferiores ahora se convirtió en el mandato sagrado de Dios. La superioridad del hombre en la nueva religión se ilustra por la relación entre el profeta Abraham y las mujeres Sarah e Agar²⁸⁴. El patriarcado está ahora bien establecido. Se formó la institución de la concubina; la poligamia fue aprobada. Como lo indica la relación conflic-

²⁸³ Esta afirmación es una adaptación realizada por mi a partir del título “4.1.4: ‘Escrava’ significou, antes de tudo, mulher: sobre a criação da colônia mais antiga” de Marina Colerato (2023, p. 112).

²⁸⁴ En el texto bíblico Sara y Agar representan dos estatus posibles de las mujeres: la esposa y la concubina. Para más información sobre estos roles sugiero el capítulo cinco “La esposa y la concubina” en Lerner (2020, p. 139-162). Además, es interesante notar el siguiente pasaje bíblico:

“Y Sarai mujer de Abram tomó a Agar su sierva egipcia, al cabo de diez años que había habitado Abram en la tierra de Canaán, y la dio por mujer a Abram su marido. Y él se llegó a Agar, la cual concibió; y cuando vio que había concebido, miraba con desprecio a su señora. [...] Y le dijo el ángel de Jehová: Vuélvete a tu señora, y ponte sumisa bajo su mano” Génesis 16:1-14.

tiva entre el profeta Moisés y su hermana Mariam, la participación de la mujer en el patrimonio cultural fue erradicada. **La sociedad del profeta Moisés era una sociedad completamente masculina en la que las mujeres no tenían ninguna tarea.** De eso se trataba la lucha con Mariam. En el período del reino hebreo que surgió justo antes del final del primer milenio a.C., vemos, con David y Salomón, la transición a una cultura de extensa *mujerización*. La mujer bajo la doble dominación de la cultura patriarcal y la cultura estatal religiosa no desempeña ningún papel público. La mejor mujer es la que mejor se adapta a su hombre o al patriarcado. **La religión se convierte en una herramienta para difamar a la mujer**²⁸⁵. (*ibid.*, p. 30, traducción y destaque mío)

Con el desarrollo de las tres mayores religiones monoteístas, el rol otorgado a las mujeres se consolida definitivamente como secundario y de menor importancia frente a los hombres. Los símbolos y arquetipos impuestos hacia las mujeres buscan, de forma implícita o explícita, naturalizar un rol secundario y dependiente de validación de la autoridad masculina. Esta constante no sorprende si consideramos que las bases míticas que componen las narrativas bíblicas tienen origen en el conjunto narrativo y cultural sumerio-babilónico, cananeo y egipcio –como lo demuestran Öcalan (2007, 2016b) y Lerner (2020)–.

La ascensión de un nuevo dios que ahora posee características que lo diferencian completamente de lo humano (invisible, omnipotente y único) marca el destronamiento institucional de las diosas. Es el fin completo de la era de la aceptación del poder de la mujer. Esta segunda ruptura es especialmente importante porque, como recuerda Lerner (2020, p. 205, traducción mía) “la civilización occidental [llamada por Öcalan como civilización central] retira de la Biblia muchas de sus principales metáforas y definiciones de género y moralidad”²⁸⁶.

Siguiendo el abordaje metodológico histórico dialéctico, la argumentación de Öcalan sobre la ascensión de las religiones monoteístas presenta las tensiones y conflictos de su desarrollo. Por un lado, el autor presenta las potencialidades revolucionarias de la ascensión de las

²⁸⁵ En el original: “Where the rupture of the mythological period was a cultural requirement, the rupture of the monotheistic period was “the law as god commands”. Treating women as inferior now became the sacred command of god. The superiority of man in the new religion is illustrated by the relationship between the prophet Abraham and the women Sarah and Hagar. Patriarchy is now well established. The institution of concubinage was formed; polygamy approved. As indicated by the fierce relationship between the prophet Moses and his sister Mariam, woman’s share in the cultural heritage was eradicated. The society of the prophet Moses was a total male society in which women were not given any task. This is what the fight with Mariam was about. In the period of the Hebrew kingdom that rose just before the end of the first millennium BCE, we see, with David and Solomon, the transition to a culture of extensive *housewifisation*. Woman under the dual domination of the patriarchal culture and the religious state culture play no public role. The best woman is the one who conforms best to her man or patriarchy. Religion becomes a tool to slander woman”.

²⁸⁶ En el original: “A civilização ocidental tira da Bíblia muitas de suas principais metáforas e definições de gênero e moralidade”.

nuevas religiones y el desarrollo de nuevas morales con gran potencialidad emancipadora frente a la civilización esclavista. Lo vemos en varios pasajes en que el autor analiza el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Ejemplo de esta mirada es el siguiente párrafo:

Lo peculiar de la tradición iniciada por Abraham e institucionalizada por Moisés estriba en el coraje que tuvo para desentenderse totalmente de la sociedad sumeria y egipcia para crear su propia sociedad. Se trata de una verdadera revolución de la cultura ideológica; Nimrod y los faraones son, respectivamente, sinónimos de los administradores establecidos, mientras que Abraham y Moisés rechazan ese dominio con sus culturas ideológicas, es decir con su mentalidad de resistencia. Se trata de una resistencia de gran valor para esa época. [...] Todos los relatos y utopías abrahámicas expresan la añoranza de un orden amenazado por la civilización. Es cierto que estas creencias estaban influidas por ambas civilizaciones pero hay que entender que, en el fondo, supone un rechazo porque entre sus objetivos no estaba construir una civilización de este tipo. (Öcalan, 2016b, p. 282, subrayado mío).

No obstante, el autor destaca que la continuidad de la mentalidad y estructura de la civilización patriarcal esclavista monopolista continuó a usurpar todos los espacios, impidiendo la expansión de movimientos que apuntan hacia otras direcciones. En este sentido, la autoridad jerárquica masculina patriarcal monopolista ejerce gran influencia en la forma como se estructuran los conceptos y valores en el monoteísmo judaico.

Resulta del nuevo orden religioso monoteísta el establecimiento de normas de conducta más rigurosa hacia la sexualidad femenina (la institución de la monogamia, la prohibición del divorcio y la idea de pecado son parte de este nuevo ordenamiento regulador de la vida), y la agudización de la exclusión de las mujeres de la esfera pública.

Esta segunda etapa de lo que Öcalan llamó de *mujerización* viene al lado de la emergencia del modelo familiar centralizado en el patriarca. Este modelo se encuentra estrechamente vinculado a los acuerdos de propiedad y su acumulación por el poder del patriarca. Como apuntan Lerner (2020) y Öcalan (2013b, p. 35), la familia es una institución clave para el desarrollo del poder patriarcal y estatal, sirve como el pequeño reino del hombre dominante y su dignidad y honor frente a los demás reside en el buen funcionamiento de su reinado.

La familia no es solo una institución ideológica, es también económicamente útil para el patriarca ya que éste obtiene todo el valor generado por el trabajo invisibilizado y sin descanso de las mujeres. Como dice Öcalan (2013b, p. 35), el trabajo esclavo de las mujeres es asegurado, al paso que la nueva prole garantiza la reproducción de nuevos trabajadores y herederos (en el caso de los hombres) que perpetuarán el poder del patriarca y de su familia. Öcalan resume el argumento de la siguiente manera:

Los centros estatales y de poder otorgaron al hombre-padre dentro de la familia una **réplica de su propia autoridad** y los hicieron desempeñar ese papel. **Así, la familia se convirtió en la herramienta más importante para legitimar los monopolios.** Se convirtió en la fuente de esclavos, siervos, trabajadores, soldados y proveedores de todos los demás servicios necesarios para los anillos gobernantes y capitalistas. Por eso le dieron tanta importancia a la familia, por eso la santificaron. Aunque el trabajo de la mujer es la fuente más importante de beneficios para los anillos capitalistas, lo ocultaron al cargar a la familia con cargas adicionales. La familia se ha convertido en **el seguro del sistema** y, por lo tanto, inevitablemente se perpetuará. La crítica de la familia es vital. Los vestigios de las sociedades patriarcales y estatales del pasado y los patrones de la civilización occidental moderna no han creado una síntesis sino un callejón sin salida en el Medio Oriente. El estancamiento creado dentro de la familia es aún más complicado que el que se encuentra dentro del estado. Si la familia continúa manteniendo su fuerza en contraste con otros vínculos sociales que se disuelven más rápidamente, esto se debe a que es el único refugio social disponible. No debemos menospreciar la familia. Si se analiza correctamente, la familia puede convertirse en el pilar de la sociedad democrática. No solo la mujer, sino toda la familia, deben ser analizadas como la célula madre del poder; de lo contrario, dejaremos el ideal y la implementación de la civilización democrática sin su elemento más importante. La familia no es una institución social que deba ser derrocada. Pero debe ser transformada²⁸⁷. (Öcalan, 2013, p. 37, traducción y destaque mío)

Como se puede ver en el párrafo anterior, el monopolio patriarcal sobre la mujer se manifiesta en una compleja trama que organiza la sociedad a partir de diversas esferas, reproduciendo el modelo de dominación estatal en el campo individual a través de la familia. En la familia patriarcal la mujer no es más que una propiedad a servicio del patriarca, el gobernante. Como parte de su patrimonio, la mujer esclavizada debe desarrollar papeles estrictamente definidos (esposa, concubina, sierva, etc...). Su disciplina está estrechamente vinculada a las normas sociales, los códigos legales y la religión con su papel santificador. El patriarca, el Estado y la religión convergen hacia la disciplina y el gobierno de las relaciones familiares.

²⁸⁷ En el original: "State and power centres gave the father-man within the family a copy of their own authority and had them play that role. Thus, the family became the most important tool for legitimising monopolies. It became the fountainhead of slaves, serfs, labourers, soldiers and providers of all other services needed by the ruling and capitalist rings. That is why they set such importance to family, why they sanctified it. Although woman's labour is the most important source of profit for the capitalist rings, they concealed this by putting additional burdens on the family. Family has been turned into the insurance of the system and thus it will inevitably be perpetuated. Critique of family is vital. Remnants from past patriarchal and state societies and patterns from modern Western civilisation have not created a synthesis but an impasse in the Middle East. The bottleneck created within the family is even more tangled than the one within the state. If the family continues to maintain its strength in contrast to other faster-dissolving social bonds, this is because it is the only available social shelter. We should not discount family. If soundly analysed, family can become the mainstay of democratic society. Not only the woman but the whole family should be analysed as the stem cell of power; if not, we will leave the ideal and implementation of democratic civilisation without its most important element. Family is not a social institution that should be overthrown. But it should be transformed".

Con el aumento del poder monopolista del patriarca –y del Estado–, estos controles se hacen más rigurosos (Lerner, 2020, p. 212-213). Dice Öcalan sobre esto,

La mujer ya no tenía ningún papel social más allá de ser la mujer de su casa. Su deber principal era cuidar de sus hijos varones, los “hijos-dioses”, cuyo valor había aumentado mucho desde el período mitológico. La esfera pública estaba totalmente cerrada para ella. La praxis del cristianismo de mujeres vírgenes santas era de hecho un retiro al aislamiento para encontrar salvación de los pecados. Al menos, esta vida santa y reclusa ofrecía cierto alivio del sexismo y la condena. Hay buenas y sólidas razones materiales y espirituales para elegir la vida en un claustro por encima de la vida infernal en casa²⁸⁸. (Öcalan, 2013b, p. 32, traducción mía)

El abordaje histórico-dialectico de Öcalan se repite en varios momentos de su argumentación y demuestra como la mitología se fue transformando en dogmas religiosos y como estos últimos terminan por consolidarse en un discurso científicista y positivista de las ciencias en la modernidad. Lo que está en juego aquí es el desarrollo de la mentalidad e ideología dominantes que se expresa simbólica, política y materialmente en una autoridad masculina hegemónica tan poderosa que refleja, incluso, al nuevo Dios.

La importancia del monoteísmo, entre otras cosas, reside en su capacidad de organización simbólica del patriarcado en un nuevo nivel. El antiguo testamento, por ejemplo, presenta un denso sistema de símbolos en que las mujeres no poseen agencia o relevancia histórica. Como lo apunta Lerner (2020, p. 259),

La civilización occidental se basa tanto en las ideas morales y religiosas expresadas en la Biblia como en la filosofía y la ciencia desarrolladas en la Grecia clásica. Hemos mostrado en los capítulos anteriores cómo, en el período histórico en el que la humanidad dio un salto cualitativo hacia la capacidad de conceptualizar grandes sistemas de símbolos para explicar el mundo y el universo, las mujeres ya estaban en una posición tan desfavorable que fueron excluidas de participar en este importante avance cultural²⁸⁹ (traducido y destacado por mi).

²⁸⁸ En el original: “Woman no longer had any social role bar being the woman of her house. Her primary duty was looking after her male children, the “son-gods”, whose value had increased much since the mythological period. The public sphere was totally closed off to her. Christianity’s praxis of saintly virgin women was in fact a retreat into seclusion in order to find salvation from sins. At least, this saintly, cloistered life offered some deliverance from sexism and condemnation. There are good and strong material and spiritual reasons for choosing life in a cloister above the hell-like life at home”.

²⁸⁹ En el original: “A civilização ocidental fundamenta-se tanto nas ideias morais e religiosas manifestadas na Bíblia quanto na filosofia e na ciência desenvolvidas na Grécia Clássica. Mostramos nos capítulos anteriores como, no período histórico em que a humanidade deu um salto qualitativo em direção à capacidade de conceituar grandes sistemas de símbolos para explicar o mundo e o universo, as mulheres já estavam em posição tão desfavorável, que foram excluídas da participação desse importante avanço cultural”.

La organización simbólica, política, económica y social alrededor del orden patriarcal estatal monopolista es la constante que perdura en el tiempo, fundamenta el desarrollo de la civilización occidental (hegemónica) y sofoca los movimientos de resistencia y construcción de alternativas más allá de ese modelo de organización de la vida. La argumentación de Lerner (2020) y de Öcalan (2007, 2013c, 2015, 2019, 2023) insisten en este *continuum* civilizacional como estructura simbólica, organizativa, política, económica y social que pavimenta el salto hacia la modernidad capitalista.

Este giro ontológico y epistemológico es responsable por transformar radicalmente a la sociedad, definiendo el marco de la civilización. Por lo tanto, la imposición de este nuevo orden patriarcal surge como siendo el *core* civilizacional que se proyecta en el tiempo y conecta la modernidad capitalista con la civilización estatal que surge a cinco mil años. De ahí la importancia que el autor atribuye a la metáfora de los dos ríos que corren conjuntamente en el curso de la civilización, como lo he demostrado en la sección²⁹⁰ sobre el régimen de verdad y el método de Öcalan. El párrafo que sigue contextualiza mejor el abordaje:

La solidificación de la mitología en religión dio lugar a un segundo tipo de ciencia social. Por supuesto, el legado de la religión no es meramente mitológico. La religión tiene sus propios dogmas. Aunque fue predominantemente moldeada por las fuerzas de la civilización, la interpretación religiosa de la verdad por parte de las fuerzas anti-civilización es mucho más simple y, debido a su naturalidad, mucho más realista. Esto es lo que allanó el camino para la ciencia contemporánea. Estas dos fuerzas opuestas se reflejan dentro de las religiones monoteístas. Mientras que la dimensión dictatorial, punitiva y subyugante de la teología refleja las fuerzas de la civilización, su dimensión participativa, gratificante y liberadora refleja la fe y el pensamiento de las fuerzas anti-civilización. La Edad Media rebosaba de conflictos entre religiones y denominaciones en torno a estas dos visiones diferentes. Sin estos conflictos religiosos y denominacionales, las ciencias sociales europeas ciertamente no habrían surgido. Considerar la influencia del Islam ayuda a hacer este hecho aún más claro. Y, por supuesto, también ha habido momentos de sabiduría y filosofía a lo largo de los siglos. Estas son sin duda fuentes valiosas para las ciencias sociales. Si bien las ciencias sociales de la era de la civilización europea fueron producto de este legado histórico, también surgieron como requisito de las grandes luchas sociales que tenían lugar. Básicamente, fueron concebidas como disciplinas, instrumentos para resolver problemas. Desde el principio, la explotación y opresión sin límites causadas por el capitalismo significaron que la modernidad inevitablemente surgiera cargada de crisis. Si bien todas las ciencias, en particular las ciencias sociales, se pusieron al servicio de un sistema explotador y opresor, también se les dio la tarea de explicar el sistema de manera positiva y legitimarlo. La retórica de los nuevos mo-

²⁹⁰ Ver: 3.1.1 SOBRE EL MÉTODO DE ÖCALAN: UNA DIALÉCTICA ENTRE CIVILIZACIONES.

nopolios de poder y capital también dio forma a las ciencias sociales²⁹¹. (Öcalan, 2019, p. 363, traducción y destaque mío).

Dicho de otro modo, se puede afirmar que Öcalan busca en la estructura histórica del desarrollo de la civilización las respuestas que las ciencias sociales tradicionales no pueden ofrecer sin, antes, romper con sus propios regímenes de verdad. Es por esta razón que el autor presenta una extensa discusión sobre el papel del positivismo y de las ciencias en la modernidad capitalista como instrumentos de manutención y perpetuación de las bases monopolistas de las mismas.

Al mirar hacia el *zigurat* y buscar sus contrapuntos modernos, Öcalan convoca a sus lectores(as) a la realización de una crítica sistemática radical en las epistemologías, metodologías, proponiendo, incluso, una transformación ontológica hacia el conocimiento. Comprender a la civilización central (Occidental) como siendo un proyecto estructuralmente patriarcal, esclavista, estatal que se constituye a partir del monopolio y de las jerarquías de género, raza, clase, etc... es parte del legado desafiador y radical que Öcalan propone al movimiento revolucionario que él encabeza.

Siendo así, el *zigurat*, además de ser el centro religioso, de gestión de los recursos y de gobierno, ha sido el primer instrumento de naturalización de las instituciones responsables por proyectar la ideología de dominación. De esta forma, fueron centros de expansión de los monopolios de poder –elemento característico de las civilizaciones hegemónicas y que han cambiado muy poco con el paso de los siglos–.

²⁹¹ En el original: “The solidification of mythology into religion led to a second kind of social science. Of course, the legacy of religion is not merely mythology. Religion has its own dogmas. Although it was predominantly shaped by the forces of civilization, the religious interpretation of truth by anticivilization forces is a lot simpler and, because of their naturalness, a lot more realistic. This is what paved the way for contemporary science. These two opposing forces are reflected within monotheistic religions. While the dictatorial, punitive, and subjugating dimension of theology reflects the forces of civilization, its participatory, rewarding, and liberating dimension reflects the faith and thought of the anti-civilization forces. The Middle Ages overflowed with conflicts between religions and denominations around these two different views. Without these religious and denominational conflicts, European social sciences would certainly not have emerged. Taking the influence of Islam into consideration helps make this fact even clearer. And, of course, there have also been moments of wisdom and philosophy through the ages. These are no doubt valuable sources for the social sciences. While the social sciences of the age of European civilization were the product of this historical legacy, they also emerged as a requirement of the great social struggles taking place. Basically, they were conceived of as disciplines, instruments for resolving problems. From the outset, the boundless exploitation and oppression caused by capitalism meant that modernity inevitably emerged weighed down with crises. While all sciences, in particular the social sciences, were put at the service of an exploitative and oppressive system, they were also given the task of explaining the system in a positive light and legitimizing it. The rhetoric of the new power and capital monopolies also shaped the social sciences”.

Este abordaje es el punto de conexión entre intelectuales como Gerda Lerner, Peter Stearns, Abdullah Öcalan y todo el campo de investigación y discusión académica que afirma que el sistema patriarcal solo funciona –y ha funcionado por milenios– a través de lo que he llamado en esta Tesis de encantamiento tridimensional de la sociedad (a partir de la propuesta de Öcalan). A partir de esta afirmación me propongo a reflexionar sobre las contribuciones y limitaciones del pensamiento de Öcalan a partir de una ecología de autores y autoras feministas contemporáneas.

CAPÍTULO 4: CONTRIBUCIONES Y LIMITACIONES DEL PENSAMIENTO DE ÖCALAN, UN DIÁLOGO MÁS ALLÁ DE MEDIO ORIENTE

En los capítulos anteriores he demostrado los elementos que conforman la perspectiva del origen del patriarcado propuesta por Abdullah Öcalan en sus escritos de prisión y la importancia de este sistema como siendo el elemento decisivo para la formación y desarrollo de la *civilización estatal-esclavista*, estructura de la cual resultará la *civilización capitalista* junto a la modernidad.

A través de mi argumentación, vimos la importancia que el patriarcado y la dominación de las mujeres desempeña en el desarrollo del pensamiento del intelectual revolucionario kurdo. Como resultado, él nos ofrece una interpretación radical y políticamente desafiadora sobre los procesos estructurales, sistémicos y de larga duración que se entretajan en el desarrollo de la *civilización estatal*. De esta forma conceptos como el de poder político, *mujerización*, patriarcado desempeñan un papel central en el entendimiento de la propuesta del confederalismo democrático –síntesis crítica y alternativa político-ideológica para la resolución de la *cuestión curda* y de los pueblos sin Estado nacional reconocido propuesto por Öcalan en sus escritos de prisión–.

Buscando responder al objetivo específico de decodificar el entendimiento del autor a respecto del desarrollo del patriarcado como elemento co-constitutivo de la civilización estatal, propongo, en este capítulo, explorar el debate presentado por Öcalan en sus escritos de prisión buscando interconectarlo con otras líneas de pensamiento.

Hemos visto en los capítulos anteriores que los escritos de prisión de Öcalan de constituyen en cuanto síntesis crítica (y autocrítica) de los fracasos y conquistas del movimiento de liberación nacional (y, más que nada, del PKK). Esto significa que Öcalan, en cuanto teórico, ideólogo, intelectual y militante revolucionario, construye sus argumentos observando la praxis desarrollada a partir de las contradicciones y análisis realizadas en el corazón del PKK para proponer un nuevo paradigma. Este paradigma lleva el nombre de confederalismo democrático y, entre sus pilares fundamentales, está la lucha antipatriarcal y la liberación de las mujeres.

Pudimos ver que, en sus escritos de prisión, Öcalan nos ofrece una densa trama reflexiva interseccional y situada que aborda de larga duración las relaciones sistémicas que, para

Öcalan, permiten la emergencia de la autoridad jerárquica patriarcal en forma de civilización estatal, urbana y de clases. Por lo tanto, viene de ese contexto la síntesis de Öcalan al afirmar que: “debemos matar al macho dominante como principio fundamental del socialismo... Es imposible liberar la vida sin una revolución radical de la mujer que sea capaz de cambiar la mentalidad del hombre y su vida” (Öcalan, 2013b, p. 51).

Esta frase nos permite comprender la dirección tomada por el movimiento revolucionario de Kurdistán de considerar a la dominación patriarcal como sistema de poder co-constituyente a la dominación clasista y estatal. Podemos situar a esta transformación no solo como un cambio estratégico y táctico del movimiento, como lo han sugerido Pazmiño (2017) y Cruz (2022), pero, también, como un giro epistemológico e ideológico del PKK, a partir de lo que fue propuesto por Öcalan en sus escritos. Estos cambios han sido explorado por la literatura académica y definidos como un marco definidor de la sobrevivencia del PKK y del movimiento revolucionario de Kurdistán como un actor decisivo en la política regional, pero, también, para el florecimiento de una “primavera kurda”, como lo han determinado Ahmed & Gunter (2013) y Jongerden & Akkaya (2013).

Luego de haber presentado el posicionamiento epistemológico-metodológico-teórico que adopto en cuanto investigadora en esta tesis y de indicar el régimen de verdad adoptado por Öcalan – sobre todo en el rol que el concepto de patriarcado y *mujerización* ocupan en su propuesta –, constato que el sistema patriarcal desarrolla un papel central en la comprensión de la propuesta paradigmática del líder revolucionario kurdo. Aunque el abordaje conceptual del intelectual kurdo presente sus limitaciones y problemas – que discutiremos en esta sección –, este es un concepto fundamental para el entendimiento de conceptos desarrollados por el movimiento de mujeres kurdas y de la *jineologî*, conceptos que fueron presentados por Öcalan, pero que han sido trabajado por las mujeres Revolucionarias en y en la diáspora, como veremos en las páginas siguientes.

A luz de la literatura explorada en esta Tesis, infiero que este protagonismo conceptual del patriarcado y de la *mujerización* continua a ser ignorado por una parte importante de la literatura en el campo de estudios kurdos que, en algunos casos, han dedicado sus esfuerzos a comprender la organización del movimiento de mujeres o hacia el debate del Estado, sin enfocar demasiado su análisis en las bases estructurales que lo componen.

Aunque una parte significativa de la literatura académica que versa sobre el movimiento de mujeres kurdas mencione al menos uno de los textos de Öcalan – generalmente el folleto *Liberando la Vida: la Revolución de las Mujeres* (Öcalan, 2013b) –, la lectura del texto

completo, en gran parte de los casos, permite constatar que el rol desempeñado por el pensamiento del líder kurdo es secundario – lo que no significa menos importante, solamente que no es analizado en profundidad.

Si por un lado es cierto que el análisis conceptual del patriarcado presentado por Öcalan esté desarrollado de forma limitada – especialmente si lo comparamos con los capítulos de la obra XXX del autor, dedicados al análisis de la *modernidad capitalista* y de la civilización sumeria – este sistema de poder desempeña un papel clave en la emergencia de la autoridad jerárquica masculina, la *civilización estatal esclavista* y la *sociedad sexista*. Llego a esta conclusión no solo a partir de la lectura de los textos del autor kurdo, sino también por la observación de la ausencia de citas directas y de referencias en sus obras respecto al trabajo intelectual de las teóricas feministas del patriarcado. Si al mismo tiempo Öcalan explicita claramente en sus textos la influencia que Immanuel Wallerstein, Fernand Braudel, André G. Frank, Giovanni Arrighi, Michael Foucault, Antonio Negri y Murray Bookchin, lo mismo no ocurre con Gerda Lerner, Maria Mies y tantas otras teóricas cuyas ideas se circunscriben perfectamente en el abordaje ofrecido por Öcalan.

Mi posicionamiento crítico con relación a la ausencia de referencias expresas hacia teóricas feministas en los textos de Öcalan no reduce la potencia de su argumento. La centralidad de la ideología patriarcal (que podría llamar de *cultura masculinista*) en su análisis sobre la *civilización estatal* está claramente demostrada en este trabajo. No obstante, considero que sería más acertado denominar este nuevo orden civilizatorio como *civilización patriarcal-estatal* debido al elemento co-constituyente del patriarcado en la formación y desarrollo del Estado. Como el propio Öcalan lo demuestra el a partir del nuevo orden patriarcal, junto a la estatización de la civilización que se instala un nuevo orden social, económico, político e ideológico esclavista y clasista.

Considero que la ausencia de referencias feministas en su obra no solo se manifiesta de forma contradictoria – ya que la falta de mención teórico-conceptual expresa, no corresponde con el rol decisivo que el patriarcado desempeña en su argumento – pero también corresponde al contexto de su escrita. No es excesivo recordar que Öcalan es un intelectual que se encuentra en la condición de preso político y sus condiciones de investigación y escrita no son nada favorables. Además, es necesaria una investigación más robusta que nos permita comprender cuales textos habían sido traducidos al turco y que podrían haber sido leídos por el líder kurdo desde la cárcel. De todos modos, esta es una pregunta que instiga futuras investigaciones.

El abordaje dialéctico presentado por Öcalan en sus escritos de prisión, como he dicho, se centra en el embate de cosmopolíticas y modos de vida que antagonizan dos civilizaciones. Entretanto, a pesar de comprender el panorama presentado por el autor, considero importante reconocer las limitaciones, contradicciones y problemáticas de la movilización de conceptos como *matriarcado* por parte del autor kurdo. En este sentido, me afilio al posicionamiento adoptado por Piccardi y Barca (2022) con relación al apelo dicotómico entre la existencia de un pasado *matriarcal* o *matricentrado versus* una sociedad sexista y *patriarcal* que es utilizada por teóricos de diversos campos (incluso, como vimos, por Öcalan en sus escritos) para señalar el proceso cómo la modernidad colonial capitalista ha sido inherentemente moldeada por el (hetero)patriarcado, especialmente al negar la relevancia social de la reproducción social y ecológica y confinar a las mujeres a esferas subvaloradas y domésticas (*housewifization*) (*ibid.*, p. 10).

A partir de estas organizo este capítulo en tres secciones. En la primera me refiero al debate sobre el patriarcado en los escritos de la cárcel de Öcalan. En un segundo momento recupero el confederalismo democrático como propuesta política no estatal hacia la democratización de Medio Oriente. Finalmente, abordo cuestiones relativas a la *jineologî* y las cosmopolíticas en disputas desde Kurdistán y América Latina.

4.1 DEBATE SOBRE EL PATRIARCADO EN LOS ESCRITOS DE LA CÁRCEL EN LA OBRA DE ABDULLAH ÖCALAN

Con relación al origen del patriarcado, el escenario en el cual este sistema se desarrolla es la “media luna fértil”, el corazón de Medio Oriente, donde se encuentra el territorio habitado, entre otros pueblos, por los kurdos – como se puede ver en el capítulo donde presento el debate sobre el origen del pueblo kurdo en el capítulo correspondiente. En ese escenario, ocurre la primera gran transformación de la humanidad: la Revolución Neolítica que, como recuerda Lévêque (2020, p. 12), surge como un instante, pero perdura por siglos, impactando dramáticamente a la humanidad. Es en este momento que, para Öcalan, se desarrolla un embate estructural a nivel civilizacional entre dos modos de vida cuya síntesis será la emergencia de la *civilización estatal*. En esta transformación se enfrentan la *civilización democrática antiestatal* y la *civilización estatal-esclavista* – emergiendo de los despojos de la primera.

El análisis histórico-dialéctico ofrecido por Abdullah Öcalan expone el origen y los fundamentos de la civilización central (más conocida en la literatura histórica como “civilización occidental”) que, para el autor, se fundamenta en las instituciones de la esclavitud y el Estado. El sistema que permite el desarrollo de esa civilización es el patriarcado. Esta conclusión encuentra fundamento en la afirmación del autor kurdo de que la esclavización de las mujeres sirvió para adquirir conocimiento y poder suficientes para, luego, institucionalizar la esclavitud hacia todos los demás grupos sociales, haciendo de las mujeres la primera colonia (Öcalan, 2013c).

Ampliando su escopo de análisis y partiendo de la observación de las estructuras de la Antigüedad para explicar las continuidades y rupturas que permiten la formación de la *modernidad capitalista*, Öcalan argumenta que la jerarquización de la sociedad se basa en la constitución del monopolio del capital y del poder constituidas por el poder patriarcal. Este monopolio ocurre a través de la emergencia de un nuevo orden civilizacional estructurado a partir de una autoridad tridimensional masculina y de la esclavización de las mujeres – *mujerización* –. Este monopolio resulta del establecimiento del patriarcado, un sistema estructurado a partir del modelo del templo – *zigurat* –.

La autoridad patriarcal se manifiesta a partir del gobierno del Rey-Sacerdote, representante máximo de la tríada monopolística compuesta por la fuerza organizada del “hombre fuerte, el proto-sacerdote y el anciano” (*sheik*) (Öcalan, 2013b, p. 18). Centralizado en el *zigurat*, y en el control y dominio dentro de la *familia*, la autoridad patriarcal garantiza la reproducción de las relaciones señor-esclavo, sostén del sistema de poder y control inaugurado por el ascenso de la civilización.

Esta asociación monopolística patriarcal constituye una reacción en cadena acumulativa cuyo flujo de poder jerárquico otorga fuerza hacia el desarrollo de la civilización central a nivel global (Öcalan, 2020, p. 48). Viene de ahí la idea defendida por el autor kurdo de que la jerarquización de la sociedad comienza con la dominación de la mujer y se desarrolla en un proceso de cinco mil años – la historia de la *civilización estatal* (a la cual prefiero llamar de *civilización patriarcal-estatal*) (Öcalan, 2013b, p. 09).

El embate dialéctico entre modos de vida y cosmopolíticas propuestos por Öcalan en sus escritos antagoniza, por un lado, a la comunidad, a la aldea, llamada por Öcalan como *civilización democrática* y, por otro lado, la *civilización patriarcal-estatal*. Los vestigios de la primera se encuentran en distintos lugares, entre ellos, en Çatal Hüyük, en el territorio de

Kurdistán, en una región muy cercana al pueblo de nacimiento de Öcalan – como lo hemos visto en el capítulo correspondiente.

Como lo demuestra la literatura académica explorada en el capítulo tercero, y como es tratado en los escritos de Öcalan, la emergencia de la civilización también es la transformación de todo el orden social, político y económico de las comunidades, teniendo como elemento central la apropiación del trabajo y del cuerpo de las mujeres. Esta transición en el modo de producción de las comunidades y en la división sexual del trabajo a través de la emergencia de un complejo sistema de dominación y poder patriarcal es visto claramente en los trabajos de Pierre Lévêque (*ibid.*), Gerda Lerner (2020), Marylène Patou-Mathis (2022) y Claude Meillassoux (1980).

Considero que el argumento de Öcalan con relación a la “neolitización” de las comunidades – en el sentido adoptado por Pierre Lévêque (2020) – reside en la importancia que el autor kurdo coloca en el *zigurat* y en la *mujerización* de la sociedad; instituciones que se imponen hacia las mujeres y las despojan de su prestigio e importancia social, otorgándoles el lugar de primera colonia. Como vimos, esta afirmación de las mujeres como primera colonia deriva de la propuesta construida por Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen y Claudia von Werlhof (Mies; Bennholdt-Thomsen; Werlhof, 1988).

Öcalan, así como las teóricas feministas mencionadas, establece en la apropiación del trabajo reproductivo y en la división sexual del trabajo la clave para la emergencia del patriarcado y de la *civilización patriarcal-estatal*, llamada por Öcalan de *civilización esclavista*. Este nombre se construye a partir de su estructura: se trata de un modelo organizativo urbanizado, donde la acumulación primitiva deriva directamente de la *esclavitud de las mujeres*.

La *mujerización*, antes de nada, es la esclavización que ocurre a partir de la domesticación de las mujeres, o sea, de la apropiación del trabajo reproductivo y de cuidado atribuido a un grupo social específico a partir del género. Esta exploración, además de impuesta de forma sistemática, es invisibilizada por su naturalización frente a toda la sociedad. Para Öcalan, sin la colonización de las mujeres, la división sexual del trabajo y la *mujerización de la sociedad*, la *civilización patriarcal-estatal* no hubiera triunfado en el despojo de las aldeas neolíticas y desmantelado el modo de vida comunitario promovido por ellas.

Vimos, también, que el fenómeno de la *mujerización* no pretende tener a las mujeres como único grupo social atingido. Aunque Öcalan haya atribuido a las mujeres el estatus de primera “nación colonizada”, la dominación y la exploración impuesta hacia éstas, se ha ex-

pandido en diversos niveles y formas, atingiendo transversalmente a toda la sociedad. Como hemos visto, para Öcalan, más que inaugurar un nuevo orden social, la exploración impuesta a las mujeres a través de la *mujerización*, este fenómeno posee un carácter experimental y pedagógico que permite que, a partir de la exploración de las mujeres, otros grupos sociales puedan ser explorados y categorizados a partir de la mentalidad jerárquica y clasista del nuevo orden patriarcal-estatal.

En otras palabras, la jerarquización de la sociedad –o la sociedad de clases– comienza a desarrollarse a partir de la politización e ideologización de las distinciones de género y se expande hacia otras categorías con el desarrollo de la civilización y la sociedad sexista. En otras palabras, para Öcalan, las concepciones de género son el puntapié inicial de la emergencia de las ideologías dominantes, promoviendo la jerarquización de la sociedad y justificando relaciones señor-esclavo que perduran en el tiempo y que se manifestarán hacia una multiplicidad de grupos o clases sociales. Por lo tanto, es posible afirmar que, para Öcalan, las jerarquías de género y clase se estructuran a partir de un mismo contexto y son dependientes una de la otra, permitiendo así un abordaje co-constitutivo de distintos sistemas de poder y dominación.

El análisis de larga duración del origen de las desigualdades de género y sus efectos en la organización jerárquica de la civilización central desde el Neolítico muestra la naturaleza de las relaciones de hegemonía, explotación y dependencia que sustentan el capitalismo. Al presentar el patriarcado como la fuente principal de diferentes sistemas de poder, como el colonialismo y el imperialismo, Öcalan recupera el debate en relación con este concepto y lo reubica en el centro de los debates sobre la modernidad capitalista.

Este fenómeno no ocurre solamente en Mesopotamia, como ya lo demuestra la literatura histórica, antropológica y arqueológica sobre el asunto. Claude Meillassoux (1981), en su estudio con distintas sociedades africanas, ha analizado la forma como las comunidades han respondido a la colonización. Aunque enfocado en las transformaciones en el modo de producción, el autor adopta un abordaje materialista histórico, semejante al adoptado por Öcalan. Como resultado, ambos autores destacan el papel de las relaciones de parentesco (*kinship*) en la distribución de poder y trabajo (re)productivo. Dice el autor,

Nada en la naturaleza explica la división sexual del trabajo, ni las instituciones como el matrimonio, conyugalidad o descendencia/ linaje paterno. Todo es impuesto a la mujer a través de la coerción, todos son, por tanto, hechos de la civilización que deben ser explicados, y no utilizados como explicación (*ibid.*, p.20).

Historiadores como Pierre Lévêque (2020), destacan el impacto de la “neolitización” entre distintos territorios entre Eurasia y África. Para él, la expansión de las técnicas agrícolas y la ideología y mentalidades de la sociedad despótica se extienden por todas las especies de contactos, movimientos de poblaciones, cambios comerciales. Es lo que también señala Stearns al analizar el desarrollo de las desigualdades de género en distintas sociedades:

Hay un consenso general de que la desigualdad entre hombres y mujeres aumenta cuando las sociedades cambian sus actividades económicas de la caza y la recolección a la agricultura. Además, cuando las civilizaciones agrícolas se vuelven más prósperas, con gobiernos más fuertes, las desigualdades de género, especialmente en las clases más altas, tienden a aumentar aún más, ya que los hombres presionan a las mujeres para que se adhieran a las funciones domésticas, dependientes de la familia y más decorativas (traducido por mi) (Stearns, 2018, p. 20)²⁹²

Las mutaciones ideológicas y la apropiación de las tierras por parte de la emergente autoridad despótica y monárquica permiten el desarrollo de los imperios de la era del bronce. La formación de esos Estados despóticos son un ejemplo de la contradicción fundamental de la sociedad de clases que se instala y que antagoniza campesinos-dependientes de la clase de agentes estatales (grupos de administradores, escribas y sacerdotes) que monopolizan el funcionamiento del Estado a beneficio propio – como lo demuestra Lévêque (2020) al referirse a los Estados despóticos de Ur y Uruk. Öcalan lo ha analizado estos procesos a través del sitio arqueológico de Tell Hallaf, y las ciudades-estados de Ur y Uruk, exponiendo como los avances de una racionalidad y un nuevo orden cosmológico y político sostienen al nuevo orden instalado a través del templo – ver: Tomo I del Manifiesto por la Civilización Democrática (Öcalan, 2016b) y el tomo I de su Escritos de Prisión (Öcalan, 2007).

Sintéticamente se puede decir que el enfoque de Öcalan reside en analizar la síntesis y las contradicciones que emergen de la transición civilizacional evidenciando los elementos estructurales que permiten la emergencia de la civilización patriarcal-estatal y que, para el autor, perduran en el desarrollo de la civilización, formando las bases del actual sistema global capitalista. Este análisis es importante porque será a partir de esa chave de lectura e inter-

²⁹² Há uma concordância geral de que a desigualdade entre homens e mulheres aumenta quando as sociedades mudam suas atividades econômicas da caça e da coleta para a agricultura. É mais, quando as civilizações agrícolas se tornam mais prósperas, com governos mais fortes, as desigualdades de gênero, particularmente nas classes mais altas, tendem a aumentar ainda mais, à medida que os homens pressionam as mulheres a se aterem as funções domésticas, dependentes da família e mais decorativas.

pretación del mundo actual – y del capitalismo – que el movimiento revolucionario kurdo establecerá su paradigma de lucha, sus tácticas y estrategias para la construcción de una sociedad revolucionaria.

Las dinámicas presentadas por la emergencia de la civilización resultan en una contradicción importante. Esta construcción busca ocultar el rol estructural que las jerarquías de género y el sistema patriarcal desempeñan en el establecimiento de relaciones señor-esclavo. Esta es una concepción que aparece de forma recurrente en el paradigma propuesto por el autor en sus escritos de prisión. Observemos el párrafo conclusivo del Tomo I – *Manifiesto por una Civilización Democrática*, donde estas contradicciones se hacen más evidentes:

El sistema de *civilización estatal* se basa principalmente en someter a la sociedad agrícola y rural a la explotación y opresión, un sistema que surgió debido a la formación de clases, ciudades y Estados que se fundieron y desarrollaron hasta llegar a la etapa del capital financiero, que es la última del capitalismo. Con el tiempo integrará en este sistema de opresión a una masa de trabajadores urbanos cada vez más numerosa. El que la *civilización estatal* sobreviva hoy frente a una *civilización democrática* con cinco mil años de antigüedad y basada seguramente en circunstancias de espacio y tiempo más sólidas pero desintegrada ideológica, política, económica y militarmente, se debe esencialmente a la existencia de una *hegemonía ideológica*, y a la represión y violencia que esa hegemonía ampara. La contradicción fundamental no está solo en su carácter de clase sino también a *nivel de civilización*. Esta lucha histórica de cinco mil años, que podemos seguir también por los textos, se entabla entre la *civilización estatal* y la *civilización democrática no estatizada*, teniendo como ámbito central una sociedad agrícola y rural a la que se sumarán con el tiempo los trabajadores urbanos. Todas las relaciones, conflictos y contradicciones, toda lucha ideológica, militar, política o económica ocurren bajo el paraguas de estos dos sistemas de civilización (itálico del autor y subrayado mío) (Öcalan, 2016b, p. 309–310).

A partir de una óptica del patriarcado y de la esclavización de las mujeres – de la *mu- jerización* de la sociedad, por utilizar la terminología de Öcalan – propongo, a seguir, una reinterpretación del parágrafo que se estructura en **tres** principales puntos: **primero**, que la *civilización estatal* – el modelo civilizacional hegemónico que se manifiesta a través de lo que modernamente se ha definido como *civilización occidental* –, se forma a partir de la acumulación primitiva originada por los despojos de la *sociedad agrícola y rural* que, como vimos, está representada por la *cultura de la diosa-madre*; cultura organizada a partir de la economía del *don/regalo* que obtuvo su auge en el periodo previo a la civilización.

Segundo, que de los despojos de la sociedad agrícola emergen estructuras de clase (jerarquización/estratificación de la sociedad), las ciudades (sociedad urbana y procesos de urbanización) y los Estados. Estas estructuras se funden y se desarrollan de forma acumulativa

hasta desembocar en la civilización capitalista, fase más perfeccionada del monopolio y del poderío de la civilización esclavista estatal. Estas estructuras se amparan en la hegemonización ideológica de la sociedad por parte de una autoridad jerárquica patriarcal que esclaviza y transforma a las mujeres en la primera colonia (expropiación sistémica del trabajo reproductivo y productivo de las mujeres). A este proceso Öcalan ha definido como *mujerización* de la sociedad.

La *mujerización* ocurre por medio del *encantamiento tridimensional de la sociedad* y permite que ocurra lo que el autor define como siendo la *primera ruptura sexual*. Esta ruptura ocurre a través de la institucionalización estatal de la autoridad jerárquica masculina monopolista (trinidad patriarcal) y el despojo de la *cultura de la diosa-madre*. Como resultado, se establece la primera colonización: la de las mujeres.

La jerarquización de la sociedad – inicialmente con base en género – permite la formación de la civilización esclavista y la sociedad sexista. Será a partir de la experiencia acumulada por la dominación y esclavización de las mujeres por la tríade patriarcal– representada por el sacerdote, el anciano y el hombre fuerte – que otros grupos sociales serán posteriormente esclavizados.

El comercio y el pillaje de guerra ejercer un decisivo papel instrumental en la acumulación primitiva de recursos para expandir el poderío estatal más allá del *zigurat*. La instrumentalización de estas relaciones (comerciales y militares, ambas inflamadas por lo que Öcalan llama de *cultura de la guerra* y la formación de red de relaciones amparadas en la dinámica *señor-esclavo*) fortalecen los monopolios de poder alrededor de la clase de hombres que controlan la burocracia estatal.

Con la burocracia estatal y la centralización del poder político, por medio del monopolio del uso de la fuerza y de la garantía de propiedad, créanse los primeros códigos y leyes que rigen nuevas convenciones patriarcales, roles sociales y obligaciones, favoreciendo el poder de los patriarcas, como lo han demostrado las investigaciones de Gerda Lerner (2020) y Marylène Patou-Mathis (2022). Este proceso es definido por Öcalan como siendo el *encantamiento tridimensional* de la sociedad – ideológico, militar/físico y económico/productivo – por la alianza de la *tríade patriarcal* – hombre-fuerte, hombre-sabio, [proto]sacerdote –. Tendiendo como sede al *zigurat*, la civilización esclavista (que, desde mi punto de vista debe ser llamada de civilización patriarcal-esclavista), atinge su punto máximo con el destronamiento completo de las diosas, con la emergencia del monoteísmo y la *segunda ruptura sexual*.

La imposición sistemática de la *hegemonía ideológica patriarcal* garantiza la desintegración política, social y económica de cualquier otra forma de organización de la sociedad que no corresponda a la promovida por la *civilización estatal*. La organización simbólica, política y económica de la civilización se ha moldado a punto de naturalizar los papeles de género – tanto para hombres cuanto para mujeres. Al buscar tornar natural – y, por tanto, inmutable y vitalicio – los roles de género impuestos por la sociedad sexista, se nota un cambio radical en la estructura epistémica e, incluso, ontológica de la sociedad.

Con respecto a la emergencia del sistema patriarcal y de la construcción de género, pienso que la propuesta de Öcalan busca destacar que clase y género son constructos sociales que se crean contemporáneamente el uno al otro, previamente a la propiedad privada – un debate muy caro a los movimientos revolucionarios de orientación marxista. En este aspecto, es importante no perder de vista el contexto de escrita del autor kurdo y la tradición política-ideológica en la cual el PKK se ha inserido desde su comienzo – y que he buscado exponer brevemente en la sección correspondiente a la vida y militancia revolucionaria del autor kurdo.

El **tercer** elemento que fundamenta el pensamiento del autor kurdo y que se encuentra resumido en el párrafo seleccionado es el embate entre dos sistemas de civilización que perduran durante los cinco mil años de desarrollo de la civilización central. En otras palabras, a partir de una mirada sensible a la dialéctica *dominación-resistencia*, Öcalan explicita que la historia de la civilización no es solamente la historia de la esclavización de las mujeres, pero también su resistencia – y la resistencia de la *civilización democrática no estatizada*.

Utilizando el abordaje del materialismo histórico-dialectico, Öcalan propone su paradigma y su análisis a nivel de civilización a partir de la consideración de las dinámicas de poder que fundamentan las relaciones *amo-esclavo*, *hombre-mujer*, *civilización estatal* y la *civilización democrática no estatizada*. En esta dialéctica de la *revolución-contrarrevolución* Öcalan propone un debate a *nivel de civilización*, un análisis estructural de larga duración de las bases que conforman la civilización capitalista a partir de su núcleo duro. De ahí el punto de conexión entre la antigüedad y el sistema mundo capitalista (como él mismo lo define a partir de la teoría de Immanuel Wallerstein²⁹³).

Este es un entendimiento-clave para Öcalan y para su propuesta teórico-epistémica del confederalismo democrático. Este enfoque en la dialéctica *revolución-contrarrevolución*,

²⁹³ Ver: Öcalan, 2007, 2018.

aunque refuercen lógicas dicotómicas de la realidad, es especialmente útil para comprender las razones que llevan al PKK a optar por situar en cuanto vanguardia revolucionaria a las mujeres y a la juventud. Si para Öcalan, las mujeres son la primera colonia, serán ellas la vanguardia revolucionaria capaz de proponer una ruptura sistemática de las estructuras de dominación.

Al definir, nombrar y situar en el proceso de desarrollo histórico el rol de los grupos subalternizados y oprimidos para la acumulación primitiva de capital en manos de las clases dominantes, Öcalan enfrenta a los militantes del Partido a repensar su praxis revolucionaria, desafiando sus entendimientos teórico-ideológicos más ortodoxos. Al proponer una nueva interpretación hacia la lucha revolucionaria y de la historia de la civilización capitalista, observando al patriarcado como sistema seminal de dominación política y exploración económica, Öcalan abre espacios para la construcción de una lucha revolucionaria renovada que cuestione el cientificismo patriarcal oculto por detrás de las teorías marxistas ortodoxas que inspiraron al PKK desde sus orígenes.

Este cambio radical en la perspectiva ideológica del Partido y de sus militantes permite el surgimiento de nuevas ideas y conceptos en la construcción de vanguardas revolucionarias, antes descorporificadas y ocultas por detrás de un ideal proletario y campesino agénero, asexual, incapaz de percibir a las jerarquías sociales presentes en su propia formación. Con ello, el PKK transforma sus vanguardas a partir del reconocimiento de sistemas de poder que han permitido la marginalización estructural de mujeres y grupos racializados que han sido víctimas de las ideologías dominantes y de la invisibilidad por parte de las perspectivas hegemónicas de la lucha revolucionaria como lo han demostrado las discusiones teóricas promovidas por Dilar Dirik (2022b), Isabel Käser (2021a) y Joost Jongarden (2017a; 2021), entre tantos otros que abordan el tema del giro paradigmático del PKK hacia la igualdad de género, la ecología social y la democracia radical/sin Estado.

La centralidad de la comprensión del patriarcado en cuanto primer sistema de dominación y poder – y la consecuente importancia de las mujeres en cuanto vanguardia revolucionaria – es el motor que incita la renovación del Partido hacia la construcción de caminos de lucha revolucionaria antagónicos y opuestos a los que fundamentaron su fundación a fines de la década de 1970.

En este sentido, de esa interpretación propuesta por el líder kurdo deviene que el confederalismo democrático es el nuevo paradigma adoptado por el PKK y su fundamentación

alrededor del análisis de género en cuanto primer sistema jerárquico y fuente originaria de la propiedad y la emergencia de las clases, como veremos a seguir:

Öcalan ha examinado la cuestión de la libertad de las mujeres, los fenómenos del poder y el estado, y cómo todos ellos están **interrelacionados**. Esto lo ha llevado una y otra vez a regresar a un análisis de la historia. Al hacerlo, se topó con la nación, el estado y el estado-nación y lo perjudiciales que son para cualquier movimiento, convirtiendo incluso a los individuos más revolucionarios en simples practicantes del capitalismo. Para Abdullah Öcalan, no es suficiente producir críticas y autocríticas. Se siente obligado a presentar lo que podría constituir una **alternativa al modo de vida** que se impone a la sociedad. Por lo tanto, se esfuerza por sistematizar las vidas y luchas de todos aquellos oprimidos y explotados a lo largo de la historia, así como proponer un modelo y modo de vida alternativos fuera de la modernidad capitalista y, por lo tanto, de la civilización clásica²⁹⁴ (traducción y negrita mía) (Iniciativa Internacional - Libertad para Öcalan, In: ÖCALAN, 2017a, p. 18)

A partir de la dialéctica *revolución-contrarrevolución*, en este caso, de la lucha trabada entre la *civilización estatal* y la *civilización democrática no estatizada* en el curso de cinco mil años de civilización, Öcalan interpreta que la lucha revolucionaria de las mujeres es clave para alcanzar un marco civilizatorio democrático y antipatriarcal. Esta lucha se debe construir a partir de la formación de modos de producción, reproducción y vida social ecológicos, centralizado en las políticas del cuidado y de lo común.

Al centralizar las luchas en políticas de lo común, pienso que la propuesta sea no solo la de *reclamar* el rescate de modelos de vida de las civilizaciones del pasado, de la *civilización democrática* que ha sido exterminada con la ascensión patriarcal – utilizo *reclamar*, aquí, en el sentido dado por Isabelle Stengers (2014) como “*to reclaim*” – , pero en el sentido de [re]construir esas formas de [re]existencia que han logrado sobrevivir en las grietas de la civilización en los cinco mil años de hegemonía de la *civilización estatal* (y, contemporáneamente, de la modernidad capitalista).

Es a partir de esa lógica de *reactivar/revindicar* modos de vida comunitarios y [cosmo]políticas de lo común que Öcalan propone la reinterpretación de la historia, las ciencias y

²⁹⁴ Öcalan has examined the issue of women’s freedom, the phenomena of power and state and how interrelated they all are. This has led him over and over again to return to an analysis of history. In doing so he stumbled over nation, state and nation-state and how detrimental these are for any movement, turning even the most revolutionary individuals into mere practitioners of capitalism. For Abdullah Öcalan it is not sufficient to produce critique and self-critique. He feels compelled to lay out what might constitute an alternative to the way of life that is being imposed on society. Therefore, he makes an effort to systematise the lives and struggles of all those oppressed and exploited throughout history, as well as to propose an alternative model and way of life outside of capitalist modernity and thus classical civilisation.

las luchas revolucionarias, renunciando a las reivindicaciones que apuntan hacia alternativas estatales y de búsqueda de tomada del poder por aquellas que advocan hacia la construcción de modos de vida alternativos donde las mujeres – y los grupos oprimidos – ocupan un papel central en la emancipación de la sociedad.

Siendo así, los caminos para la superación del modo de vida establecidos por la civilización capitalista no podrán ser superados sin antes romper con las matrices ontoepistemológicas de reproducción del poder patriarcal y de la mentalidad del hombre dominante que se ha instalado en nuestra forma de experimentar al mundo y vivir en comunidad.

Si el establecimiento de un orden jerárquico sexista ha sido la ideología del poder dominante de la civilización estatal-esclavista, es necesario fortalecer relaciones en que la autoridad no esté asociada al poder explotador, sino que se vuelva hacia las relaciones de cuidado y fortalecimiento de la comunidad. De este modo, para el autor curdo, será posible establecer un nuevo curso de la historia que rompa con el proceso de cinco mil años de la civilización que, hasta el momento, han estado resumidos en la historia de la caída de la mujer y de la esclavización de la sociedad por una mentalidad patriarcal hegemónica dominante en todos los ámbitos de la vida (artes, ciencias, política, sociedad, economía, etc.) (Öcalan, 2020, p. 106).

Por lo tanto, la convocatoria de Öcalan para el movimiento curdo es bastante clara: la vanguardia revolucionaria no puede continuar siendo una clase operaria amorfa, sin cuerpo, sin sexo, sin género, sin color. Por el contrario, es necesario comprender la raíz de la dominación para poder superarla. En otras palabras, dice el autor kurdo:

Un nuevo mundo está emergiendo con las mujeres en su centro. Los elementos esenciales del nuevo enfoque teórico y paradigma están anclados en la libertad de las mujeres. La juventud se encuentra en una situación similar. Una juventud que no ha perdido interés y entusiasmo es la fuerza impulsora más determinada para lograr el ideal de una sociedad libre. El lema “una vida libre o ninguna vida” se ha convertido en un estandarte que la juventud no entregará²⁹⁵ (*idem*, 2023, p. 404, traducción mía)

Al librar a las mujeres – y como resultado, a toda la sociedad – del fenómeno de la *mujerización*, Öcalan propone otra mirada hacia la lucha política que venía siendo desarrolla-

²⁹⁵ A new world is emerging with women at its centre. The essential elements of the new theoretical approach and paradigm is anchored in women’s freedom. The youth is in a similar situation. A youth that has not lost interest and enthusiasm is the most determined driving force for achieving the ideal of a free society. The slogan “a free life or no life” has become a banner that the youth will not surrender.

da por el PKK. Al visitar el pasado en busca de una nueva lectura del desarrollo político de la civilización y del sistema capitalista, el autor abre espacio para nuevas prácticas que van reconstruyendo las políticas del cotidiano y que devuelve a la economía su rol político y social de ser una actividad sociohistórica centralizada en el cuidado.

Estas son las bases que estructuran y definen al nuevo compendio teórico, ideológico y estratégica política adoptada por el PKK y demás organizaciones que se estructuran a partir del nuevo paradigma definido por Öcalan como el confederalismo democrático²⁹⁶.

4.2 CONFEDERALISMO DEMOCRÁTICO: LIBERACIÓN DE LAS MUJERES PARA LA DEMOCRACIA RADICAL

Hasta el presente momento, hemos visto que los escritos de prisión de Öcalan son un marco en la producción teórico-política de la nueva ideología del PKK. En cuanto un paradigma ideológico adoptado oficialmente por el Partido luego de la prisión de Öcalan, el confederalismo democrático se destaca en la literatura académica y política como siendo un marco en la organización táctica y estratégica del Partido, como lo han demostrado diversos autores como Joost Jongarden (2016, 2017a), Cengiz Güneş (2019), Dilar Dirik (2022b), entre otros.

Hemos visto, también, que este paradigma emerge como parte de la propuesta teórico-política situada a partir de la experiencia revolucionaria kurda frente a los conflictos derivados de las políticas asimilacionistas y la negación de la existencia de minorías étnicas dentro del Estado de Turquía. Este contexto, ocupa el estatus de ser una de las guerras más largas de la región; guerra ésta que ha enfrentado a los gobiernos turcos y a las guerrillas kurdas durante al menos 36 años²⁹⁷.

²⁹⁶ Aunque reconozco la importancia del confederalismo democrático como paradigma y propuesta en los escritos de prisión de Öcalan, en esta tesis me concentro en analizar el patriarcado en sus obras, enfocándome específicamente en la interpretación del autor sobre este tema. Como he mencionado en otros momentos de esta Tesis donde menciono al confederalismo democrático, sugiero la lectura de las siguientes obras para quienes deseen comprender a este concepto en cuanto paradigma teórico-práctico del PKK y síntesis crítica de los escritos de prisión de Öcalan: Campos, 2019; Cruz, 2022; Gunes, 2019b; Jongerden; Akkaya, 2013.

²⁹⁷ Desde 1984, año de la fundación de las primeras unidades guerrilleras del PKK y del inicio del enfrentamiento armado contra el Estado turco.

Con el objetivo de superar este conflicto, el confederalismo democrático resulta de la transformación paradigmática del PKK²⁹⁸ hacia un horizonte ideológico de construcción de democracia radical (Abrantes Simões, 2021; Akkaya; Jongerden, 2012). Este cambio representa una ruptura con el proyecto independentista del Kurdistan²⁹⁹, que estaba alineado con el marxismo-leninismo y que fue defendido formalmente por el Partido hasta la prisión de Öcalan.

En concreto, es posible observar que el proyecto de autonomía política democrática sin Estado (nos moldes do Estado moderno) establecido por el confederalismo democrático, más allá del aspecto teórico expuesto por Öcalan en sus escritos, resuena en el cotidiano de las comunidades kurdas a través de su aplicación y respeto a sus principios en las regiones autónomas situadas en el norte de Siria, en el territorio conocido como Rojava³⁰⁰, un autogobierno declarado autónomo en 2012; en las regiones de mayoría kurda del sureste de Turquía, en la región conocida como Bakur³⁰¹; y en las provincias cercanas a las montañas de Qandil, zonas consideradas liberadas por la guerrilla kurda en el norte de Başûr³⁰², en el Kurdistan iraquí.

A partir de este panorama existe una creciente literatura que explora la aplicación de los principios del confederalismo democrático en las distintas regiones del Kurdistan. Es el caso de los trabajos que exploran la experiencia kurda en Rojava, como Knapp e Jongerden (2014), Küçük e Özselçuk (2016), Knapp, Flach e Ayboga (2016), Hosseini (2016), Aslan (2020), Buruç (2020), Abrantes Simões (2021), entre otros; o los que se centran en el proceso que tiene lugar en Turquía, como, O' Connor (2017), Novellis (2017), Gunes (2019, 2020, 2022), Nunes da Cruz (2022), entre otros.

²⁹⁸ Abordo un poco de las transformaciones del PKK a través del análisis de la organización del Movimiento de Mujeres dentro del PKK en mi tesis de maestría (Ribeiro, 2019). La literatura especializada en el tema trata este proceso de transformación de forma bastante extensa. Para más información, véase: Akkaya (2020); Pazmiño (2017); Jongerden (2019); Gunes (2013), Çağlayan (2012).

²⁹⁹ Con el fin de la Guerra Fría y el desmantelamiento de la URSS (derrota del socialismo real), el PKK implementa un proceso de transformación radical de su paradigma ideológicos en el que, entre otras cosas, renuncia al proyecto independentista. A partir de entonces, se centra en reconocimiento formal de la identidad kurda como parte del Estado turco, una identidad que se le había negado hasta entonces. Estas reivindicaciones se dan en el marco de la construcción de estructuras autónomas de autodeterminación política en las regiones de mayoría kurda. Para más información sobre el proceso de transformación del Partido recomiendo: Akkaya & Jongerden (2013); Gunes (2012); Jongerden (2017).

³⁰⁰ En kurmancî significa “oeste” o “donde se pone el sol” y se refiere al territorio localizado al Norte de Siria, oeste del territorio del Kurdistan. Véase: [2.2 KURDISTÁN, UNA TIERRA ENTRE DOS RÍOS: EL ESTADO Y LA LUCHA ANTICOLONIAL KURDA](#).

³⁰¹ En kurmancî significa “norte”. Se refiere a la región del Kurdistan ocupada por el Estado turco.

³⁰² En kurmancî significa “sur” y se refiere al territorio situado en el sur del Kurdistan, región que hoy controla el Gobierno Regional del Kurdistan en Irak.

En la calidad de nuevo paradigma, el confederalismo democrático constituye un marco en la historia del Partido. Además del giro ideológico promovido por la organización, algo que en sí mismo representa una importante transición, el nuevo paradigma va más allá redefiniendo la estructura orgánica del PKK y de la actuación del movimiento de liberación nacional más allá de las fronteras del Kurdistán. Esta transformación organizativa del Partido ocurre mediante la creación de otras organizaciones como la KCK (Unión de Comunidades del Kurdistán) y la KJK (Unión de Mujeres del Kurdistán), organización hermana de la KCK encargada de la organización de las mujeres de forma independiente y exclusiva.

Estas organizaciones funcionan como una estructura “paraguas” que alberga una amplia red de consejos que actúan desde los pueblos, ciudades y regiones autónomas (o semiautónomas) (Saeed, 2019). Las asambleas de participación directa forman parte del KONGRA-GEL (Congreso del Pueblo). Según Joost Jongerden y Ahmit Akkaya (2013) se puede decir que el PKK se manifiesta de forma difusa en estas organizaciones, asegurando la aplicación del confederalismo democrático en la sociedad. Según los autores, la KCK puede considerarse el órgano ejecutivo, mientras que la Kongra-Gel puede considerarse el órgano legislativo.

El confederalismo democrático, en el marco de un proceso de transformación social y política que podemos denominar “primavera kurda” (Jongerden; Akkaya, 2013), reaviva la lucha por el reconocimiento de la existencia del pueblo kurdo mediante la reorganización del movimiento de liberación nacional. El establecimiento de un nuevo paradigma ideológico se basa en la reinterpretación y el análisis del desarrollo de la civilización capitalista a partir de la experiencia histórica de la sociedad y de su patrimonio colectivo.

Para Öcalan (2017), el confederalismo democrático es definido como un tipo de administración política no estatal, o democracia sin Estado, que se estructura sobre la base del consenso. Se trata de un proyecto flexible, antimonopolista y orientado al consenso, que tiene como pilares centrales el feminismo y la ecología (*ibid.*, p. 39-40). Esta conceptualización dialoga con el entendimiento dialéctico sugerido por el autor kurdo, como ya lo hemos visto. En este sentido, la lucha por una nueva sociedad antipatriarcal, ecológica y democrática emerge del modelo de la *civilización democrática no estatal*, cuyas estructuras y cultura comunal perduran como resistencia antagónica hacia la jerarquización y la sociedad sexista de la *civilización patriarcal-estatal* desde su origen.

Frente a esos argumentos es importante decir que, de modo general, la literatura ampara la perspectiva de que la crítica central de este paradigma reside en la figura del Estado, sobre todo de los Estados-Nación. A partir del nuevo paradigma, el movimiento kurdo cues-

tiona el carácter homogeneizante y violento del Estado-nación y, al mismo tiempo, desarrolla una vía alternativa a partir de sus experiencias de lucha en el Medio Oriente, como lo han explorado los trabajos de Carlos Pazmiño (Pazmiño Vásquez, 2017), Ana Clara A. Simões (Abrantes Simões, 2021), Vitor Maia (Veríssimo, 2021) e Caio Nunes da Cruz (Cruz, 2022).

A través de la construcción de una alternativa política sistémica, radicalmente democrática y que pretende actuar transversalmente en toda la sociedad, el paradigma del confederalismo democrático se constituye en cuando administración política no estatal, o sea, en oposición a la lógica del Estado-nación. Sobre esta transformación, Öcalan establece que:

Mientras cometamos el error de creer que las sociedades tienen que ser entidades monolíticas homogéneas, será difícil entender el confederalismo. La historia de la modernidad es también una historia de cuatro siglos de genocidio físico y cultural en nombre de una sociedad unitaria imaginaria. El Confederalismo democrático como categoría sociológica es la contrapartida de esta historia y se basa en la voluntad de luchar, si fuera necesario, y en la diversidad ética, cultural y política. La crisis del sistema financiero es una consecuencia inherente al Estado-nación capitalista. Sin embargo, todos los esfuerzos de los neoliberales por cambiar el Estado-nación han sido infructuosos. El Medio Oriente ofrece ejemplos instructivos³⁰³ (Öcalan, 2012, p. 25, traducción mía).

El debate en relación con el Estado nacional y la construcción de una democracia sin Estado³⁰⁴ (*stateless democracy*) es uno de los más abundantes en los estudios que abordan la revolución en Rojava y/o el confederalismo democrático. En esta línea, el trabajo de Carlos Pazmiño (2017) tiene como objetivo central el análisis de la transición ideológica del PKK hacia el confederalismo democrático.

El enfoque de la investigación de Pazmiño se centra en la crítica elaborada por el PKK al Estado. En *Desmantelar al Estado: elementos para entender la transición teorico-práctica del Partido de los Trabajadores del Kurdistan (PKK) hacia el Confederalismo democrático* (2017),

³⁰³ Enquanto cometermos o erro de acreditar que as sociedades precisam ser entidades monolíticas homogêneas, será difícil entender o confederalismo. A história da modernidade é também uma história de quatro séculos de genocídio físico e cultural, em nome de uma sociedade unitária imaginária. O Confederalismo democrático como categoria sociológica é a contrapartida desta história e se assenta na vontade de lutar, se necessário, e na diversidade ética, cultural e política. A crise do sistema financeiro é uma consequência inerente do Estado-Nação capitalista. No entanto, todos os esforços dos neoliberais para mudar o Estado-Nação têm sido infrutíferos. O Oriente Médio fornece exemplos instructivos.

³⁰⁴ Menciono a las obras de: Akkaya y Jongerden (2012); Knapp, Flach y Ayboğa (2016); Jongerden (2017); Dirik (2018); Gunes (2019); Allsopp y Wilgenburg (2019); Dinc (2020); Gunes y Bayir (2020); Simões (2021), Kivilcim (2022).

el autor retoma el pensamiento de Öcalan al destacar que el “carácter divino” atribuido al Estado es uno de los principales fundamentos de su hegemonía. En cuanto a la relación entre el patriarcado y el Estado, Carlos Eduardo señala que:

El triunfo de lo divino sobre la sociedad tiene un precedente más profundo, la dominación de las mujeres por los hombres y la constitución de una sociedad patriarcal. El patriarcado divinamente justificado y luego interiorizado por las sociedades contemporáneas, comenzará su andar con la dominación de las mujeres en todo aspecto, elemento que en el análisis de Öcalan tiene gran peso en la constitución del Estado y en la propuesta del Confederalismo democrático (*ibid.*, p. 68).

Como abordé en mi tesis de maestría (Guarcho Ribeiro, 2019), es posible afirmar que es en respuesta a la organización del movimiento de mujeres dentro del Partido que Öcalan llega a reconocer el patriarcado como un elemento central en su nuevo paradigma. Esta discusión sobre las transformaciones del PKK a partir de la organización de las mujeres en un movimiento propio y exclusivo encuentra fuerte apoyo en la literatura sobre estudios kurdos. Ejemplos de ello son los trabajos de Çağlayan (2012), Sahin-Mencutek (2016), Käser (2021) e Marcus (2007, p. 173). Este último apunta una cuestión importante, “el salto en el reclutamiento de mujeres coincide con la adopción por parte de Öcalan de una postura más vocal a favor de los derechos de las mujeres, esto sugiere que un [proceso] alimenta el otro (traducido por mi)”³⁰⁵.

Tomando como base la literatura que aborda el tema, creo que no es apropiado decir que la incorporación de las mujeres al PKK por sí sola haya transformado las relaciones entre los militantes. Varios otros grupos armados de guerrilleros y movimientos de liberación nacional contemporáneos a la lucha kurda han incorporado a sus líneas de combate importante contingente de mujeres. En este sentido, la literatura feminista en los estudios de formación nacional (*nation-building*) y los movimientos nacionalistas llama la atención sobre las contradicciones y el refuerzo en los roles de género que están ligados a la idea de “nación” (Abu-Lughod, 1998; Al-Ali; Tas, 2018c; Yuval-Davis, 1997).

En el caso del movimiento de mujeres kurdas, es la llamada “revolución dentro de la revolución” promovida por el movimiento de mujeres dentro del PKK la que tensa las rela-

³⁰⁵ The jump in female recruitment coincided with Öcalan talking a more vocal stance in favour of women’s rights, and it seems one fed off the other.

ciones de género dentro de la organización y sitúa la lucha antipatriarcal en la vanguardia del Partido, como lo abordan diversas investigaciones (Al-Ali; Tas, 2018b; Çağlayan, 2012, 2020; Käser, 2021a; Novellis, 2018; Ribeiro; Gugliano, 2021). Sabemos que, dentro del Partido, es a partir de los años 1990 cuando empiezan las transformaciones más dramáticas, cuando las mujeres empiezan a redefinir los lugares ocupados y los papeles desempeñados por ellas en el movimiento de liberación nacional.

Haciendo hincapié en una autoorganización autónoma, las mujeres kurdas dentro y fuera del PKK crean una red de apoyo y solidaridad que moviliza a activistas y militantes a nivel transnacional (Al-Ali; Tas, 2018a). Con ello, como sostiene Necla Açı́k (2013), comienzan a reinventarse como mujeres guerrilleras, mujeres-madres y mujeres-activistas. Esta organización evidencia un elemento interesante que entretiene la lucha revolucionaria y militante de las guerrillas y la vida cotidiana de las mujeres en las casas, barrios y asambleas populares. La presencia de la lucha política por el reconocimiento étnico-político del pueblo kurdo en la vida cotidiana de las mujeres mucho más allá de las frentes de combate. En este sentido, el rol desarrollado por las “madres patriotas” llama la atención y sirve como evidencia no sólo de este empoderamiento político que surge de la vida cotidiana del activismo y la militancia revolucionaria, sino también de las contradicciones que se presentan en esta praxis (Acik, 2013; Çağlayan, 2020).

El rol de Öcalan en este proceso de incorporación de las mujeres en la lucha revolucionaria va más allá de su solidaridad e incentivo. Öcalan ofrece elementos teórico-ideológicos en sus escritos de prisión, al paso que cede espacio en las estructuras orgánicas del Partido para la organización de las mujeres. Sobre esta actuación del líder kurdo, Isabelle Käser demuestra que:

Öcalan abrió ciertas puertas, pero fueron las mujeres las que emprendieron una lucha diaria contra la “mentalidad masculina en la sociedad y en el PKK”. Aquí se asignaron nuevos roles, se definieron nuevas normas y relaciones de género: **las mujeres se vuelven diosas y los hombres matan a su “hombre dominante”**. Las mujeres y los hombres son tratados como compañeros de Partido en igualdad de condiciones, el amor se orienta hacia la lucha y la tierra y se restringen otros deseos físicos o personales³⁰⁶. (Käser, 2021a, p. 915, traducción mía).

³⁰⁶ Öcalan opened certain doors but it was the women who engaged in a daily struggle against the ‘male mentality’ in society and the PKK. Here, new roles have been assigned, new gender norms and relations have been de-

Es interesante la forma como Isabel sintetiza la idea. Al hacer referencia al “las mujeres se vuelven diosas y los hombres matan a la masculinidad dominante” Isabel hace referencia directa hacia el proceso de destronamiento de las diosas en la transición hacia la civilización patriarcal-estatal, convocando a todos los militantes – sea del género que sean – a romper con los papeles de género organizados a partir del modelo de la sociedad sexista y a establecer nuevos vínculos sociales, políticos y de vida comunal conjunta. De este modo, Öcalan y el PKK no proponen una lucha feminista como muchas veces se establece en la literatura, pero se construye una nova estructura de lucha que atraviesa el campo de la epistemología, las relaciones sociales y de poder. De ahí la afirmación de Öcalan (2019) y Käser & Al-Ali (2022) de establecer a la *jineologî* como un conjunto epistemológico (y diría, también, ontológico) que va más allá del feminismo (sobre todo si consideramos a los cánones feministas occidentales-europeos).

El movimiento de mujeres kurdas – y su conjunto teórico-epistemológico de la *jineologî* – es una de las expresiones que fundamentan la tríade de principios que conforman al confederalismo democrático. Al lado de la ecología (ecologismo) y de la democracia radical de base (también denominada en varios trabajos como democracia sin estado – *stateless democracy* –), la *jineologî* es la expresión máxima de la praxis teórica del movimiento de mujeres de Kurdistán y del Confederalismo democrático en cuanto alternativa política no Estatal para la lucha anticapitalista en la actualidad.

La literatura que trata sobre el movimiento de las mujeres y *jineologî* es exhaustiva cuando se trata de destacar el protagonismo femenino en la transformación del Partido. De modo general, los estudios consultados para este trabajo señalan que esta transformación fue – y está siendo – exitosa, si tomada en perspectiva con los acontecimientos y la geopolítica de la región. A pesar de eso, también es necesario reconocer que, como todo movimiento social y político, se encuentra impregnada de tensiones, conflictos y contradicciones como lo apuntan diversos los trabajos que abordan la organización de las mujeres en el PKK y, sobre todo, bajo el paradigma del confederalismo democrático tales como: Çağlayan, 2012, Acik, 2013; Aslan, 2020; Dirik, 2018; Knapp; Flach; Ayboğa, 2016; Küçük; Özselçuk, 2016.

fined: women become goddesses and men kill their ‘dominant man’. Women and men are treated as equal comrades in the party, love is directed towards the struggle and the land, and other physical or personal desires are curbed.

La *jineologî*, o ciencia de las mujeres, como marco epistemológico, se constituye a partir de las experiencias y prácticas cotidianas del movimiento de mujeres en Kurdistán, en diálogo con movimientos de mujeres a nivel internacional (e internacionalista) (ver: Dirik, 2017; Ferreira; Santiago, 2018; Piccardi, 2021; Shahvisi, 2021).

Frente a las dinámicas que se presentan en el cotidiano de la revolución y en el día a día de las academias de *jineologî* a nivel global, es posible esperar que la praxis revolucionaria de las mujeres kurdas esté en constante transformación. Esto ocurre, también, dada la actuación internacionalista de este movimiento y su relación con los movimientos de mujeres de distintas partes del mundo como lo han demostrado los trabajos de Azeez, 2023; Chicolino, 2020; Düzgün, 2016; Gunaydin, 2021; Hammy; Miley, 2022; Shahvisi, 2021.

Partiendo de esta coyuntura, entiendo la base teórico-ideológica utilizada por Öcalan como parte de un conjunto de acciones que buscan “abrir las puertas” de la cúpula decisoria del Partido al movimiento de las mujeres – que ya se encontraba organizado autónomamente en paralelo a las estructuras del PKK –. Este proceso de “revolución dentro de la revolución” es trabajado de forma más exhaustiva por Isabel Käser (2021) y Dilar Dirik (2022). Creo que la comprensión de las interpretaciones que Öcalan da al patriarcado en el desarrollo de su paradigma serán cruciales para, futuramente, profundizar en las continuidades, rupturas y tensiones presentadas por el movimiento de mujeres dentro del Partido, como lo ha apuntado Gea Piccardi:

Para Öcalan, liberar estas fuerzas [fuerza de trabajo reproductivo y de cuidado] representa un proceso de descolonización, de rescatar la tradición ancestral comunal y matricéntrica de Kurdistán, pero también de depatriarcalización. Aunque no hace referencia directa a la necesidad de establecer los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, como lo hace Mies, sin embargo, subraya la importancia de democratizar la familia, subvertir el papel masculino dominante y garantizar la posibilidad de las mujeres de construir un camino hacia la autonomía y la autodeterminación³⁰⁷. (Piccardi, 2021, p. 10, traducción mía)

Al analizar las relaciones teórico-prácticas entre el confederalismo democrático, la revolución en Rojava y la cultura matriarcal (que podríamos llamar de *cultura de la diosa*, para

³⁰⁷ Para Öcalan, liberar estas fuerzas representa un proceso de descolonización, de rescatar la tradición ancestral comunal y matricéntrica de Kurdistán, pero también de depatriarcalización. Aunque no hace referencia directa a la necesidad de establecer los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, como lo hace Mies, sin embargo subraya la importancia de democratizar la familia, subvertir el papel masculino dominante y garantizar la posibilidad de las mujeres de construir un camino hacia la autonomía y la autodeterminación.

utilizar la terminología de Öcalan en sus escritos de prisión), Gea Piccardi y Stefania Barca (2022) han abordado el movimiento de mujeres en Kurdistán a partir de sus políticas ecológicas emancipatorias, apuntando hacia las potencialidades y dificultades de la *jineologî* en el establecimiento de herramientas político-epistémicas de liberación de género, decolonial y hacia una revolución ecológica al norte de Siria. De este modo, las autoras trabajan conceptos autorreflexivos que tienen como objetivo principal resignificar no solo los papeles de género, pero, también, reconceptualizar formas de ser y estar en el mundo de manera emancipadora. Para las autoras, iniciativas como las que vienen siendo desarrolladas a través de las prácticas de *jineologî* desarrollan un rol decisivo al contribuir hacia movimientos de decrecimiento y de políticas del pluriverso³⁰⁸ que conectan movimientos anticapitalistas desde las distintas márgenes del patriarcado-capitalista y de los feminismos hegemónicos. Como dicen las autoras: “Más que un modelo, [la *jineologî*] promete recuperar y liberar fuerzas históricamente negadas, silenciadas y devaluadas; un proceso revolucionario liderado por mujeres dirigido a la sociedad en su conjunto, cuyo resultado no está predefinido, pero se espera que se moldee a lo largo del proceso” (*ibid.*, p. 11)

El caso de Rojava, así como todo el debate que se ha desarrollado en torno a la Administración Autónoma del Norte y el Este de Siria, más conocida por el acrónimo inglés AANES³⁰⁹ (más popularmente conocida como Rojava³¹⁰), es un ejemplo que integra y facilita las alianzas entre activistas, militantes, intelectuales e investigadores de diferentes partes del mundo. En contraposición al “nacionalismo metodológico”, que naturaliza el Estado como entidad política esencial para las sociedades humanas (Jongerden, 2017b), emergen una serie

³⁰⁸ Las políticas del pluriverso se refieren a un enfoque político que reconoce y valora la diversidad de perspectivas, cosmovisiones y formas de organización social en el mundo. El término “pluriverso” se deriva de la combinación de “plur” (muchos, múltiples) y “universo”, lo que sugiere la existencia de múltiples universos o formas de comprender y experimentar la realidad. En contraposición al universalismo, que tiende a imponer una única visión del mundo o un conjunto de valores sobre todas las culturas y sociedades, las políticas del pluriverso reconocen la coexistencia y la igualdad de valor entre diferentes formas de conocimiento, sistemas políticos, culturas y cosmovisiones. Esto implica un respeto por la diversidad cultural, étnica, lingüística y religiosa, así como un compromiso con la justicia social, la equidad y la autonomía de los pueblos. En este sentido, autores como Arturo Escobar (2018) y Federico Demaria (Kothari *et al.*, 2019) proponen un debate en el campo de las teorías y movimientos transformativos del postdesarrollo donde se puedan establecer redes comunales autónomas capaces de superar a la actual crisis del capitalismo.

³⁰⁹ Autonomous Administration of North and East Syria.

³¹⁰ Como ya se ha mencionado, Rojava es, en idioma curdo, el nombre atribuido al territorio localizado al norte de Siria que compone el Kurdistán del oeste. Diversos trabajos utilizan “autogobierno de Rojava” en referencia a AANES. Considerando que el autogobierno implementado en la región del Norte y el Este de Siria no incluye sólo al territorio de Rojava y que las poblaciones que habita la región y que componen al autogobierno no son sólo kurdas, opto por utilizar, siempre que sea posible, la sigla AANES. Considero que el uso de AANES es una forma de reconocer al autogobierno y respetar la pluralidad étnica y lingüística presente en la región.

de propuestas que se centran en la idea de *stateless democracy* (democracia sin Estado) o de una “utopía desinstituyente” (Abrantes Simões, 2021, p. 105). Tales propuestas tienen como horizonte la experiencia de democracia radical que se está construyendo en los territorios autonómicos gestionados por AANES, como lo han explicitado las investigaciones de Allsopp; Wilgenburg, 2019; Aslan, 2020; Dirik, 2018; Gunes, 2019; Knapp; Flach; Ayboğa, 2016; Knapp; Jongerden, 2014; Veríssimo, 2021.

La inestabilidad derivada del constante estado de emergencia decretado por la guerra promovida por Turquía en los territorios kurdos dificulta significativamente el avance del autogobierno. Sin embargo, se puede decir que la experiencia de autogestión se está llevando a cabo a través de la observancia de la aplicación de los tres pilares que estructuran las prácticas políticas cotidianas. A pesar de las dificultades, es posible verificar que, como afirma Rosa Burç,

Los tres pilares principales de las estructuras de autogestión en Rojava son (1) la Administración Autónoma, (2) el Consejo Democrático Sirio y (3) el TEV-DEM. La sociedad se organiza a partir de la unidad política más pequeña de la sociedad, el municipio, que consta de unos 150-1.500 habitantes. Todos ellos están representados de abajo a arriba en las juntas de vecinos, luego en los subdistritos, distritos, cantones, regiones y, por último, en la Administración Autónoma. [...] Junto a la Administración Autónoma, responsable de la coordinación entre las regiones, se encuentra el órgano ejecutivo conocido como Consejo Democrático Sirio. El SDC es el paraguas político que establece la estructura política para las resoluciones del conflicto sirio y puede ser considerado como un organismo diplomático. Los partidos políticos pueden participar en el consejo, así como representantes de la sociedad civil o de las administraciones autonómicas³¹¹. (Burç, 2020, p. 332–333, traducción mía).

Al tratar de la experiencia de democracia radical autónoma y autoorganizada de la AANES diversas investigaciones destacan el rol central del movimiento de mujeres en la conducción de este proyecto (Burç, 2020; Dirik, 2018; Graeber, 2016; Guarche Ribeiro, 2019; Knapp; Flach; Ayboğa, 2016; Piccardi; Barca, 2022; Shahvisi, 2021; Şimşek; Jongerden,

³¹¹ The three main pillars of the structures of self-administration in Rojava are (1) Autonomous Administration, (2) Syrian Democratic Council and (3) TEV-DEM. Society organizes itself starting from the smallest political unit of society, the commune with approximately 150-1,500 inhabitants. All of them are represented bottom-up in councils of neighbourhoods, then sub-districts, districts, cantons, region, and finally in the Autonomous Administration. [...] Next to the Autonomous Administration, which is responsible for coordination between the regions, there is the executive body known as the Syrian Democratic Council. The SDC is the political umbrella that provides the political framework for the resolutions of the Syrian conflict and can be considered a diplomatic body. Political parties can participate in the council, as well as representatives from civil society or the autonomous administrations.

2021; Tank, 2017). Esta vanguardia política está representada por la Kongreya Star, una organización política formada exclusivamente por mujeres que tiene sus orígenes en Yekîtiya Star (Unión de Estrellas), organización fundada en 2005 con el objetivo de organizar a las mujeres en torno del confederalismo democrático en el Kurdistán situado en Siria, en Rojava.

Sobre la participación de las mujeres en el autogobierno autónomo de la AANES, o Rojava, dice Rosa Buruç,

Con la institucionalización de los principios de la Autonomía Democrática, también la visibilidad de las mujeres en las instituciones gubernamentales se ha hecho más evidente. Como se ha descrito anteriormente, el cuadro ideológico del modelo de Rojava entiende a las mujeres como agentes revolucionarios en la profundización de la democracia, ya que no sólo permiten su emancipación de los sistemas de dominación impuestos a las mujeres en la sociedad, sino que también permiten a los hombres superar la hegemonía interiorizada sobre las mujeres. Además de la visibilidad de las mujeres como combatientes en las Unidades de Defensa de las Mujeres (YPJ) contra el grupo Estado Islámico, las estructuras civiles fueron construidas con la misma lógica de promover los derechos de las mujeres y la igualdad de género a través del establecimiento de estructuras autónomas de mujeres. Existen dos conjuntos paralelos de estructuras, por un lado, instituciones que incluyen tanto a hombres como a mujeres, y por otro lado, instituciones sólo para mujeres³¹². (Buruç, 2020, p. 332, traducción mía).

Las palabras de Buruç nos permiten visualizar ejemplos prácticos de cómo el autogobierno en Rojava, AANES, viene buscando romper las dicotomías entre las esferas públicas y privadas de la vida, colocando a la lucha patriarcal como pilar fundante de un modelo democrático que no solo se organice hacia la promoción de la equidad de género, pero, de hecho, proponiendo una incorporación real de la voz de las mujeres en la construcción de nuevas prácticas gobernanza radicales. En las palabras de la autora, llama la atención la presencia de dos tipos de instituciones: las de participación mixta (sin discriminación de género) y, una segunda categoría institucional, organizada a partir de la participación exclusiva de

³¹² With the institutionalization of the principles of Democratic Autonomy, also women's visibility in the governing institutions became more apparent. As described above, the ideological framework of the Rojava model understands women as revolutionary agents in the deepening of democracy as they not only allow the emancipation from systems of domination imposed on women in society but further allow men to overcome internalized hegemony over women. Beyond women's visibility as female fighters in the Women's Defence Units (YPJ) against the Islamic State group, civilian structures were built in the same logic of fostering women's rights and gender equality through the establishment of women autonomous structures. There are two parallel set of structures, on the one hand institutions that include men and women and on the other hand institutions that are women-only.

mujeres (discriminación positiva de género). Sobre esta esfera de la participación exclusivamente femenina, es importante considerar algunos elementos:

Según la estructura de la administración pública de la Federación Democrática del Norte de Siria, Kongreya Star también se organiza en una red horizontal de comunas, asambleas, cooperativas y fundaciones estructuradas en espacios de participación directa. Entre sus esferas de actuación destacan las “casas de la mujer” (*mala jinê*) que funcionan como centros de acogida y referencia para las mujeres víctimas de la violencia. [...] Su agenda de trabajo es dividida, gestionada y ejecutada a través de diez comités, a saber: justicia, municipalidades y medio ambiente, arte y cultura, relaciones políticas, autodefensa, economía participativa, relaciones diplomáticas, educación, media y relaciones sociales (comunidad civil). Todos estos comités trabajan bajo la orientación de la Jineologî y son administrados exclusivamente por mujeres, teniendo como prioridad su empoderamiento³¹³. (Guarche Ribeiro, 2019, p. 92–93, traducción mía).

La centralidad de las organizaciones de mujeres para la construcción del horizonte político revolucionario reivindicado por el movimiento de liberación del Kurdistán es algo inédito en comparación con otros movimientos políticos similares. Según la investigadora kurda Dilar Dirik, el carácter único de la experiencia revolucionaria de AANES consiste en que:

Rojava pone la autodefensa en contra de los paradigmas de seguridad, la justicia comunal por encima de la ley, la ecología por encima del capitalismo, la nación democrática y la diplomacia popular en contra del nacionalismo, las comunas por encima de los estados, la solidaridad de las mujeres por encima de las normas tradicionales de género y establece instituciones descentralizadas para la política, la defensa, la justicia y la educación. Y lo más importante, los principios revolucionarios de este proceso de liberación son salvaguardados por las mujeres³¹⁴. (Dirik, 2018, p. 236, traducción mía).

³¹³ De acordo com a estrutura de administração pública da Federação Democrática do Norte da Síria a Kongreya Star também é organizada em uma rede horizontal de comunas, assembleias, cooperativas e fundações estruturadas em espaços de participação direta. Entre suas esferas de ação o destaque vai para as “casas das mulheres” (*mala jinê*) que funcionam como centros de acolhimento e referência às mulheres vítimas de violência. [...] Sua agenda de trabalho é dividida, administrada e executada por meio de dez Comitês, são eles: justiça, municipalidades e meio ambiente, arte e cultura, relações políticas, autodefesa, economia participativa, relações diplomáticas, educação, mídia e relações sociais (comunidade civil). Todos esses comitês trabalham sob a orientação da Jineologî e são administrados exclusivamente por mulheres, tendo como prioridade o seu empoderamento.

³¹⁴ Rojava puts self-defense against security paradigms, communal justice above law, ecology over capitalism, democratic nation and people’s diplomacy against nationalism, communes over states, women’s solidarity above traditional gender norms, and establishes decentralized institutions for politics, defence, justice and education. And most importantly, the revolutionary principles of this liberation process are safeguarded by women.

El carácter feminista de la revolución kurda (como lo apuntan Ferreira; Santiago, 2018; Shahvisi, 2021) aunque posea sus particularidades, se fundamenta en las reflexiones presentadas en los escritos de Abdullah Öcalan. El confederalismo democrático y la *jineologî* son la fuente teórico-ideológica-política que inspira no sólo la AANES, sino a diversas otras organizaciones e iniciativas que reivindican sus principios en la región. Este carácter internacional (internacionalizado e internacionalista) es explorado en el trabajo de Nadje Al-Ali y Nicola Pratt (2013), quienes investigan el proceso de internacionalización y solidaridad transnacional entre los movimientos de mujeres frente a las acciones de los Estados (sobre todo de las potencias regionales y extranjeras) en el contexto del posconflicto y la construcción de agendas de construcción de la paz (*peace-building agendas*).

En sentido semejante, pero dando destaque a las estructuras políticas construidas en el territorio de Norte y Este de Siria, Pinar Dinc (2020) presenta la “hoja de ruta” seguida por el movimiento kurdo para superar la condición de “pueblo sin Estado” (“*statelessness*”) y alcanzar la “solución no estatal” (“*stateless solution*”). La autora destaca que la praxis que orienta el autogobierno en el territorio de Rojava se centra en superar lo que define como “nacionalismo tribal” (DINC, 2020, p. 49). Al reflexionar críticamente acerca de las contradicciones y los potenciales percibidos en la región, la autora nos ofrece una visión general de las cuestiones prácticas en relación con el carácter antinacionalista reivindicado por el movimiento kurdo.

Al establecer una ecología de autores expertos en el asunto, Isabel Käser resume la tríada conceptual que conforma el paradigma del confederalismo democrático en el siguiente párrafo,

El Confederalismo democrático, *Autonomía Democrática* y *Nación Democrática* son tres conceptos interrelacionados acuñados por Abdullah Öcalan. El Confederalismo democrático es una política en forma de consejo, basada en la democracia radical, en la sostenibilidad ecológica, en la igualdad de género y en la autodefensa. Este concepto prevé la colaboración entre diferentes asambleas regionales y estructuras de autogobierno, siendo la *comuna* la entidad más pequeña. La *autonomía democrática* es el principio político de la *autodeterminación*. Se refiere a las prácticas en las que las personas producen las condiciones necesarias para colaborar entre sí.

La *Nación Democrática* (en lugar de los Estados) puede acoger las diferencias étnicas, religiosas y lingüísticas³¹⁵ (Käser, 2021b, p. 27, traducción mía).

Las palabras de Käser nos permiten comprender mejor como se articula la diversidad conceptual que conforma la autonomía gubernamental que se establece a partir del movimiento de mujeres en AANES (o Rojava). Esto nos demuestra como el movimiento de liberación kurdo se ha transformado en las últimas décadas y, también, como el paradigma propuesto por Öcalan en sus escritos ha sido el elemento-clave que ha posibilitado la ampliación de estos nuevos caminos.

Estos nuevos caminos, como vengo argumentando, se orientan hacia el principio de la igualdad de género y la liberación de las mujeres, elementos que no han tenido el protagonismo ni la importancia que tienen actualmente durante las primeras décadas de lucha revolucionaria del Partido. La síntesis crítica promovida por Öcalan ha llevado al PKK (y a sus organizaciones hermanas más recientes³¹⁶) han promovido un alejamiento gradual de los principios de la doctrina marxista-leninista, marco ideológico que inspiró la fundación del PKK en la década de 1970, y han aproximado al Partido hacia los debates del municipalismo libertario de Murray Bookchin, de los feminismos anticapitalistas (Bhattacharya; Vogel, 2017; Cabnal, 2010; Federici, 2019, 2022, 2015) y de la interseccionalidad en cuanto epistemología (Collins, 1993; Hill Collins, 2019).

Como resultado de este cambio paradigmático en las influencias teóricas e ideológicas del Partido, Öcalan ha propuesto un paradigma propio de la experiencia revolucionaria kurda, como vimos, el confederalismo democrático. Entre otros aspectos, este nuevo paradigma se construye sobre el principio de la “liberación de las mujeres”; liberación que se construirá mediante el desarrollo de teorías críticas epistemológicas situadas en el marco de la *jineologî*, la ciencia de las mujeres.

³¹⁵ *Democratic Confederalism, Democratic Autonomy, and Democratic Nation* are three interrelated political concepts coined by Abdullah Öcalan. *Democratic Confederalism* is the council-political form, based on radical democracy, sustainable ecological, gender equality and self-defence. It foresees a collaboration between different regional assembly and self-governance structures, the smallest entity being the commune. *Democratic Autonomy* is the political principle of self-determination. It refers to the practices in which people produce the necessary conditions for collaboration with one another. *Democratic Nation* (instead of states) can accommodate ethnic, religious, and linguistic differences.

³¹⁶ Ver: Guarche Ribeiro; Gugliano, 2021.

Por lo tanto, se puede decir que la interpretación realizada por Öcalan a respecto del desarrollo de la civilización, como vimos, ha sido uno de los elementos-clave para transformar no solo la ideología del PKK, sino, también, para proponer nuevas estructuras organizativas del Partido. Con esto, tenemos el escenario que ha permitido el establecimiento de una nueva estrategia de lucha revolucionaria que tiene su ejemplo práctico más conocido en el autogobierno del Norte y Este de Siria (AANES).

En suma, es posible afirmar que Abdullah Öcalan desarrolla su propia teoría del poder donde el patriarcado desempeña un lugar central y donde la *mujerización* se presenta como el fenómeno colonial sistémico más antiguo. Partiendo del contexto social y político vivido históricamente por el pueblo kurdo, el autor construye una nueva “hoja de ruta”, un nuevo paradigma ideológico que permite el establecimiento de tácticas y estrategias de lucha donde la autoorganización autónoma de las mujeres sea protagonista,

De este modo, el confederalismo democrático es un intento de renovar el debate sobre las alternativas propuestas para superar la modernidad capitalista a partir de una matriz antipatriarcal y ecológica que objetiva intervenir en la estructura de la civilización y no solamente en las formas de gobierno. De esta manera, este paradigma pretende evidenciar el fracaso de las democracias liberales y, al mismo tiempo, emerge como alternativa de defensa de un tipo de organización política no estatal, denominada por el autor como “democracia sin Estado” (*stateless democracy*) (Öcalan, 2012). Este sistema se organiza sin la presencia de un Estado-nación ni de un gobierno centralizador, basándose en un modelo de democracia directa que se estructura sobre la base de una red de asambleas populares y consejos de representación de los diferentes segmentos sociales (*bottom-up system*).

En una propuesta similar, John Holloway (2003) subrayó la imposibilidad de transformar el mundo por medio del Estado. Para el autor, pensar en la transformación radical de la sociedad exige la sustitución del *poder-sobre*, relación típica de la acción estatal, por el *poder-hacer*, rescatando el poder de la vida cotidiana en la producción de acciones públicas, sustituyendo la política del poder por el poder de la política. En este sentido, destaco algunos principios que guían el confederalismo democrático que van en esta misma dirección: la unión voluntaria de instituciones, organizaciones y mujeres; el reparto de la responsabilidad de coordinar, implementar y supervisar las decisiones políticas en las diferentes instituciones; la flexibilización y el respeto a la diversidad en la promoción de la participación democrática.

Para Sebastián Paredes el confederalismo democrático es una “teoría crítica y no sólo una solución a los problemas del pueblo kurdo, ya que no se limita al Kurdistán; fomentando

su expansión a otras sociedades” (Estremo Paredes, 2017, p. 95). En una línea similar, Carlos Pazmiño (2017) destaca que el confederalismo democrático es un paradigma teórico y táctico que pretende ser la base del proyecto de nación democrática, desmontando los fundamentos del Estado moderno.

Como proyecto innovador de administración política no estatal, el confederalismo democrático presenta cinco principios: 1) el derecho a la autodeterminación de los pueblos; 2) presentarse como paradigma social y político no estatal, organizado en el marco de la “nación democrática” (Öcalan, 2018); 3) la organización política de base; 4) el carácter no independentista de las instituciones creadas bajo este sistema, es decir, el abandono del proyecto de formación de nuevas unidades estatales, desde la reivindicación de la gobernanza colectiva y autónoma de las comunidades y; 5) el antinacionalismo, promoviendo la integración democrática en las cuatro partes del Kurdistán, sin cuestionar las fronteras estatales (Öcalan, 2016, pp. 33-34).

A partir de todo lo que ha sido expuesto, comprendo que el confederalismo democrático es la herramienta por la cual el proyecto de emancipación y liberación de la sociedad podrá ser construido en una dimensión global. Al proponer una *democracia sin estado* el movimiento kurdo tensiona los fundamentos de la democracia liberal estatal evidenciando sus fallas. El concepto de *nación democrática* junto con el de *autonomía democrática* forman parte del marco más amplio que está vinculado a la propuesta de confederalismo democrático.

El concepto de *nación democrática* surge en oposición a la idea moderna de nación dado que su objetivo es el reconocimiento de la existencia del pueblo kurdo a través de un proyecto no unificador. Acerca de este concepto, Vítor Maia Veríssimo (2021) investiga el concepto de *nación democrática* señalando que “Öcalan entiende una ‘nación’ que se funda en un proyecto político capaz de abarcar múltiples formas de identidades, independientemente de su origen (ya sea étnico, religioso, lingüístico o incluso nacional propiamente dicho)” (*ibid.*, p. 59).

Ante lo que ha sido expuesto hasta aquí y considerando al confederalismo democrático a partir de la mirada de larga duración de Öcalan sobre el patriarcado, es posible constatar que Öcalan busca un diálogo profundo con movimientos e iniciativas teórico-epistémicas y políticas más allá de las alternativas liberales y hegemónicas. El paradigma del confederalismo democrático dialoga con movimientos que impugnan la modernidad capitalista y apuestan en alternativas cada vez más radicales para su superación.

Movimientos políticos como el que viene siendo desarrollado en Kurdistán, en Rojava, vinculan las posibles transformaciones del sistema político a cambios fundamentales en la estructura de la sociedad recurriendo, por ejemplo, a fuentes teórico-epistemológicas centradas en el cooperativismo y la comunalidad. La democracia como modo de vida (Dewey, 1939) se ha desarrollado y valorado a través de las experiencias de los movimientos situados en los márgenes de la civilización occidental. A título ilustrativo, cito como ejemplo a los movimientos que se dirigen hacia horizontes teórico-políticos radicales, como es el caso de la experiencia Zapatista de autogestión y autoorganización de los pueblos originarios en los territorios del sur de México o, en Brasil, las experiencias afrocentradas de los quilombos que junto a organizaciones comunitarias en las periferias del Sur geopolítico nos convocan a repensar la idea de ciudadanía y democracia representativa, al mismo tiempo que se proponen a transformar radicalmente la vida y la sociedad.

En común, esos movimientos reivindican la necesidad de (re)construir formas no hegemónicas de hacer política. En este camino, conceptos como los de buen vivir, decrecimiento, desglobalización y política de los comunes (Dardot; Laval, 2019; Federici, 2010, 2018, 2019) ocupan cada vez más espacio en los debates y se popularizan. Es posible observar que, tanto en los círculos académicos como en los movimientos sociales y políticos *altermundistas*³¹⁷, la defensa de estos conceptos es vista como posibilidades urgentes y necesarias para superar la crisis de la democracia.

A partir de lo expuesto propongo un debate a partir de lo que llamo de cosmopolíticas en disputas. En la siguiente sección, busco entretrejer las consideraciones teóricas presentadas hasta el momento sobre el pensamiento de Öcalan y, al mismo tiempo, ir más allá en la exploración de la *jineologî* como el portal de conexión entre civilizaciones.

4.2.1 ¿Civilización capitalista o civilización patriarcal estatal? Fronteras civilizatorias, cosmopolíticas en disputa.

Hasta aquí hemos visto la forma como los conceptos de *patriarcado*, *mujerización*, *sociedad sexista* y *jineologî* son movilizados por Öcalan en su teoría y el lugar que en esas arti-

³¹⁷ Ativistas e militantes que se posicionam contra a globalização neoliberal.

culaciones teórico-ideológicas ocupan en su paradigma – definida por él como confederalismo democrático –. Sus escritos de prisión, además de ser parte de sus defensas a los tribunales internacionales, también se presentan como una convocatoria intelectual propuesta a militantes del Partido kurdo y demás pensadores críticos fuera de su organización. Su objetivo es proponer una reflexión crítica en los movimientos políticos de izquierda que permita resignificar los sentidos y horizontes de lucha anticapitalista, a partir de la experiencia revolucionaria vivida en Kurdistán.

El tema del patriarcado en Öcalan ha sido el centro de mi argumentación en este trabajo. Considero que este sistema de poder funciona como una especie de hilo conductor a partir del cual se ha desarrollado una densa trama de poder y control que marca el desarrollo de la civilización. A partir de este entendimiento, queda clara la propuesta de que, para Öcalan y el movimiento kurdo, no será posible comprender al capitalismo – y todas sus tecnologías de poder – sin romper con las estructuras a nivel civilizacional. Por lo tanto, no se trata solamente de proponer estrategias de lucha y transformación social que objetiven suceso en la transformación sistémica a nivel económico y político (de gobierno), sino que la convocatoria es aún más audaz: el confederalismo democrático – en cuanto paradigma nuevo ideológico del PKK desarrollado por Öcalan en sus escritos de prisión – nos convoca hacia la transformación radical de la forma como entendemos al mundo y nos relacionamos a nivel civilizatorio.

A partir de esta propuesta considero que sea posible pensar sobre las influencias que los debates promovidos en el campo de los estudios subalternos puedan haber ejercido en el pensamiento de Abdullah Öcalan – sobre todo si consideramos las bases teóricas que el autor menciona expresamente en su texto y, concretamente, al analizar la calidad de su pensamiento. Partiendo del principio de que el tema de la colonialidad del poder y, principalmente, del carácter colonial de las relaciones de violencia y la asimilación sufridas por el pueblo kurdo se ha presentado de forma continua en la ideología partidaria del movimiento kurdo, al menos desde antes de la fundación del PKK (Gunes, 2012; Jongerden; Akkaya, 2011), la influencia de los debates a partir de la subalternidad parece dialogar con el nuevo paradigma.

Diversos autores en el campo de los estudios kurdos han destacado el importante rol atribuido al concepto de “colonización” al referirse a las condiciones materiales, económicas y políticas enfrentadas por las comunidades kurdas frente a los gobiernos de Turquía, Siria, Irán e Irak (Bozarslan; Gunes; Yadirgi, 2021a; Gunes, 2012). De forma semejante, Flavia Panniz (2023a, 2023b) también explicita las dinámicas coloniales que se agudizan a partir de la fundación de la República de Turquía y sus impactos en las reivindicaciones formales por

autodeterminación kurda, como es el caso de la actuación de W. G. Elphinston y se fu defensa formal de la autodeterminación kurda a través de la Carta del Atlántico (1941) a nivel de las Naciones Unidas.

En los escritos de prisión de Öcalan el concepto de colonialidad también se presenta de diversas formas, ya sea situando a Kurdistan como una colonia (Öcalan, 2008, 2013a) o afirmando que las mujeres son la primeras a haber sido colonizadas (*idem*, 2013c). Otro ejemplo está relacionado al rechazo del autor hacia los Estados-naciones y su rol desarrollado en la reproducción de las relaciones coloniales entre naciones. Para el autor kurdo, el modelo de Estado-nación es el principal instrumento por el cual la modernidad capitalista enjaula³¹⁸ a la sociedad en un nuevo modelo de colonización.

Además de las posibles aproximaciones hacia los estudios subalternos, es posible, también, seguir los caminos que han sido previamente explorados por Gea Piccardi (2021), Stefani Barca (2022) y Marina Colerato (2023), quienes han entretendido perspectivas desde el ecofeminismo a las propuestas de Öcalan y, principalmente, a la praxis que está siendo desarrollada por la *jineologî* y el movimiento de mujeres en Kurdistan.

El análisis de la *jineologî* como propuesta epistémica, metodológica e, incluso, a nivel ontológico, despierta el interés de una parte importante de la literatura que aborda al movimiento de mujeres, su organización y su praxis. Como ejemplo de ello tenemos a las investigaciones conducidas por Dilar Dirik (2017, 2018, 2022b), Arianne Shahvisi (2021), Nadjé Al-Ali (Al-Ali; Käser, 2022; Al-Ali; Tas, 2018b), Isabel Käser (2021c), Meral Düzgün (2016), además de las producciones del Instituto de Jineologî Andrea Wolf (Andrea Wolf Institute of Jineologî Academy, 2022) y las publicaciones del propio movimiento de mujeres kurdas en la diáspora y en Kurdistan (Jineology, 2022). Considero que lo más importante aquí es considerar que, aunque limitadas, las propuestas de Öcalan configuran una importante síntesis que permite el desarrollo de esta epistemología a partir de la praxis crítica desarrollada por las mujeres kurdas en el marco del confederalismo democrático, como lo he argumentado en Guarche Ribeiro (2019).

³¹⁸ Öcalan menciona a Max Weber y a la “jaula de hierro” de la modernidad en diversos momentos de su texto. Este concepto aparece también como forma se referirse al aprisionamiento de las mujeres en la esfera doméstica – comparando a las mujeres con “pájaros enjaulados” (Öcalan, 2023). Ver: Öcalan, 2016b, 2017a, 2019.

En los escritos de prisión de Abdullah Öcalan, la *jineologi* es definida en la sección número 12 de “Liberando la Vida” (Öcalan, 2013c, p. 54) donde aparece como instrumento intelectual e ideológico para la construcción de la *modernidad democrática*, que, para el autor, debe estar centralizada en un sólido y fuerte movimiento de mujeres organizadas. Dice el autor kurdo sobre la ciencia de las mujeres:

La eliminación de las mujeres de las filas y los sujetos de la ciencia nos obliga a buscar una alternativa radical. En primer lugar, necesitamos saber cómo ganar dentro del ámbito ideológico y crear una mentalidad libertaria y natural contra la mentalidad dominante y ávida de poder del hombre [...] De hecho, tanto en el alma como en el cuerpo, ningún otro ser social ha experimentado un colonialismo tan completo. Debe entenderse bien que la mujer está mantenida en una colonia sin fronteras fácilmente identificables³¹⁹. (*ibid.*, p. 55-56, traducción mía).

Hay dos elementos que quisiera destacar brevemente. El primero de ellos está relacionado con la crítica realizada por el autor hacia el positivismo y la racionalidad científicas que han consolidado una construcción de conocimiento hegemónico androcéntrico y sexista. La crítica hacia esas estructuras androcéntricas, sexistas y positivistas de las ciencias modernas no permiten la comprensión adecuada de los fenómenos sociales y humanos. Por lo tanto, para Öcalan, el primer paso para la superación de las estructuras de poder patriarcales pasa por una ruptura radical con estos modelos epistemológicos. Por eso la necesidad de construcción de nuevas epistemologías y metodologías constituidas a partir de otras matrices de pensamiento que no sean instrumentos de poder de la civilización hegemónica patriarcal. De ahí la afirmación del autor kurdo que:

La liberación de la mujer jugará un papel estabilizador y nivelador en la formación de la **nueva civilización** y tomará su lugar en condiciones respetables, libres e iguales. Para lograr esto, se debe realizar el **trabajo teórico, programático, organizativo** y de implementación necesario. La realidad de la mujer es un fenómeno más concreto y analizable que conceptos como “proletariado” y “nación oprimida”. **El grado en que la sociedad puede ser transformada completamente está determinado por el grado de transformación alcanzado por las mujeres.** De igual manera, **el nivel de libertad e igualdad de la mujer determina la libertad y la igualdad de todas las secciones de la sociedad.** Por lo tanto, la democratización de la mujer es

³¹⁹ The elimination of women from the ranks and the subjects of science requires us to look for a radical alternative. We firstly need to know how to win within the ideological arena and to create a libertarian, natural mind-set against the domineering, power hungry mentality of the male [...] Indeed, in both soul and body, no other social being has experienced such complete colonialism. It must be well understood that woman is kept in a colony with no easily identifiable borders.

decisiva para el establecimiento permanente de la democracia y el secularismo³²⁰. (Öcalan, 2013, p. 57, traducción mía).

El segundo elemento que quisiera comentar está relacionado al uso del vocablo “natural”. En diversos momentos de su texto Öcalan ofrece una argumentación que nos permite pensar que, para él, existe una especie de “naturaleza femenina” atribuida a las mujeres. Según su argumento, existiría, a raíz de nuestro género, una especie de “mentalidad” o “inteligencia” específica. Es lo que ocurre con los conceptos de *inteligencia analítica* y la *inteligencia emocional*, atribuidas a hombres y mujeres respectivamente. Como he mencionado en el capítulo anterior, considero fundamental que cultivemos una mirada crítica sobre los escritos de Öcalan, especialmente en relación con las posibles esencializaciones que pueden derivar de su escrita. Lo mismo ocurre cuando, en diversos momentos del texto, parece haber una excesiva homogeneización de la categoría “mujer”, que sugiere su aglutinación alrededor de una interpretación biologizante.

En este sentido, el argumento presentado por Muriel González Athenas es un aporte que va en esta dirección crítica. González Athenas (2020) recuerda el consenso feminista de que las relaciones sociales no son estáticas y se presentan en la sociedad de diversas maneras, incluso estableciendo violentas relaciones jerárquicas intragénero. Por lo tanto, a partir de la crítica de la autora, al tratar la división sexual del trabajo considerando a las “mujeres” como una categoría homogénea. Para la autora, Öcalan incurre en una generalización esencializadora que no encuentra eco en la realidad social – como ya lo han demostrado las décadas de estudios feministas, sobre todo, a fines del siglo XX.

Por otro lado, al reconocer el uso de un “esencialismo estratégico”, Gea Piccardi (2021) establece un diálogo entre el pensamiento de Abdullah Öcalan y la producción teórica ecofeminista de Maria Mies – teórica también criticada por sus aportes esencialistas sobre los posibles vínculos entre “mujeres y naturaleza”. Veamos lo que dice la autora sobre este asunto:

³²⁰ Woman’s freedom will play a stabilising and equalising role in forming the new civilisation and she will take her place under respectable, free and equal conditions. To achieve this, the necessary theoretical, programmatic, organisational and implementation work must be done. The reality of woman is a more concrete and analysable phenomenon than concepts such as “proletariat” and “oppressed nation”. The extent to which society can be thoroughly transformed is determined by the extent of the transformation attained by women. Similarly, the level of woman’s freedom and equality determines the freedom and equality of all sections of society. Thus, democratisation of woman is decisive for the permanent establishment of democracy and secularism.

Esta perspectiva ecofeminista compartida tanto por Mies como por Öcalan contiene algunos puntos críticos que deben enfrentarse para permitir una comprensión de los desarrollos actuales introducidos por *Jineolojî*. Además, las formas esencialistas de Öcalan al mirar la historia, la naturaleza o los grupos sociales deben leerse como una expresión de un proceso más amplio de descolonización y reimaginación de la nación, de “feminidad” y “masculinidad”, que en el caso kurdo ha producido algo diferente de las narrativas nacionalistas clásicas. **El “momento esencialista” expresado en las obras de Öcalan ha desempeñado un papel estratégico en el fortalecimiento del proceso de subjetivación de las mujeres dentro del Movimiento por la Libertad Kurdo.** Su teoría ecofeminista de la modernidad capitalista y patriarcal no reproduce una idea de las mujeres “como portadoras y transmisoras de la auténtica esencia de la cultura kurda”. Por el contrario, se les invita a abandonar sus hogares y convertirse en participantes activas³²¹. (Piccardi, 2021, p. 11 & 13, traducción mía).

El punto central de este debate reside en la forma como la perspectiva presentada por Öcalan ha sido articulada por el movimiento político kurdo y, sobre todo, por el movimiento de mujeres. Como la investigación de Gea sitúa en el centro de su análisis en los debates en torno a la *jineologî* (o ciencia de las mujeres) y las transformaciones llevadas a cabo por el movimiento de mujeres en Kurdistán, es posible ver el salto cualitativo que *jineologî* ha propuesto en el debate sobre el patriarcado, los roles de género y la despatriarcalización de la sociedad. Esto es importante porque debemos considerar nuevamente que, aunque el concepto de *jineologî* forme parte de los escritos del líder kurdo, el movimiento de mujeres del Kurdistán se ha puesto a la vanguardia en el desarrollo de esta praxis política.

La evaluación crítica de los textos de Öcalan como un primer intento sintetizador de las reflexiones críticas propuestas en la transición paradigmática del Partido nos permite percibir que muchos de los debates presentados por Öcalan en sus escritos ya han sido revisados y puestos en debate con los movimientos de mujeres en diferentes partes del mundo. Este diálogo se lleva a cabo a través del trabajo de los Comités de *jineologî* en el Medio Oriente, Europa y en toda la América Latina. Ante esto, creo importante que tengamos una mirada sensible a las limitaciones idiomáticas y de acceso a la bibliografía que enfrenta Öcalan.

³²¹ This ecofeminist perspective shared by both Mies and Öcalan contains some critical points that should be faced to allow for an understanding of the actual developments introduced by *Jineolojî*. [...] Moreover, Öcalan’s essentialist ways of looking at history, nature or social groups, must be read as an expression of a larger process of decolonization and re-imagination of the nation, of “womanhood” and “manhood,” that in the Kurdish case has produced something different from classic nationalist narrations. The “essentialist moment” expressed in Öcalan’s works has played a strategic role in strengthening women’s subjectivation process within the Kurdish Freedom Movement. His ecofeminist theory of capitalist and patriarchal modernity does not reproduce an idea of women “as carriers and transmitters of the authentic essence of Kurdish culture. On the contrary, they are invited to leave their homes and become active participants.

Desde mi punto de vista, a partir de la lectura más detallada de los textos del autor, es posible considerar que, en varios momentos, parece ser que, para Öcalan la dialéctica binaria entre una *civilización matriarcal, comunal y natural* VS. la *civilización esclavista, estatal, patriarcal* se encuentra vinculada hacia un embate de “mundos”, más que propiamente una “guerra entre sexos”. Es justo y necesario apuntar aspectos esencializadores que emergen de la interpretación del autor – o, al menos, el margen que el autor ofrece para tal – entretanto, no creo que sea adecuado ignorar la profundidad que el autor ofrece – seguramente con menor elocuencia de las teóricas feministas del cuidado, del trabajo reproductivo y de las políticas de lo común. No obstante, es también necesario considerar que el objetivo y el contexto de escrita de Öcalan no es el mismo que las intelectuales mencionadas en este trabajo.

La idea de que hubo un período en que las sociedades humanas se organizaban a partir de un “socialismo primitivo” o una sociedad comunal, más que una utopía o una hipótesis históricamente aún en disputa, nos permite explorar la capacidad ontológica e imaginativa de movimientos sociales y de las comunidades humanas de organizarse más allá de las estructuras jerárquicas de poder – algo que los estudios amerindios en el campo de la antropología cultural han estado haciendo desde hace un tiempo.

Cuando pienso a partir de la propuesta de Öcalan sobre este embate entre civilizaciones – o mundos – no solo surge la posibilidad de explorar *lo que* conocemos y *como* conocemos la historia de las sociedades humanas; también se nos presenta la posibilidad de buscar las herencias de resistencia que se han mantenido en las márgenes de la sociedad en estos cinco mil años de desarrollo de la civilización estatal. Si, como nos dice Öcalan, la historia de los cinco mil años de la civilización es la historia de la dominación de las mujeres, también, es la historia de la resistencia de los modos de vida que no han sido cooptados por la civilización patriarcal y su complejo engranaje de acumulación de poder y capital en manos de los sujetos dominantes.

Por lo tanto, la construcción de paradigmas que respeten y consideren la dialéctica *revolución-contrarrevolución* nos propone una potente manera de construir alternativas emancipadoras. A partir de la interpretación de que la *civilización democrática* aún corre como un manantial vivo y pulsante en nuestra sociedad – a pesar de la violencia con que corren las aguas de la civilización estatal, como diría Öcalan –, abrense nuevas posibilidades de lectura e interpretación del movimiento kurdo y de la propuesta del confederalismo democrático.

En este sentido, el diálogo con autoras feministas como Silvia Federici – quien ha dedicado décadas de estudio para demostrar que la resistencia de las mujeres hacia los avances

del patriarcado puede haber sido oculta de la historia, pero ha sobrevivido en las fisuras del sistema y ha sembrado las luchas que florecen en nuestro cotidiano – también nos muestra que, más allá de las posibles inconsistencias teóricas, Öcalan localiza en la historia fisuras antisistémicas con gran potencial para transformar los movimientos socialistas desde la periferia del capitalismo. De esta forma, por medio del fortalecimiento de las organizaciones de mujeres, el trabajo realizado con los hombres en la extinción de la mentalidad masculinista y la reinterpretación de la ciencia promovida por la *jineologî* ha hecho con que los dioses pierdan sus máscaras y los reyes se muestran desnudos a partir de esta nueva forma de comprender a la historia y el desarrollo de las ideologías dominantes.

En resumen, considero que el abordaje presentado por Öcalan sobre el patriarcado presenta diversos puntos interesantes y que, en diálogo con el campo de los estudios feministas, nos permiten una comprensión más efectiva del desarrollo de la civilización. Entretanto, considero que el abordaje universalista hacia este sistema requiere una mirada más atenta y crítica – trabajo que recae sobre las academias de *jineologî* y las organizaciones de mujeres en Kurdistán que se han dedicado, también, a la actualización del pensamiento de Öcalan a través de su trabajo de investigación y diplomacia.

Al destacar el carácter arcaico del patriarcado en sus raíces históricas que remiten a los comienzos de la civilización, creo que sea posible – y necesario – establecer un diálogo entre la propuesta del confederalismo democrático y las alternativas antisistémicas presentadas por el llamado *feminismocomunitario*³²² y el pensamiento teórico de mujeres negras y afrolatinoamericanas como Silvia Rivera Cusicanqui, Silvia Marcos, Ochy Curiel, Julieta Paredes, Yuderkys Espinosa Miñoso, Lorena Cabnal, entre muchas otras intelectuales que componen los debates en el campo del feminismo anticapitalista y anticolonial y que presentan contrapuntos a una visión eurocéntrica del patriarcado. Esta relación entre el concepto de *patriarcado de baja intensidad*, presente las mencionadas teóricas y el pensamiento de Öcalan es, sin dudas, tema para futuras investigaciones dado su carácter exploratorio frente a las limitaciones de los escritos de prisión como principal fuente de teórica de referencia – como lo he propuesto en este trabajo.

³²² Algunas autoras justifican el uso de “*Feminismocomunitario*” porque dicen que el “feminismo” no puede considerarse sólo un adjetivo. Por lo tanto, es posible encontrar textos que utilizan el feminismo comunitario y otros que utilizan el feminismo comunitario (sic).

Considero fundamental la realización de futuras investigaciones donde estas aproximaciones puedan desarrollarse de forma más clara a modo de explorar las contradicciones, proximidades y potencialidades que se presentan entre la formación de las civilizaciones en Abya-Yala y en Kurdistán. Aunque la colonización de las Américas y, en consecuencia, el desarrollo de las relaciones raciales en las diferentes sociedades del continente pertenezca a un contexto histórico-social muy distinto al que se percibe en la región del Kurdistán, pienso que el establecimiento de un diálogo crítico entre los mencionados abordajes feministas y el pensamiento de Öcalan nos ayudan a completar las ausencias teóricas dejadas por el autor kurdo en sus escritos. Al mismo tiempo, creo que este diálogo nos permite enriquecer las críticas hechas a sus escritos, principalmente en relación con sus entendimientos del patriarcado.

Al reivindicamos una historia de las mujeres –*herstory*– como lo ha propuesto Gerda Lerner (1981, 2020), no podemos cometer el error de ignorar las jerarquías sociales y los sistemas de dominación que también se desarrollan intragénero. A partir de esto, es fundamental reconocer que, si bien el patriarcado en cuanto sistema de poder y en cuanto ideología de género –como insiste Heleieth Saffioti (2015)–, se ha expandido globalmente de diversas formas y en distintas intensidades, las dinámicas de poder creadas a partir de su estructura se han fusionado y creado nuevos sistemas de poder que tornan aún más complejas sus dinámicas de dominación. En otras palabras, el patriarcado se ha manifestado de forma distinta en los distintos sistemas sexo-género, incluso, interactuando con sistemas de poder raciales y coloniales, por ejemplo, generando especificidades que no permiten la afirmación de que el patriarcado se ha expandido universalmente para todas las mujeres –elemento que aún es muy poco explorado en la obra del autor kurdo–.

Las generalizaciones y abordajes estructurales, aunque útiles, deben emplearse con precaución. Para que se pueda comprender los vínculos entre el patriarcado y la civilización, Öcalan propone considerar de forma más amplia las transformaciones de la condición de la mujer en el contexto de la antigua Mesopotamia y en la formación de las sociedades occidentales subsiguientes. Al contrario, si el objetivo es comprender con más detalles el modo en que esta dominación se constituye y se operacionaliza en los distintos contextos históricos y geopolíticos, se hace fundamental considerar las diferencias sociales, políticas y económicas entre las mujeres.

Concluyo que la perspectiva presentada por Öcalan sobre la *primera ruptura sexual*, en alguna medida nos remite a la idea de “patriarcado de baja intensidad” que Rita Segato ha explicitado en “*Género y Colonialidad*” (Segato, 2021). En este diálogo podemos decir que,

aunque las ideas de Öcalan no propongan un marco teórico completo sobre el patriarcado – algo que el autor destaca no ser su intención –, su propuesta se encuentra alineada con una mirada decolonial del fenómeno de la emergencia de un modelo de civilización patriarcal, colonial y monopolista – y que este fenómeno no es algo relacionado apenas con la modernidad capitalista, pero que posee raíces más profundas y complejas.

Con el paso del tiempo, y sobre todo con la *segunda ruptura sexual* –que marca la consolidación del poder patriarcal sobre todo el campo de la moral y lo sagrado con la ascensión monoteísta–, la dominación masculina se amplía y pasa a incluir de forma sistemática a otros grupos humanos, además de las mujeres. El trabajo historiográfico de Gerda Lerner (2020) subraya que los Estados arcaicos se constituyen en forma de patriarcado. Según esta interpretación, la matriz patriarcal de la civilización estatal evidencia la relación estructural entre el proceso de esclavización de las mujeres y la jerarquización de la sociedad.

Entretanto, el abordaje que considero importante para analizar la obra de Öcalan es el que señala Rosaldo (2021); no se trata de crear narrativas evolucionistas y, en última instancia, esencialistas, que pretendan dar cuenta de todas las relaciones humanas, sino de rescatar procesos históricos importantes para la comprensión de las dinámicas que pueden estar presentes en las relaciones sociales. La importancia del análisis de los mitos, en este sentido, cumple un rol importante en la comprensión del cambio de los roles sociales y en la alteración del estatus social de las mujeres en el curso del tiempo, así como presenta narrativas invisibilizadas de la comprensión histórica hegemónica.

La revisión bibliográfica presentada por Rosaldo (2021) propone una crítica a la búsqueda de verdades universales por parte de algunos investigadores. Al notar la asimetría sexual de forma generalizada en todos los grupos humanos, se formulan teorías sobre roles de género para explicarla de forma universal. Sin embargo, este enfoque, al centrarse en dicotomías, refuerza una visión donde las diferencias se atribuyen a aspectos supuestamente inmutables de la fisiología sexual. En contraste a esto, la autora propone considerar los roles de mujeres y hombres como resultado de la acción humana en sociedades históricas y concretas. Destaca la importancia del género en la configuración de todas las formas institucionales humanas y la influencia de los hechos sociales en su comprensión.

Entretanto, la propuesta de Öcalan, por situarse en un nivel de civilización, apuntan hacia fenómenos macro-históricos y de larga duración, buscando detectar los elementos-clave que permiten la formación de diferentes hegemonías de poder en la modernidad. La consolidación de los *imperios cognitivos*³²³ (Santos, 2019) posibilitan la formación de una hegemonía global: la modernidad capitalista. En el ámbito internacional, presenciamos la formación de un sistema europeo que se expandió globalmente a través de la violencia colonial y la formación de imperios globales.

En este sentido, Alda Facio y Lorena Fries (2005) llaman la atención sobre la complejidad de las articulaciones constituidas por el poder patriarcal y cómo, en mayor o menor medida, la subordinación generada por la hegemonía patriarcal afecta a todas las mujeres. Dicen las autoras,

La universalidad de la subordinación femenina, el hecho de que exista y que involucre los ámbitos de la sexualidad, la afectividad, la economía y la política en todas las sociedades, independientemente de sus grados de complejidad, da cuenta de que estamos ante algo muy profundo, e históricamente muy enraizado, algo que no podremos erradicar con un simple reacomodo de algunos roles en lo sexual o social, ni siquiera con reorganizar por completo las estructuras económicas y políticas. Instituciones como la familia, el Estado, la educación, las religiones, las ciencias y el derecho han servido para mantener y reproducir el estatus inferior de las mujeres (Facio; Fries, 2005, p. 260)

Si tomamos como parámetro la discusión a respecto de la emergencia del patriarcado-capitalista en la modernidad, y restringimos nuestro análisis al canon de la teoría política, la obra de Carole Pateman es una de las más relevantes a la hora de problematizar la subordinación de las mujeres en el orden político liberal. Al exponer las limitaciones de las teorías del contrato y denunciar la ausencia de las mujeres en los análisis de los teóricos contractualistas, Pateman no sólo hace explícita la presencia de un *Contrato Sexual* (1993), sino que, al mismo tiempo, debate el lugar social subordinado asignado a las mujeres en el contexto de la democracia liberal (Pateman, 1989, 1993)

La autora defiende y explica la importancia de conceptualizar el patriarcado como la génesis de la vida social que afecta a todas las relaciones sociales, especialmente las que se dan en el ámbito familiar. De este modo, “la génesis de la familia (patriarcal) es frecuente-

³²³ En referencia al cientifismo que estructura el (des)orden social que estructura la sociedad.

mente entendida como sinónimo del origen de la vida social propiamente dicha, y tanto el origen del patriarcado como el origen de la sociedad son tratados como un mismo proceso”³²⁴ (Pateman, 1993, p. 43, traducción mía).

Así como Pateman (*ibid*), quien propone un marco crítico en el estudio de los teóricos contractualistas a partir de una mirada antipatriarcal, el autor kurdo ofrece una mirada alternativa hacia las perspectivas que abordan el Contrato Social, evidenciando las alianzas de poder firmadas entre autoridades patriarcales que reorganizan el poder de forma sistemática. A partir de esta llave de lectura se establecen los marcos teórico-ideológicos que pautan las bases para el desarrollo de la *jineologî* en cuanto epistemología crítica situada y organizada a partir de las experiencias de lucha de las mujeres kurdas.

Ante los retos que se presentan para la superación del patriarcado, la *jineologî* busca construir alternativas para la refundación de la sociedad desde matrices epistémicas y ontológicas no occidentales. Originada de la palabra kurda “*Jin*”, radical que se encuentra presente tanto en las palabras que definen los conceptos de mujer y vida, la *jineologî* se presenta como una ciencia social que intenta transformar la producción de conocimiento, la autodeterminación de las mujeres, el Estado y la mentalidad patriarcal-capitalista sobre la base de la experiencia del movimiento de mujeres kurdas. De este modo, la *jineologî* es una objeción radical a las estructuras mentales actuales.

La *jineologî*, en cuanto, “ciencia de las mujeres y de la vida” es, sobre todo, un saber que se constituye a partir de las resistencias cotidianas que se dan no solo en Kurdistán. De este modo, se puede decir que la *jineologî* se presenta como un conocimiento perspectivista e interseccional (Guarche Ribeiro, 2019) que posibilita el análisis de la construcción del conocimiento desde los márgenes (hooks, 2000), un debate también llevado a cabo por intelectuales-militantes afroamericanas a varias décadas. El propio Öcalan, al presentar el concepto en la obra *Sociology of freedom* (2019), deja claro que la *jineologî* se constituye como un conocimiento situado y teórico-práctico. Así, podemos decir que forma parte de la *praxis* del movimiento. Dice el autor,

³²⁴ A gênese da família (patriarcal) é frequentemente entendida como sinônimo da origem da vida social propiamente dita, e tanto a origem do patriarcado quanto a da sociedade são tratadas como sendo o mesmo processo.

Tales análisis son más que simples observaciones teóricas, porque **tienen un significado existencial para la lucha de liberación kurda**. La libertad del pueblo kurdo puede considerarse inseparablemente ligada a la libertad de las mujeres, por eso nos organizamos en consecuencia [...] En nuestra opinión, no puede haber un Kurdistán libre sin mujeres libres³²⁵. (Öcalan, 2019, traducción mía).

Es a partir de esta mirada hacia el movimiento de mujeres en cuanto vanguardia revolucionaria y de la *jineologî* como su epistemología y metodología para interpretar la realidad y construir nuevos caminos para la emancipación social que el confederalismo democrático se coloca como una alternativa de lucha capaz de proponer transformaciones radicales frente a la crisis de la modernidad capitalista. Además de reinterpretar los procesos históricos, el conocimiento construido por la *jineologî* pretende evidenciar las lagunas que la historia oficial no se ha preocupado de llenar hasta entonces. De este modo, mediante su propia estructura teórica y metodológica, la *jineologî* disputa las narrativas e incluso cuestiona el propio concepto de ciencia – como producto de la modernidad capitalista y productora de conocimiento hegemónico (y hegemónico) –.

La transformación radical de la sociedad y la subversión de los sistemas de poder que estructuran la subalternización de grupos oprimidos se inicia con una intervención profunda en la mentalidad y en los paradigmas patriarcales, objetivando su desmantelación. Para ello, hay que reconocer la *jineologî* como un proceso que pretende la inclusión de las mujeres en todas las esferas de la sociedad. Esto ocurre a través de su participación directa y activa en las esferas política y científica; en la esfera práctica, existen comités y centros de estudio en *jineologî* actuando en varios países de Oriente Medio y Europa. En el ámbito teórico y epistemológico pretende romper con los supuestos de la ciencia positivista. Esta ruptura se realiza mediante la propuesta de alternativas no sexistas y no androcéntricas para la interpretación de la sociedad.

Uno de los trabajos teóricos propuestos por la *jineologî* en sus academias es trazar la trayectoria de las mujeres en la historia, destacando sus acciones. Así, a través de lo que en los estudios feministas se denomina historiografía feminista³²⁶, esta ciencia pretende identi-

³²⁵ Such analyses are more than just theoretical observations because they possess existential meaning for the Kurdish struggle for liberation. The freedom of the Kurdish people can be viewed as inseparably bound to women's freedom, which is why we organized ourselves accordingly. (...) In our opinion there can be no free Kurdistan without free women.

³²⁶ Para profundizar en el debate, le sugiero que vea: RAGO, Margareth. **Epistemología feminista, género e historia**. Masculino, femenino, plural. Florianópolis: Ed. Mulheres, p. 25-37, 1998.

ficar el rol atribuido a las mujeres en las diferentes épocas de la humanidad y, al mismo tiempo, proponer comprender sus especificidades. A partir de esto, la *jineologî* ofrece oportunidades para desarrollar alternativas epistémicas y políticas centradas en las mujeres. Esta disputa sobre las narrativas también tiene lugar en el ámbito del feminismo. En este sentido, tanto el Movimiento de Mujeres del Kurdistán como los Comités *Jineologî* expresan una posición ambigua. Aunque critican la falta de radicalidad y la jerarquización social presentes en el feminismo hegemónico – evitando declararse parte de este movimiento –, también pretenden superarlo. Así, según ellas, la *jineologî* estaría más allá del feminismo, buscando su superación.

En cuanto propuesta epistemológica anticolonial, antisistémica, colectiva y transnacional, la *jineologî*, a través de sus comités de mujeres, expresa su crítica al feminismo hegemónico al expresar que:

Cuando el feminismo se incline hacia las culturas locales con originalidad, autenticidad y una propuesta libertaria, reforzará su postura antisistémica y ayudará a comprender las influencias orientalistas [...]. Por ello, *Jineologî* debe constituirse en diferentes regiones geográficas, de forma diferente, utilizando los conocimientos y experiencias de las mujeres locales (Comité *Jineologî*, 2017).

Finalmente, se puede decir que la ruptura que propone la *jineologî* se orienta hacia construcción de un movimiento de mujeres plural, diverso y cooperativo que sea capaz de cambiar radicalmente la sociedad a partir de su autodefinición, algo muy cercano a lo que proponen en sus teorías feministas de las corrientes mencionadas. Por lo tanto, la *jineologî* no es sólo una propuesta para la reconstrucción de las ciencias sociales, sino también una perspectiva orientadora para la construcción de una sociedad despatriarcalizada en todos sus ámbitos.

La construcción, el desarrollo y el reconocimiento de epistemologías que se establecen a partir de la experiencia de poblaciones marginalizadas se hacen cada vez más urgentes, sobre todo por dos aspectos principales: el primero corresponde al reconocimiento de la hegemonía impuesta por la matriz de pensamiento eurocéntrico, como único productor de conocimiento válido. Esta premisa, no corresponde con las experiencias de estos pueblos y, por tanto, se hace relevante teorizar desde sus puntos de vista, es decir, desde sus prácticas y experiencias como grupo social sistemáticamente marginalizado.

El segundo aspecto se refiere a la necesidad de rescatar, o mejor, *reactivar/reclamar* la historia que fue borrada durante los procesos de colonización y asimilación cultural. Con relación a este aspecto, destaco que al hablar de colonización e interrelacionarlo con la historia del pueblo kurdo, reconozco la importancia de no generalizar los procesos de dominación colonial. Los abordajes decoloniales constituidos a partir de las experiencias en América Latina se establecen como un sólido y reconocido campo teórico-epistemológico a nivel internacional.

Al exponer los impactos de la colonialidad (del ser, del saber y del poder en escala global) en cuanto un sistema global de dominación centralizado a partir de la civilización europea, busco vincular ambos contextos: el que se expone a partir de la lucha de las militantes kurdas al referirse al proceso de aniquilación sistémica, promovido por la ocupación de sus territorios y las políticas de asimilación cultural, y la dominación imperial-colonial que se impone sobre el continente americano.

Al escoger utilizar un abordaje macro-histórico, a elevarlo hacia el nivel de civilización, Öcalan rescata el sentido más radical de su lucha; proceso semejante a lo expresa Aimé Césaire al decir que,

El hecho es que la llamada civilización “europea”, la civilización “occidental”, tal y como ha sido configurada por dos siglos de dominio burgués, es incapaz de resolver los dos problemas principales a los que dio lugar su existencia: el problema del proletariado y el problema colonial. Llevada ante el tribunal de la “razón” y el de la “conciencia”, Europa se muestra impotente para justificarse³²⁷. (Cesaire, [1955] 2020, p. 09, traducción mía).

A partir de esa crítica hacia el poder ejercido por el sistema de poder global que se establece a partir de la creación de una civilización occidental hegemónica, y de sus resultados sistemáticos perversos, tales como el colonialismo y el racismo, el confederalismo democrático, en cuanto proyecto teórico-epistémico y ontológico de transformación de la sociedad, apuesta en las experiencias comunales históricas de la región de Kurdistán para desarrollar sus alternativas sistémicas de superación del patriarcado imperial capitalista. Al

³²⁷ O fato é que a chamada civilização “europeia”, civilização “occidental”, tal como foi moldada por dois séculos de governo burguês, é incapaz de resolver os dois principais problemas aos quais sua existência deu origem: o problema do proletariado e problema colonial. Levada ao tribunal da “razão” e ao tribunal da “consciência”, a Europa se mostra impotente para justificar-se.

reactivar/rescatar otras formas de organización social y política a partir de la experiencia del pueblo kurdo, la *jineologî* se impone como instrumento fundamental para reinterpretar la historia y redescubrir el legado democrático de la Antigüedad.

Esa “mirada hacia el pasado” se hace presente, por ejemplo, en el uso de la mitología como parte del método de la epistemología propuesta por Öcalan en sus escritos y adoptada por la *jineologî* como parte de su matriz metodológica y epistémica. Recurriendo a las tradiciones orales y utilizando las creencias mitológicas, las mujeres kurdas han establecido estrechas relaciones con las comunidades, rompiendo las tradiciones intelectuales dicotómicas que distancian el trabajo intelectual del activismo.

A partir de la literatura ya analizada, considero que este proceso no sólo significa rescatar la historia para más allá de las narrativas hegemónicas y coloniales. También, es un rescate que permite la existencia de un pueblo; una existencia que va más allá de su vida orgánica, física, sino de una existencia que se proyecta en dirección a un futuro construido a partir de nuevas subjetividades.

Este proceso de autodefinición y reescritura colectiva de las experiencias de pueblos marginalizados presenta otra fase de la resistencia de quienes se enfrentan al genocidio y la asimilación cultural. En ese sentido, la *jineologî* también forma parte de un proceso de resignificación de la identidad kurda a través de procesos de autodefinición y construcción de subjetividades.

No solo *jineologî*, pero diversos movimientos/teorías de pueblos subalternizados se han propuesto a desarrollar conjuntos teórico-políticos que rompan con las epistemologías y conocimientos centrados en la experiencia blanca hegemónica (sobre todo del Norte Geopolítico), construyendo valores que permitan la valorización de los sujetos marginados. Comprender la experiencia de lucha kurda y sus teorías sobre la civilización central a partir de ese lugar de privilegio epistémico es lo que se busca en este trabajo.

Con relación con esta “mirada hacia el pasado” se constata que, al igual que Césaire, no se desea la reconstrucción de las viejas civilizaciones, sino la fundación de nuevas posibilidades de vida, con raíces en las memorias de resistencia heredadas de siglos de lucha. Dice el martiniqués Aimé Césaire:

No es una sociedad muerta la que queremos revivir. [...]. Tampoco es la actual sociedad colonial la que queremos prolongar, la más podrida que jamás se haya podrido al sol. Es una nueva sociedad la que necesitamos, con la ayuda de todos nuestros herma-

nos esclavos, crear, rica con toda la potencia productiva moderna, acogedora como toda la fraternidad antigua (traducido por mi) (Cesaire, [1955] 2020, p. 38)³²⁸.

Si el patriarcado en cuanto elemento principal de la emergencia de las jerarquías – sociales, políticas y económicas – y de la esclavización fue el combustible que permitió la expansión capitalista hacia un sistema global integrado, ya sea a través de la expansión de los mercados, del colonialismo/imperialismo o por la formación de un sistema internacional hegemónico anclado en los imperios cognitivos; el patriarcado-neoliberal se consolida con mayor fuerza aún como racionalidad hegemónica. Como tal, habita en el imaginario social de todos los individuos ejerciendo influencia en todos los niveles de la vida. De este modo, a partir del análisis de los escritos de prisión de Öcalan, se puede decir que no solo el Estado y la propiedad privada son elementos claves y definidores de la civilización, pero, también, de forma co-constitutiva a esta nueva orden de poder jerárquico, se encuentra el patriarcado. De este modo, considero más relevante considerar la relación dialéctica entre *civilización democrática sin estado VS. civilización patriarcal-estatal* como el eje central del debate propuesto por Öcalan en sus escritos de prisión.

³²⁸ Não é uma sociedade morta que queremos reviver. [...]. Tampouco é a atual sociedade colonial que queremos prolongar, a mais podre que já apodreceu ao sol. É uma nova sociedade de que precisamos, com a ajuda de todos os nossos irmãos escravos, para criar, rica com todo o poder produtivo moderno, acolhedora como toda a fraternidade antiga.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En esta Tesis he presentado una nueva perspectiva sobre el debate entre Estado y patriarcado en el campo de los estudios feministas y de la Ciencia Política para América Latina. Esta nueva perspectiva tiene como origen el conocimiento situado producido por la experiencia revolucionaria del movimiento de liberación de Kurdistán, representado aquí por su cuadro político más prominente, el intelectual guerrillero y actualmente preso político del Estado nacional turco, Abdullah Öcalan, y sintetizado teóricamente en sus escritos de prisión.

En este trabajo me he concentrado en analizar el compendio de obras conocidas como *Defensas*, materiales escritos desde la prisión de *İmralı*, donde el autor se encuentra en cuanto preso político, cumpliendo una pena de prisión perpetua. El abordaje adoptado en este trabajo es un análisis inédito sobre sus obras, destacando las articulaciones entre el patriarcado y el Estado propuestas por el autor.

En esta Tesis he demostrado los elementos centrales que conforman la interpretación de Öcalan a respecto del patriarcado y del Estado y su articulación teórico-práctica manifestada a través del paradigma del confederalismo democrático, considerando el impacto de estos conceptos en la interpretación de la civilización capitalista. A partir del análisis llevado a cabo, es posible afirmar que ambos conceptos, o sea, Estado y patriarcado, son elementos co-constituyentes del nuevo orden político, social y económico que se estructura a partir de la exploración y dominación de las mujeres aún en el periodo Neolítico; exploración esta que ha permitido la emergencia de la civilización central.

A partir del análisis sistemático de la literatura del campo de los estudios kurdos es posible verificar que este es el primer trabajo de su tipo. De ello deviene una Tesis capaz de repercutir positivamente en el campo de la Ciencia Política y las Relaciones Internacionales Latinoamericanas y, también, en los espacios de producción académica e intelectual hispanohablante, incentivando la apertura de nuevos caminos hacia la construcción de un nuevo campo de estudios kurdos fuera del eje del Norte Geopolítico –que está aún en construcción, tanto a nivel internacional cuanto nacional–. Esta conclusión dialoga con el reconocimiento de que, aunque se hayan llevado a cabo algunas investigaciones sobre el tema en años recientes, como lo demuestro en el capítulo correspondiente, esta es un área aún muy poco explorada.

El recorrido que he utilizado para responder a la cuestión acerca de qué forma los conceptos de Estado y patriarcado se articulan en la elaboración de un análisis crítico de la modernidad capitalista en los escritos de prisión de Abdullah Öcalan, opté por desarrollar cuatro capítulos que recorren los principales aspectos de esta cuestión.

Inicialmente, partí de la realización de un debate epistémico y metodológico que ampara teóricamente los caminos metodológicos y epistemológicos que recorrí a lo largo de la investigación desarrollada. Luego, los tres siguientes capítulos se dedicaron al análisis de los elementos más importantes del ecosistema teórico antipatriarcal propuesto por Öcalan en sus escritos de prisión.

De este modo, el debate teórico-epistemológico que inaugura esta Tesis se centró en la proposición de mi propio *manifiesto por un queahcer científico sentipensante*. En este capítulo *he buscado* no solo establecer puentes con las propuestas de Öcalan en su propio manifiesto, como, también, he buscado situar teórica y metodológicamente a este trabajo de forma transparente y clara. Al colocarme como parte en este proceso investigativo, en cuanto investigadora-activista, y también, al situarme en cuanto redactora de este texto, quise exponer el *sentipensamiento* que atraviesa estas páginas.

Por lo tanto, pudimos ver en este primer capítulo dos grandes temas que han sido divididos de la siguiente manera: un primer momento, donde he explorado las imposibilidades de la neutralidad científica y donde presenté el debate teórico alrededor del concepto de investigación-activista y de praxis crítica; y un segundo momento donde expuse el diseño investigativo adoptado en este trabajo. En ambos momentos he buscado establecer un diálogo crítico con los textos y las propuestas de Öcalan y, al mismo tiempo, explicitar el cuadro metodológico analítico que fundamentó esta investigación.

Teniendo como objetivo situarme y situar a mis interlocutores, he desarrollado una hoja de ruta que me ha permitido colocar al concepto de *sentipensar* como un elemento-clave no solo de este trabajo, pero, sobre todo, del pensamiento de Öcalan. Los escritos de prisión son, antes de todo, un *sentipensar* derivado de la praxis-crítica de Abdullah Öcalan en más de 40 años de lucha revolucionaria junto al movimiento de liberación de Kurdistán. Esto significa que, más allá de sus argumentos sociohistóricos o discusiones políticas, las ideas que el autor propone se encuentran profundamente vinculadas a sus experiencias de vida y lucha en cuanto hombre kurdo y revolucionario militante de un pueblo negado y sistemáticamente violado en su humanidad por los Estados nacionales que ocupan los territorios de Kurdistán. La definición de los escritos de prisión como un *sentipensar* resultante de las estrategias de resistencia

y re-existencias desarrolladas por el pueblo kurdo durante la reinvencción de la lucha revolucionaria desagua en el segundo capítulo, donde propongo analizar las experiencias de resistencia del pueblo kurdo a partir del concepto de *welatparêzî*.

En este segundo capítulo he presentado un panorama histórico-contextual del pueblo kurdo, de la llamada *cuestión kurda* y de Abdullah Öcalan en cuanto preso político. Este análisis se desarrolla a partir de un abordaje metodológico y epistémico interseccional. El hilo conductor de este panorama se materializa en el concepto de *welatparêzî*; concepto que ha sido presentado en su dimensión teórico-política en cuanto síntesis resultante de la praxis crítica del movimiento revolucionario kurdo. De esta manera, *welatparêzî* ha sido trabajado en este capítulo como siendo un *sentipensamiento* resultante de la experiencia de resistencia kurda, como el concepto-lugar donde convergen las intersecciones de las distintas avenidas identitarias kurdas presentes en la diversidad política, cultural y lingüística del pueblo kurdo.

A su vez, en este capítulo, he avanzado en dirección de la propuesta de enfocar el análisis hacia una dimensión cada vez más restricta, como lo he explicado en la introducción de esta Tesis. Si en el capítulo primero he abordado el marco metodológico y epistemológico en el cual sitúo este trabajo –y a través del cual he analizado los textos de Öcalan y el movimiento revolucionario kurdo–. En el segundo capítulo he situado el marco en el cual me localizo en el campo de los estudios kurdos, definiendo a mi objeto de análisis y explorando un poco más del escenario donde se desarrolla el pensamiento de mis interlocutores.

Al subir un nivel en el marco analítico propuesto, el capítulo tercero propone limitar aún más el recorte analítico. De este modo, hemos llegado al enfoque necesario para responder a la cuestión central de esta investigación que objetiva comprender la relación entre Estado y patriarcado en los escritos de prisión de Öcalan. En este capítulo, como el propio título lo sugiere, analizo los escritos de prisión del autor kurdo específicamente en lo que dice respecto al patriarcado y al proceso de exploración y dominación de las mujeres por orden estatal emergente.

El análisis propuesto nos lleva a la comprensión de la relación dialéctica propuesta por el autor kurdo con relación al Estado, al patriarcado y el origen de la civilización, situando las ideas de Öcalan como una síntesis crítica de la resistencia kurda que propone resignificar la lucha revolucionaria del movimiento de liberación de Kurdistán y el establecimiento de nuevas vanguardias, organizadas alrededor de las mujeres y la juventud. Este giro epistemológico propuesto por Öcalan en el abordaje hacia la lucha revolucionaria corresponde, también, a su nueva propuesta, el paradigma del confederalismo democrático.

Finalmente, en el último y cuarto capítulo he discutido las contribuciones y limitaciones del pensamiento de Öcalan, sobre todo en lo que corresponde al nuevo paradigma propuesto por el autor, el confederalismo democrático, y el cambio radical experimentado por el PKK y el movimiento de liberación de Kurdistán a partir del reconocimiento de la relación co-constituyentes del patriarcado y del Estado como elementos indisociables de la civilización capitalista.

A partir de un análisis interseccional centralizado en la propuesta tridimensional de Öcalan, sintetizo los puntos de tensión y transformación impactados por la emergencia del modelo de gobernanza y hegemonía del *zigurat*. Si el campo ideológico, el templo es responsable por crear y normalizar una nueva narrativa mitológica y política enfocada en naturalizar roles sociales sexistas, en el campo económico y político, se ha transformado en la estructura hegemónica de concentración del monopolio del uso legítimo de la fuerza y de la administración burocrática de la sociedad, permitiendo la naturalización de la dominación de clase.

Como efecto de este nuevo clasista, estatista y patriarcal, las rupturas del tejido social y la estructura moral y política comunal de la cultura de la diosa-madre han sido transformadas radicalmente, afectando las cosmopolíticas³²⁹ que antes se encontraban establecidas a partir de relaciones comunales y solidarias. La imposición de una nueva cosmovisión en que las diosas son gradualmente sustituidas por dioses masculinos, viriles y donde el ser humano ocupa un lugar de subordinación es fundamental para naturalizar los nuevos roles sociales y de género que se imponen desde el templo. De este modo, las jerarquías hegemónicas de clase y género son naturalizadas y reproducidas transversalmente hacia toda la sociedad en tres dimensiones: económica, política e ideológica. Futuramente, estas estructuras pasan a reproducirse hacia la construcción de nuevas jerarquías tales como raza, etnicidad, sexualidad, etc.

Como efecto principal de la normalización de la esclavitud y la servidumbre, y la atribución de autoridad jerárquica para los grupos dominantes, nuevas relaciones de clase se desarrollan y permiten el acúmulo de poder jerárquico a partir del nuevo orden del templo. El monopolio económico generado por esta nueva estructura se encuentra facilitado por la acumulación de excedente en el propio templo (*zigurat*) y la construcción de una compleja burocracia administrativa encargada de gestionar los recursos y distribuir de acuerdo con los intereses de las clases dominantes localizadas en la propia burocracia del templo. Esto vale no

³²⁹ En el sentido construido por Isabelle Stengers y que ha sido desarrollado en los capítulos uno y cuarto.

solo para los excedentes económicos, pero también, para la gestión de recursos naturales como el sistema de irrigación y distribución de aguas. Para el autor kurdo, estas son las dinámicas principales que se desarrollan en el tiempo, se perfeccionan y consolidan el fundamento de la civilización capitalista. El refinamiento de los mecanismos de dominación de clase reposa sobre una red milenaria que ha dado su puntapie inicial en la acumulación primitiva de poder y excedente con la dominación de la mujer y el establecimiento de las jerarquías de clase y género, colocando a la autoridad patriarcal no solo como un representante de la voluntad divina, sino como el propio Dios en la tierra.

Frente a eso, cabe sistematizar algunos aspectos que emergen a partir del análisis del pensamiento de Öcalan: i) la esclavización de las mujeres ocurre como una ruptura estructural en el sistema sexo-género establecido desde el Neolítico; ii) esta transformación ocurre a través de una “ruptura sexual” (término definido por el autor kurdo) y constituye el núcleo duro desde el cual ocurre una transformación civilizacional; iii) resulta de esta transformación un modelo de civilización centralizado en el Estado, institución que se fortalece, expande y posibilita la plataforma estructural que sustenta a la civilización capitalista; y iv) la separación promovida por nociones de clase, raza, nación y género no resulta de la emergencia del capitalismo, sino de la jerarquización de la sociedad con la emergencia del patriarcado y de la institución de la esclavitud.

Los mencionados aspectos que emergen del análisis de los escritos de prisión revelan una articulación sólida y co-constitutiva entre el Estado y el patriarcado. El argumento principal de esta Tesis, como pudo ser visto en la introducción de este trabajo, reside en destacar el elemento co-constituyente del patriarcado como un elemento central y fundante de la civilización capitalista, sin la cual no será posible desarrollar una lucha revolucionaria capaz de desarticular los sistemas de poder hegemónicos dominantes. De este modo, enfatizo la importancia del análisis de ambos conceptos como elementos indisolubles y, por lo tanto, necesarios para todos aquellos que deseen comprender en profundidad a la experiencia revolucionaria del pueblo kurdo y, principalmente, al paradigma del confederalismo democrático.

La liberación de las mujeres propuesta en el paradigma del confederalismo democrático de Öcalan no se manifiesta solo a través de la *jineologî* como epistemología crítica construida a partir de la experiencia revolucionaria de las mujeres kurdas, pero como pilar poco reconocido de la definición de Estado y civilización adoptada por Öcalan. No obstante, cabe aclarar que, como he apuntado en la subsección 3.2 de esta Tesis, aunque el léxico adoptado por Öcalan sea en diversos momentos insuficientes para reflejar la centralidad de la relación

interdependiente y co-constituyente del Estado y el patriarcado, este es un elemento central en su propuesta teórico-ideológica, evidenciando el rol decisivo de la articulación de estos dos conceptos como marco de la emergencia de un nuevo orden sistémico sexo-género.

Por último, a luz de este debate, y de modo general de las propuestas desarrolladas en esta Tesis, espero estimular a que futuras investigaciones nos ayuden a avanzar en discutir en profundidad la articulación del concepto de *jineologî* y del confederalismo democrático a partir de las propuestas de Öcalan en sus escritos de prisión.

BIBLIOGRAFIA

ABDULLAH, Jamal J. **The Kurds: A nation on the Way to Statehood**. Bloomington: Authorhouse UK, 2012.

ABRANTES SIMÕES, Ana Clara. **Rojava e democracia radical: entre o estado de exceção e o poder desinstituinte**. 2021. 177 f. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/35979>. Acesso em: 7 abr. 2022.

ABREU, Beatriz Sampaio. **Guerra, gênero e orientalismo: o Confederalismo Democrático e a representação das curdas em Rojava pela mídia ocidental**. 2020. 112 f. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), [s. l.], 2020. Disponível em: <http://www.bdtd.uerj.br/handle/1/16516>. Acesso em: 7 dez. 2021.

ABU-LUGHOD, Lila (org.). **Remaking women: feminism and modernity in the Middle East**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998. (Princeton studies in culture/power/history).

ACIK, Necla. Re-defining the role of women within the Kurdish national movement in Turkey in the 1990s. *In: THE KURDISH QUESTION IN TURKEY: NEW PERSPECTIVES ON CONFLICT, REPRESENTATION AND RECONCILIATION*. London: Routledge, 2013. p. 114–136.

AGGESTAM, Lisbeth; SCHIERENBECK, Isabell; WACKENHUT, Arne. Sweden, NATO and the role of diasporas in foreign policy. **International Affairs**, [s. l.], p. iiad239, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/ia/iad239>. Acesso em: 15 out. 2023.

AḤMAD ḤĀNĪ. **Mem u Zîn: a classic Kurdish epic from the 17th century**. tradução: Feryad Fazil Omar; Mitch Cohen. 1. Auflaged. Berlin: Institute of Kurdish Studies, 2018.

AHMED, Mohammed M. A.; GUNTER, Michael M. **The Kurdish Spring: Geopolitical Changes and the Kurds**. [S. l.]: Mazda Publishers, 2013.

AHMET S. AKTÜRK. Fez, Brimmed Hat, and Kum û Destmal: Evolution of Kurdish National Identity from the Late Ottoman Empire to Modern Turkey and Syria. **Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association**, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 157, 2017. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.2979/jottturstuass.4.1.09>. Acesso em: 25 out. 2023.

AKKAYA, Ahmet Hamdi. The PKK's Ideological Odyssey. **Journal of Balkan and Near Eastern Studies**, [s. l.], v. 22, n. 6, p. 730–745, 2020. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19448953.2020.1801241>. Acesso em: 2 jun. 2022.

_____. The PKK in the 2000s. **Nationalisms and politics in Turkey: political Islam, Kemalism and the Kurdish issue**, [s. l.], p. 143–162, 2011.

_____.; JONGERDEN, Joost. **Confederalism and autonomy in Turkey: The Kurdistan Workers' Party and the reinvention of democracy**. [S. l.]: Routledge, 2013.

_____.; JONGERDEN, Joost. Reassembling the Political: The PKK and the project of Radical Democracy. **European journal of Turkish studies**, [s. l.], n. 14, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/ejts/4615>. Acesso em: 12 mar. 2022.

_____.; PRATT, Nicola Christine. **Women and war in the Middle East: transnational perspectives**. [S. l.: s. n.], 2013.

_____.; TAS, Latif. Dialectics of struggle: challenges to the Kurdish women's movement. **LSE Middle East Centre Paper Series**, [s. l.], v. 22, 2018a. Disponível em: <http://eprints.lse.ac.uk/87484/>. Acesso em: 9 maio 2022.

_____.; TAS, Latif. **Dialectics of struggle: challenges to the Kurdish women's movement**. London, UK, 2018b. Monograph. Disponível em: <http://www.lse.ac.uk/Middle-East-Centre>. Acesso em: 29 jan. 2024.

_____.; TAS, Latif. Reconsidering nationalism and feminism: the Kurdish political movement in Turkey: Reconsidering nationalism and feminism. **Nations and Nationalism**, [s. l.], v. 24, n. 2, p. 453–473, 2018c. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/nana.12383>. Acesso em: 2 maio 2022.

AL-ALI, Nadje; KÄSER, Isabel. Beyond Feminism? Jineolojî and the Kurdish Women's Freedom Movement. **Politics & Gender**, [s. l.], v. 18, n. 1, p. 212–243, 2022. Disponível em: https://www.cambridge.org/core/product/identifier/S1743923X20000501/type/journal_article. Acesso em: 19 jan. 2024.

ALLSOPP, Harriet; WILGENBURG, Wladimir van. **The Kurds of Northern Syria: governance, diversity and conflicts**. London New York Oxford New Delhi Sydney: I.B. Tauris, 2019. (Governing diversity, v. volume 2).

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro : Pólen, 2019. (Feminismos plurais).

ANDREA WOLF INSTITUTE OF JINEOLOGÎ ACADEMY. **Killing and transforming the dominant man**. [S. l.]: Jineologî Academy, 2022. Disponível em: <https://jineoloji.eu/en/2021/01/20/booklet-killing-and-transforming-the-dominant-man/>. Acesso em: 19 jan. 2024.

ARAS, Ramazan. **The formation of Kurdishness in Turkey: political violence, fear and pain**. London ; New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2014. (Routledge studies in middle eastern politics, v. 59).

ARAÚJO, Bianca Mendes. **Novos modelos de governança em cenários de conflito: o auto-governo de Rojava**. 2023. 87 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/247756/PGRI0113-D.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 19 fev. 2024.

ASALE, RAE-; RAE. **Manifiesto, manifiesta | Diccionario de la lengua española**. [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://dle.rae.es/manifiesto>. Acesso em: 8 fev. 2024.

ASLAN, Azize. **Economía anticapitalista en Rojava. Las contradicciones de la Revolución en la lucha kurda**. México: Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara- CIESAS -Jorge Alonso, 2020. Disponível em: https://www.Kurdistanamericalatina.org/wp-content/uploads/2021/09/Libro-anticapitalismo-en-Rojava_web.pdf. Acesso em: 11 maio 2022.

ASLAN, Azize. **Economía anticapitalista en Rojava. Las contradicciones de la Revolución en la lucha kurda**. México: Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara- CIESAS -Jorge Alonso, 2020. Disponível em: https://www.Kurdistanamericalatina.org/wp-content/uploads/2021/09/Libro-anticapitalismo-en-Rojava_web.pdf. Acesso em: 11 maio 2022.

ASSIS, Kamila de. **Mulheres curdas: a contribuição para um novo modelo de sociedade baseada na emancipação das mulheres**. 2019. - UNISUL, Florianópolis, 2019.

ATEŞ, Sabri (org.). The Kurdish Frontier and Ottoman-Qajar Relations. *In: OTTOMAN-IRANIAN BORDERLANDS: MAKING A BOUNDARY, 1843–1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 31–85. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/books/ottomaniranian-borderlands/kurdishfrontier-and-ottomanqajar-relations/47AA60B775BF6471872454080B89233E>. Acesso em: 15 out. 2023.

AYDIN, Delal. Mobilising the Kurds in Turkey: Newroz as a myth. *In: THE KURDISH QUESTION IN TURKEY*. [S. l.]: Routledge, 2013.

AZEEZ, Hawzhin. Jineology and the Pandemic: Rojava's alternative anticapitalist-statist model. *In: EMANCIPATORY FEMINISM IN THE TIME OF COVID-19: TRANSFORMATIVE RESISTANCE AND SOCIAL REPRODUCTION*. [S. l.]: NYU Press, 2023. p. 45–65.

BAHADIR TÜRK, H. 'The eye of the beholder': Öcalan's reading of Turkish political history. **Middle Eastern Studies**, [s. l.], v. 58, n. 4, p. 540–552, 2022. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00263206.2021.1956474>. Acesso em: 2 set. 2023.

BAHADIR TÜRK, H. Hegemonic masculinity and terrorism: the case of the PKK and Abdullah Öcalan. **Critical Studies on Terrorism**, [s. l.], v. 13, n. 2, p. 258–279, 2020. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17539153.2019.1708039>. Acesso em: 5 jul. 2023.

BAJALAN, Djene Rhys. Şeref Xan's *Sharafnama*: Kurdish Ethno-Politics in the Early Modern World, Its Meaning and Its Legacy. **Iranian Studies**, [s. l.], v. 45, n. 6, p. 795–818, 2012. Disponível em: https://www.cambridge.org/core/product/identifier/S0021086200023197/type/journal_article. Acesso em: 29 out. 2023.

BARKEY, Henri J.; FULLER, Graham E. Turkey's Kurdish Question: Critical Turning Points and Missed Opportunities. **Middle East Journal**, [s. l.], v. 51, n. 1, p. 59–79, 1997. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4329023>. Acesso em: 23 set. 2023.

BARTH, Fredrik. **Principles of Social Organization in Southern Kurdistan**. [S. l.]: Brødrene Jørgensen boktr., 1953.

BASER, Bahar (org.). **Methodological approaches in Kurdish studies: theoretical and practical insights from the field**. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2019. (Kurdish societies, politics, and international relations).

BHATTACHARYA, Tithi; VOGEL, Liselotte (org.). **Social reproduction theory: re-mapping class, recentering oppression**. London: Pluto Press, 2017.

BIDLĪSĪ, Sharaf Khān. **The Sharafnama, or, The history of the Kurdish nation, 1597**. Costa Mesa, Calif: Mazda, 2005.

BIGLIA, Barbara. Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social. *In: OTRAS FORMAS DE (RE)CONOCER: REFLEXIONES, HERRAMIENTAS Y APLICACIONES DESDE LA INVESTIGACIÓN FEMINISTA*. Bilbao [etc.: Hegoa [etc., 2015. p. 21–45.

BİLİCİ, Mücahit. **Mountains and politics**. [S. l.], 2019. Text. Disponível em: <https://www.duvarenglish.com/columns/2019/11/09/mountains-and-politics>. Acesso em: 15 out. 2023.

BOIS, Thomas. **The Kurds**. Lebanon: Khayat Book & Publishing Company S.A.L., 1966.

BOLDT, Charlotte Marie Sáenz; BARBOSA, Lia Pinheiro; SALAZAR, Tania Cruz. Pedagógica De Semilla En El Movimiento Zapatista: Siembra Y Crecimiento De Un Sujeto Coletivo Político. **Revista Práxis Educacional**, [s. l.], v. 17, n. 46, p. 441–464, 2021. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/6954/695474085023/html/>. Acesso em: 26 abr. 2024.

BORDA, Orlando Fals. Investigating Reality in Order to Transform It: The Colombian Experience. **Dialectical Anthropology**, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 33–55, 1979. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/29789952>. Acesso em: 25 abr. 2024.

BOZARSLAN, Hamit. Kurds and the Turkish state. In: THE CAMBRIDGE HISTORY OF TURKEY. Cambridge (GB): Cambridge university press, 2008. v. 1, p. 333–356.

BOZARSLAN, Hamit; GUNES, Cengiz; YADIRGI, Veli (org.). **The Cambridge history of the Kurds**. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2021b.

BOZARSLAN, Hamit; GUNES, Cengiz; YADIRGI, Veli. Introduction: The Kurds and the Kurdish Question in the Middle East. In: BOZARSLAN, Hamit; GUNES, Cengiz; YADIRGI, Veli (org.). **The Cambridge History of the Kurds**. 1. ed. [S. l.]: Cambridge University Press, 2021a. p. 1–22. Disponível em: https://www.cambridge.org/core/product/identifier/9781108623711%23CT-bp-1/type/book_part. Acesso em: 21 jan. 2024.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. **Revista de História**, [s. l.], v. 30, n. 62, p. 261, 1965. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/123422>. Acesso em: 3 dez. 2022.

BRUINESSEN, Martin van. **Agha, Shaikh and state: the social and political structures of Kurdistan**. London: Zed Books, 1992.

_____. **Kurdish ethno-nationalism versus nation-building states: collected articles**. Istanbul: Isis Press, 2000. (Analecta Isisiana, v. 47).

_____. Kurds, states and tribes. In: TRIBES AND POWER: NATIONALISM AND ETHNICITY IN THE MIDDLE EAST. London: Saqi, 2002. p. 165–183. Disponível em: <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/20379>. Acesso em: 29 nov. 2023.

_____. **Turkey, Europe and the Kurds after the capture of Abdullah Öcalan**. [S. l.], 2000. Preprint. Disponível em: <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/20700>. Acesso em: 20 fev. 2024.

BURC, Rosa. Confederal Kurdistan: the “commune of communes”. [s. l.], 2016. Disponível em: <https://www.opendemocracy.net/north-africa-west-asia/rosa-burc/confederal-Kurdistan-commune-of-communes>. Acesso em: 16 maio 2024.

BURÇ, Rosa. Non-territorial autonomy and gender equality: The case of the autonomous administration of north and east Syria - Rojava. **Filozofija i drustvo**, [s. l.], v. 31, n. 3, p. 319–339, 2020. Disponível em: <http://www.doiserbia.nb.rs/Article.aspx?ID=0353-57382003319B>. Acesso em: 2 maio 2022.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. **Momento de paro Tiempo de Rebelión**, [s. l.], v. 116, n. 3, p. 14–17, 2010.

ÇAĞLAYAN, Handan. From Kawa the Blacksmith to Ishtar the Goddess: Gender Constructions in Ideological-Political Discourses of the Kurdish Movement in post-1980 Turkey: Possibilities and limits. **European journal of Turkish studies**, [s. l.], n. 14, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/ejts/4657>. Acesso em: 27 abr. 2022.

- ÇAĞLAYAN, Handan. **Women in the Kurdish movement: mothers, comrades, goddesses.** tradução: Simten Coşar. 1. eded. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.
- CALHOUN, Craig. Preface. *In: ENGAGING CONTRADICTIONS: THEORY, POLITICS, AND METHODS OF ACTIVIST SCHOLARSHIP.* [S. l.: s. n.], 2009.
- CAMPOS, Pedro Olavo Carregosa. **Revolução e democracia no Curdistão: a questão curda a partir dos escritos do cárcere de Abdullah Öcalan.** 2019. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2019.
- CANSIZ, Sakine. **Sara: my whole life was a struggle.** First English language edition. London: Pluto Press, 2018.
- CANSIZ, Sakine. **Sara: prison memoir of a Kurdish revolutionary.** tradução: Janet Biehl. First English language edition. London: Pluto Press, 2019.
- CARBALLO, Jokin Azpiazu. Análisis crítico del discurso con perspectiva feminista. *In: OTRAS FORMAS DE (RE)CONOCER: REFLEXIONES, HERRAMIENTAS Y APLICACIONES DESDE LA INVESTIGACIÓN FEMINISTA.* Bilbao [etc.: Hegoa [etc., 2015. p. 111–125.
- CASIER, Marlies. Designated Terrorists: The Kurdistan Workers' Party and its Struggle to (Re)Gain Political Legitimacy. **Mediterranean Politics**, [s. l.], v. 15, n. 3, p. 393–413, 2010. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13629395.2010.517105>. Acesso em: 14 out. 2023.
- CASIER, Marlies; JONGERDEN, Joost (org.). **Nationalisms and politics in Turkey: political Islam, Kemalism, and the Kurdish issue.** Milton Park, Abingdon, Oxon ; New York: Routledge, 2011. (Routledge studies in Middle Eastern politics, v. 26).
- ČERNÝ, Hannes. **Iraqi Kurdistan, the PKK and International Relations: Theory and Ethnic Conflict.** [S. l.]: Routledge, 2017.
- CÉSAIRE, Aime. **Discurso sobre o colonialismo.** [S. l.]: Veneta, 2020.
- CHAGURI, Mariana Miggiolaro; PANIZ, Flávia X. M. A guerra das mulheres: ativismos de gênero na guerra do vietnã e nas guerras pela autonomia do Curdistão. **Sociologia & Antropologia**, [s. l.], v. 9, p. 895–918, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/3B5HbL46RJx4TySvqprMc9d/abstract/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 26 jan. 2024.
- CHATTY, Dawn. Guests and Hosts. **The Cairo Review of Global Affairs**, [s. l.], n. 9, 2013. Disponível em: https://fount.aucegypt.edu/faculty_journal_articles/3775.
- CHICOLINO, Martin. 1871-2021: de París a Chiapas y Kurdistan: La «Comuna» como utopía revolucionaria de inmanencia actual. **Cuadernos Filosóficos/Segunda Época**, [s. l.], n. 17, 2020.
- CHYET, Michael L. “**And a Thornbush Sprang Up Between Them**”: **Studies on Mem U Zin, a Kurdish Romance.** [S. l.]: University of California, Berkeley, 1991.
- CHYET, Michael L. **Kurdish-English dictionary.** New Haven (Conn.): Yale University press, 2003. (Yale language series).
- CLAPHAM, Andrew. Symbiosis in International Human Rights Law: The Ocalan Case and the Evolving Law on the Death Sentence. **Journal of International Criminal Justice**, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 475–489, 2003. Disponível em: <https://academic.oup.com/jicj/article-lookup/doi/10.1093/jicj/1.2.475>. Acesso em: 3 dez. 2022.

COLERATO, Marina. **Crise Climática e Antropoceno: Perspectivas ecofeministas para liberar a vida**. 2023. 240 f. - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2023. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/374229055_Crise_Climatica_e_Antropoceno_Perspectivas_ecofeministas_para_liberar_a_vida. Acesso em: 19 jan. 2024.

COLLINS, Patricia Hill. **On intellectual activism**. Philadelphia. PA: Temple University Press, 2013.

_____. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

_____. Toward a New Vision: Race, Class, and Gender as Categories of Analysis and Connection. **Race, Sex & Class**, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 25–45, 1993. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41680038>. Acesso em: 5 jul. 2022.

_____.; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. tradução: Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

COMISIÓN SEXTA EZLN. **El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista. Tomo I**. Chiapas, México: [s. n.], 2015.

CONTRERAS, Patricia. **La ciencia disruptiva se cocina a fuego lento**. [S. l.], 2023. Disponível em: https://www.larazon.es/ciencia/ciencia-disruptiva-cocina-fuego-lento_2023030463ff1ab4b64691000145d80b.html. Acesso em: 24 abr. 2024.

COSTA, Hugo Bras Martins da; DUARTE, Rubens de Siqueira. Sul Global Versus Sul Geopolítico: um debate quanto à pertinência analítica dos conceitos. **AUSTRAL: Brazilian Journal of Strategy & International Relations**, [s. l.], v. 12, n. 24, 2023. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/austral/article/view/132863>. Acesso em: 15 maio 2024.

COX, Anicca. Collaboration and Resistance: Academic Freedom and Non-Tenured Labor. **College Composition and Communication**, [s. l.], v. 70, n. 1, p. A4–A13, 2018. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26772552>. Acesso em: 24 abr. 2024.

CRUZ, Caio Nunes da. **A estratégia do Confederalismo Democrático: um estudo dos escritos de prisão de Abdullah Öcalan (1999 – 2005)**. 2022. 131 f. Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Campinas, 2022. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/235266>. Acesso em: 23 jul. 2022.

CRUZ, Caio Nunes da. **A estratégia do Confederalismo Democrático: um estudo dos escritos de prisão de Abdullah Öcalan (1999 – 2005)**. 2022. 131 f. Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Campinas, 2022. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/235266>. Acesso em: 23 jul. 2022.

CUDI, Evindar. **Mountain Cinema, filming the fight for freedom**. [S. l.], 2018. Disponível em: <https://anfenglishmobile.com/culture/mountain-cinema-filming-the-fight-for-freedom-31523>. Acesso em: 16 out. 2023.

DACOMBE, Rod. Systematic Reviews in Political Science: What Can the Approach Contribute to Political Research?. **Political Studies Review**, [s. l.], v. 16, n. 2, p. 148–157, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1478929916680641>. Acesso em: 2 fev. 2024.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. [S. l.]: Boitempo, 2022a.

_____. **Common: on revolution in the 21st century**. London New York Oxford New Delhi Sydney: Bloomsbury Academic, 2019.

_____. **Comum: ensaio sobre a Revolução no século XXI**. [S. l.]: Boitempo, 2022b.

DE BAKKER CASTRO, Thais. **Guerreiras pela Liberdade: Narrativas de gênero e libertação sobre as YPJ**. 2018. MESTRE EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS - PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO, Rio de Janeiro, Brazil, 2018. Disponível em: http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=33587@1. Acesso em: 26 jan. 2024.

DEMIR, Ipek. Kurdish Transnational Indigeneity. In: BOZARSLAN, Hamit; GUNES, Cengiz; YADIRGI, Veli (org.). **The Cambridge History of the Kurds**. 1. ed. [S. l.]: Cambridge University Press, 2021. p. 829–847. Disponível em: https://www.cambridge.org/core/product/identifier/9781108623711%23CN-bp-33/type/book_part. Acesso em: 2 nov. 2023.

DEWEY, John. Democracia criativa: a tarefa diante de nós. **Progressive Education Booklet, Columbus**, [s. l.], n. 14, p. 1–8, 1939.

DIAS, Tiago Duarte. **Bijî Kurdistan/Bevar Kurdistan: Processos de construção identitária e política de imigrantes de origem curda em Copenhague**. 2015. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015. Disponível em: <<http://ppgantropologia.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/TIAGO-DUARTE-DIAS.pdf>>. Acesso em: 19 fev. 2022.

_____. **Identities at Play: Ethnicity, Nationalism and Kurdish Football in Sweden**. 2021. 261 f. - Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2021.

DINC, Pinar. The Kurdish Movement and the Democratic Federation of Northern Syria: An Alternative to the (Nation-)State Model?. **Journal of Balkan and Near Eastern Studies**, [s. l.], v. 22, n. 1, p. 47–67, 2020. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19448953.2020.1715669>. Acesso em: 6 maio 2022.

DIRIK, Dilar. Self-Defense Means Political Autonomy! The Women’s Movement of Kurdistan Envisioning and Pursuing New Paths for Radical Democratic Autonomy. **Development**, [s. l.], v. 60, n. 1–2, p. 74–79, 2017. Disponível em: <http://link.springer.com/10.1057/s41301-017-0136-3>. Acesso em: 2 maio 2022.

_____. Stateless citizenship: ‘radical democracy as consciousness-raising’ in the Rojava revolution. **Identities**, [s. l.], v. 29, n. 1, p. 27–44, 2022a. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1070289X.2021.1970978>. Acesso em: 22 jan. 2024.

_____. **The Kurdish Women’s Movement: History, Theory, Practice**. London: Pluto Press, 2022b.

_____. The Revolution of Smiling Women. Stateless democracy and power in Rojava. In: ROUTLEDGE HANDBOOK OF POSTCOLONIAL POLITICS. London: Routledge, 2018. p. 222–238.

DRECHSELOVÁ, Lucie; ÇELIK, Adnan (org.). **KURDS IN TURKEY: ethnographies of heterogeneous experiences**. S.l.: LEXINGTON BOOKS, 2021.

DÜZGÜN, Meral. Jineology: The Kurdish Women’s Movement. **Journal of Middle East Women’s Studies**, [s. l.], v. 12, n. 2, p. 284–287, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/15525864-3507749>. Acesso em: 21 jan. 2024.

- EDMONDS, Cecil John. **Kurds, Turks, and Arabs**. [S. l.]: Oxford University Press, 1957.
- EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL. **El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I**. [S. l.: s. n.], 2017.
- ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. [S. l.]: Boitempo, 2019.
- ENGELS, Friedrich. **El origen de la familia, la propiedad privada y el estado**. 1. ed., [electronic ed.]. Madrid: Fundación Federico Engels, 2006.
- EPPEL, Michael. **A people without a state: the Kurds from the rise of Islam to the dawn of nationalism**. First editioned. Austin: University of Texas Press, 2016.
- ERCAN, Harun. Talking to the ontological other: armed struggle and the negotiations between the Turkish state and the PKK. **Dialectical Anthropology**, [s. l.], v. 37, n. 1, p. 113–122, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s10624-013-9300-7>. Acesso em: 2 maio 2024.
- ESCOBAR, Arturo. **Designs for the pluriverse: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds**. Durham: Duke University press, 2018. (New ecologies for the twenty-first century).
- ESTREMO PAREDES, Sebastián. **La construcción de nacionalismos en el Kurdistán y la revolución del Rojava (Bakur)**. 2017. Tesis de Maestría[s. l.], 2017.
- FACIO, Alda; FRIES, Lorena. **Feminismo, género y patriarcado**. [s. l.], 2005.
- FAIRCLOUGH, Nornan. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- FALS BORDA, Orlando. **Una sociología sentipensante para América Latina**. 1a eded. Bogotá: Siglo del hombre, 2009. (Biblioteca universitaria Ciencias sociales y humanidades).
- FARIAS, Elana Beatriz Silva Sabino de. **Narrativas de identidade nacional: dissonância entre turcos e curdos na Anatólia**. 2017. - Universidade Estadual da Paraíba, [s. l.], 2017.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Sao Paulo: Ed. Elefante, 2017.
- FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. [S. l.]: Editora Elefante, 2019.
- FEDERICI, Silvia. **Reencatando o mundo: feminismo e a política dos comuns**. [S. l.]: Ed. Elefante, 2022.
- FEDERICI, Silvia. **Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas**. Segunda edicióned. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.
- FEDERICI, Vittoria. The Rise of Rojava. **The SAIS Review of International Affairs**, [s. l.], v. 35, n. 2, p. 81–90, 2015.
- FERGUSON, Susan J. **Women and work: feminism, labour, and social reproduction**. London: Pluto Press, 2020. (Mapping social reproduction theory).
- FERREIRA, Bruna de Fatima Brito. **Mulheres em Rojava: da organização nacionalista à autonomia democrática. Um estudo sobre a organização autônoma do movimento**. 2017. masterThesis - UERJ, Rio de Janeiro, 2017.
- FERREIRA, Bruna; SANTIAGO, Vinícius. The Core of Resistance: Recognising Intersectional Struggle in the Kurdish Women’s Movement. **Contexto Internacional**, [s. l.], v. 40, n. 3, p. 479–500, 2018. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-85292018000300479&lng=en&tlng=en. Acesso em: 3 maio 2022.

FLACH, Anja. **Frauen in der kurdischen Guerilla: Motivation, Identität und Geschlechterverhältnis in der Frauenarmee der PKK**. Köln: PapyRossa-Verl, 2007. (PapyRossa Hochschulschriften, v. 71).

FLEMING JR, Glenn M. **An Ethnographic Study of the Kurdish People**. 1981. 140 f. - Loma Linda University, [s. l.], 1981.

FOUCAULT, Michel. **La Arqueología del saber**. 14a eded. Madrid: Siglo Veintiuno editores, 1990.

FOWLER, George. **Three Years in Persia: With Travelling Adventures in Koordistan**. [S. l.]: Henry Colburn, 1841.

FRASER, James Baillie. **Travels in Koordistan, Mesopotamia, Etc: Including an Account of Parts of Those Countries Hitherto Unvisited by Europeans**. [S. l.]: R. Bentley, 1840.

GERGEN, Mary Mccanney (org.). **O Pensamento feminista e a estrutura do conhecimento**. Brasília: Edunb, 1993.

GERIVANI, Zeynab; BENGAR, Reza Akbari; JAFARI, Hamideh. A Comparative Study of the Clothing of Nomadic and Non-nomadic Kurdish Women in North Khorasan. **تمدن و هنر شرق**, [s. l.], v. 11, n. 41, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.22034/jaco.2023.395530.1312>. Acesso em: 25 out. 2023.

GHADERI, Farangis. The challenges of writing Kurdish literary history: Representation, classification, periodisation. [s. l.], v. 3, n. 1, p. 3–25, 2015. Disponível em: www.kurdishstudies.net.

GILBERT, Geoff. The Arrest of Abdullah Öcalan. **Leiden Journal of International Law**, [s. l.], v. 12, n. 3, p. 565–574, 1999. Disponível em: https://www.cambridge.org/core/product/identifier/S092215659900028X/type/journal_article. Acesso em: 3 dez. 2022.

GOLDBERG, David Theo. **The racial state**. Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2002.

GRAEBER, David. **Dívida: os primeiros 5.000 anos**. [S. l.]: Três Estrelas, 2015.

GRAEBER, David. Foreword - Revolution in Rojava. *In*: London: Pluto Press, 2016.

GRAEBER, David. **Sobre o movimento curdo e o pensamento de Öcalan**. Brasil: Terra Sem Amos, 2021.

GUARCHE RIBEIRO, M. Florencia. **A trajetória do Movimento de Mulheres no Noroeste do Curdistão: a institucionalização do confederalismo democrático e da jineologû (1978-2018)**. 2019. - UFRGS, Porto Alegre, 2019. Disponível em: <http://rgdoi.net/10.13140/RG.2.2.16532.32644>. Acesso em: 12 mar. 2022.

GUARCHE RIBEIRO, Maria Florencia; GUGLIANO, Alfredo Alejandro. Resistir é viver. Notas sobre a luta política das mulheres curdas por uma sociedade antipatriarcal no século xxi. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [s. l.], n. 125, p. 29–52, 2021. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/11960>. Acesso em: 12 mar. 2022.

GUERRILLERAS KURDAS HABLAN SOBRE EL #8M - KURDISTÁN AMERICA LATINA. *In*: 6 mar. 2023. Disponível em: <https://www.Kurdistanamericalatina.org/guerrilleras-kurdas-hablan-sobre-el-8m/>. Acesso em: 19 jan. 2024.

GUMUSTEKIN, Deniz. **Kurds under threat: the role of Kurdish transnational networks during peace and conflict**. Lanham: Lexington Books, 2021. (Kurdish societies, politics, and international relations).

GUNAYDIN, Eda. Learn from Kurdish Women's Liberation Movements to Imagine the Dissolution of the Nation-state System. *In: FEMINIST SOLUTIONS FOR ENDING WAR*. [S. l.: s. n.], 2021. p. 73–88.

GUNES, Cengiz. Explaining the PKK's Mobilization of the Kurds in Turkey: Hegemony, Myth and Violence. **Ethnopolitics**, [s. l.], v. 12, n. 3, p. 247–267, 2013. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17449057.2012.707422>. Acesso em: 16 jan. 2024.

GUNES, Cengiz. Kurdish politics in Turkey. *In: THE ROUTLEDGE HANDBOOK OF CONTEMPORARY TURKEY*. London ; New York, NY: Routledge/Taylor & Francis Group, 2022.

GUNES, Cengiz. Kurdish politics in Turkey. *In: THE ROUTLEDGE HANDBOOK OF CONTEMPORARY TURKEY*. London ; New York, NY: Routledge/Taylor & Francis Group, 2022.

GUNES, Cengiz. **The Kurdish national movement in Turkey: from protest to resistance**. New York: Routledge, 2012. (Exeter studies in ethno politics).

GUNES, Cengiz. **The Kurdish national movement in Turkey: from protest to resistance**. New York: Routledge, 2012. (Exeter studies in ethno politics).

GUNES, Cengiz. **The Political Representation of Kurds in Turkey: New Actors and Modes of Participation in a Changing Society**. [S. l.]: Bloomsbury Publishing, 2020.

GUNES, Cengiz. The Transformation of Turkey's Pro-Kurdish Democratic Movement. **Journal of Balkan and Near Eastern Studies**, [s. l.], v. 22, n. 6, p. 746–761, 2020. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19448953.2020.1801245>. Acesso em: 12 maio 2022.

GUNES, Cengiz. Unpacking the 'Democratic Confederation' and 'Democratic Autonomy': Proposals of Turkey's Kurdish Movement. *In: MINORITY SELF-GOVERNMENT IN EUROPE AND THE MIDDLE EAST*. [S. l.]: Brill | Nijhoff, 2019a. p. 246–267. Disponível em: <https://brill.com/view/book/edcoll/9789004405455/BP000013.xml>. Acesso em: 12 maio 2022.

GUNES, Cengiz; BAYIR, Derya. Democratic autonomy in Kurdish regions of Syria. *In: NON-TERRITORIAL AUTONOMY AND DECENTRALIZATION. ETHNO-CULTURAL DIVERSITY GOVERNANCE*. [S. l.]: Routledge, 2020.

GUNES, Cengiz; GUNES, Cengiz; FINOTELLO. **Kurds in a new middle east**. [S. l.]: Springer, 2019.

GUNES, Cengiz; GUNTER, Michael M. Kurdish political activism in Turkey: An overview. **Kurdish issues: Essays in honour of Robert W. Olson**, [s. l.], p. 80–105, 2016.

GUNES, Cengiz; JONGERDEN, Joost. A Democratic Nation. The Kurdistan Worker's Party and the idea on nation beyond the state. *In: BEYOND NATIONALISM AND THE NATION-STATE: RADICAL APPROACHES TO NATION*. Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge, 2021. (Routledge studies in nationalism and ethnicity). p. 03–22.

GUNES, Cengiz; ZEYDANLIOĞLU, Welat (org.). **The Kurdish question in Turkey: new perspectives on violence, representation, and reconciliation**. London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2014. (Exeter studies in ethno politics).

GÜNEŞER, Havin. **The art of freedom: a brief history of the Kurdish liberation struggle**. International initiative edition. Oakland, CA: PM Press, 2021. (Kairos). Disponível em: Versão E-book / Kindle.

GUNTER, Michael M. **Historical dictionary of the Kurds**. Lanham, Md: Scarecrow Press, 2004. (Historical dictionaries of people and cultures, v. no. 1).

GUNTER, Michael M. The Kurdish Question in Perspective. **World Affairs**, [s. l.], v. 166, n. 4, p. 197–206, 2003. Disponível em: <https://heinonline.org/HOL/P?h=hein.journals/wrldaf166&i=211>. Acesso em: 6 maio 2024.

GUNTER, Michael. **The A to Z of the Kurds**. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2009.

GUNTER, Michael. (org.). **Routledge handbook on the Kurds**. London ; New York: Routledge, 2019.

GUNTER, Michael. Pre-Twentieth-Century History: *The Lost and Untold History of the Kurds: Rediscovering the Beginning of the Western Civilisation and the Origin of the Indo-European Languages ca. 10000 BC–1300 CE*, by Soran Hamarash (book review). **The Middle East Journal**, [s. l.], v. 77, n. 1, p. 124–125, 2023. Disponível em: <https://www.ingentaconnect.com/content/10.3751/77.1.314>. Acesso em: 23 set. 2023.

GUNTER, Michael. The Continuing Kurdish Problem in Turkey after Öcalan's Capture. **Third World Quarterly**, [s. l.], v. 21, n. 5, p. 849–869, 2000. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3993622>. Acesso em: 13 maio 2022.

GUNTER, Michael. The KDP-PUK Conflict in Northern Iraq. **Middle East Journal**, [s. l.], v. 50, n. 2, p. 224–241, 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4328927>. Acesso em: 16 out. 2023.

HAMARASH, Soran. **The lost and untold history of the Kurds: Rediscovering the Beginning of the Western Civilization and the Origin of the Indo-European Languages**. Slemany: Amazon, 2022.

HAMMY, Cihad; MILEY, Thomas Jeffrey. Lessons From Rojava for the Paradigm of Social Ecology. **Frontiers in Political Science**, [s. l.], v. 3, p. 147, 2022.

HANSEN, Henny Harald. **Daughters of Allah: Among Moslem Women in Kurdistan**. [S. l.]: Allen & Unwin, 1960.

HANSEN, Henny Harald. **The Kurdish Woman's Life: Field Research in a Muslim Society, Iraq**. [S. l.]: Nationalmuseet, 1961.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue. **Antropologia do ciborgue. Belo Horizonte: Autêntica**, [s. l.], p. 33–118, 2000.

HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa**. tradução: Pê Moreira. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2021.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, [s. l.], v. 14, n. 3, p. 575, 1988. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3178066?origin=crossref>. Acesso em: 19 jul. 2022.

HARDING, Sandra G. (org.). **Feminism and methodology: social science issues**. Bloomington : Milton Keynes [Buckinghamshire]: Indiana University Press ; Open University Press, 1987.

HARDING, Sandra G. (org.). **The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies**. New York: Routledge, 2004.

- HARDING, Sandra G. **Whose science? Whose knowledge? thinking from women's lives**. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1991.
- HARDING, Sandra. Rethinking standpoint epistemology: What is “strong objectivity”? *In*: FEMINIST EPISTEMOLOGIES. [S. l.]: Routledge, 2013. p. 49–82.
- HARDING, Sandra. Standpoint theories: Productively controversial. **Hypatia**, [s. l.], v. 24, n. 4, p. 192–200, 2009.
- HASSAN, Saman Salah. Women and Literature: A Feminist Reading of Kurdish Women's Poetry. [s. l.], 2013. Disponível em: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/handle/10871/13903>. Acesso em: 15 out. 2023.
- HASSANIYAN, Allan. Crossborder Kurdish Solidarity: An Endangered Aspect of Kurdishness. **Kurdish Studies**, [s. l.], v. 7, n. 2, p. 135–160, 2019. Disponível em: <https://www.kurdishstudies.net/journal/ks/article/view/484>. Acesso em: 11 nov. 2022.
- HASSANPOUR, Amir. **Essays on Kurds: historiography, orality, and nationalism**. New York Bern Berlin Brussels Vienna Oxford Warsaw: Peter Lang, 2020. (Kurdish people, history and politics, v. vol. 1).
- HASSANPOUR, Amir. The making of Kurdish Identity: Pre-20th Century and Literary Sources. *In*: ESSAYS ON THE ORIGINS OF KURDISH NATIONALISM. [S. l.]: Essays on the origins of Kurdish nationalism, 2003. p. 106–163.
- HENNERBICHLER, Ferdinand. Kar-daKI-ka 21st ce. B.C.E. Karda Land of Valiant Mountain People Central Zagros East Terminological Analysis. **Advances in Anthropology**, [s. l.], v. 4, n. 3, p. 168–198, 2014. Disponível em: <https://www.scirp.org/journal/paperinformation.aspx?paperid=49273>. Acesso em: 26 out. 2023.
- HILL COLLINS, Patricia. **Intersectionality as critical social theory**. Durham: Duke University Press, 2019.
- HOOKS, Bell. **Feminist theory: From margin to center**. [S. l.]: Pluto Press, 2000.
- HOSSEINI, Anahita. The Spirit of the Spiritless Situation: The Significance of Rojava as an Alternative Model of Political Development in the Context of the Middle East. **Critique**, [s. l.], v. 44, n. 3, p. 253–265, 2016. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03017605.2016.1199631>. Acesso em: 12 maio 2022.
- HURLEY, Rachel. **The PKK-Kurdistan's workers party's regional politics: during and after the Cold War**. New York, NY: Springer Berlin Heidelberg, 2016.
- IMARAL, Priscyla Weber. **Em nome da Honra: o lugar da mulher no melodrama nacional turco**. 2023. 141 f. - Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, 2023.
- INTERNATIONALE INITIATIVE FREIHEIT FÜR ABDULLAH ÖCALAN - FRIEDEN IN KURDISTÁN. **Building free life: dialogues with Ocalan**. 1st edition. Oakland, CA: PM Press, 2020.
- IZADY, Mehrdad R. Exploring Kurdish Origins - Prof. Mehrdad R. Izady. *In*: KURDISTÁNICA. 9 out. 2018. Disponível em: <https://Kurdistanica.com/257/exploring-kurdish-origins/>. Acesso em: 29 out. 2023.
- IZADY, Mehrdad. **The Kurds: A Concise Handbook**. [S. l.]: Taylor & Francis, 1992.

JINEOLOGY: KNOWLEDGE, EXPERIENCE, AND SCIENCE OF WOMEN. *In: CO-OPERATION IN MESOPOTAMIA*. 9 mar. 2022. Disponível em: <https://mesopotamia.coop/jineology-knowledge-experience-and-science-of-women/>. Acesso em: 28 fev. 2024.

JIROUSEK, Charlotte. A Patchwork History of Textile Use in Southeastern Turkey: Examination of a Rare Set of Kurdish Work Clothing. *In: 13TH BIENNIAL SYMPOSIUM, 2012, Washington, DC. Anais [...]*. Washington, DC: [s. n.], 2012. Disponível em: <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1698&context=tsaconf>. Acesso em: 25 out. 2023.

JONGERDEN, Joost. Colonialism, Self-Determination, and Independence: The New PKK Paradigm. *In: KURDISH ISSUES: ESSAYS IN HONOUR OF ROBERT W. OLSON*. California: Mazda Publishers, 2016. p. 106–121.

JONGERDEN, Joost. Democratic Confederalism as a Kurdish Spring: the PKK and the quest for radical democracy. *In: THE KURDISH SPRING: GEOPOLITICAL CHANGES AND THE KURDS*. [S. l.]: Mazda, 2013. p. 163–185.

JONGERDEN, Joost. Gender equality and radical democracy: Contractions and conflicts in relation to the “new paradigm” within the Kurdistan Workers’ Party (PKK). *Anatoli. De l’Adriatique à la Caspienne. Territoires, Politique, Sociétés*, [s. l.], n. 8, p. 233–256, 2017a. Disponível em: <https://journals.openedition.org/anatoli/618>. Acesso em: 19 jan. 2024.

JONGERDEN, Joost. Learning from defeat: Development and contestation of the “new paradigm” within Kurdistan Workers’ Party (PKK). *Kurdish Studies*, [s. l.], v. 7, n. 1, p. 72–92, 2019. Disponível em: <https://www.kurdishstudies.net/journal/ks/article/view/507>. Acesso em: 12 mar. 2022.

JONGERDEN, Joost. Reverse Discourse, Queering of Self-Determination, and Sexual Ruptures: Abdullah Öcalan, the Kurdistan Workers Party, and the Problem of the Nation-State. *Geopolitics*, [s. l.], v. 28, n. 5, p. 1920–1941, 2023. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14650045.2022.2088363>. Acesso em: 19 jan. 2024.

JONGERDEN, Joost. The Kurdistan Workers Party and a New Left in Turkey: Analysis of the revolutionary movement in Turkey through the PKK’s memorial text on Haki Karer. *European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey*, [s. l.], n. 14, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/ejts/4613>. Acesso em: 16 jan. 2024.

JONGERDEN, Joost. The Kurdistan Workers’s Party (PKK): radical democracy and the right to self-determination beyond the nation-state. Hurst & Company, 2017. *In: THE KURDISH QUESTION REVISITED*. [S. l.]: Hurst & Company, 2017b. p. 245–258.

JONGERDEN, Joost; AKKAYA, Ahmet Hamdi. Born from the Left: The Making of the PKK. *In: NATIONALISMS AND POLITICS IN TURKEY: POLITICAL ISLAM, KEMALISM AND THE KURDISH ISSUE*. [S. l.]: Routledge, 2011. p. 123–142.

JONGERDEN, Joost; AKKAYA, Ahmet Hamdi. Democratic Confederalism as a Kurdish Spring: the PKK and the quest for radical democracy. *In: THE KURDISH SPRING: GEOPOLITICAL CHANGES AND THE KURDS*. [S. l.]: Mazda, 2013. p. 163–185.

KARAKECILI, Fethi. Notes from the Field Mem U Zin: Staging a Legendary Kurdish Love Story in Canada. [s. l.], 2011.

KÄSER, Isabel. “Mountain Life is Difficult but Beautiful!”: The Gendered Process of Becoming “Free” in the PKK Guerrilla. *In: KURDS IN TURKEY: ETHNOGRAPHERS OF HETEROGENEOUS EXPERIENCES*. S.l.: LEXINGTON BOOKS, 2021b. p. 11–31.

KÄSER, Isabel. A Struggle within a Struggle: A History of the Kurdistan Women’s Freedom Movement, 1978–2019. *In: BOZARSLAN, Hamit; GUNES, Cengiz; YADIRGI, Veli (org.). The Cambridge History of the Kurds*. 1. ed. [S. l.]: Cambridge University Press, 2021a. p. 893–919. Disponível em: https://www.cambridge.org/core/product/identifler/9781108623711%23CN-bp-36/type/book_part. Acesso em: 27 abr. 2022.

KÄSER, Isabel. **The Kurdish Women’s Freedom Movement: Gender, Body Politics and Militant Femininities**. 1. ed. [S. l.]: Cambridge University Press, 2021. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/product/identifler/9781009022194/type/book>. Acesso em: 7 maio 2022.

KAYA, Zeynep N. **Mapping Kurdistan: Territory, Self-Determination and Nationalism**. 1. ed. [S. l.]: Cambridge University Press, 2020. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/product/identifler/9781108629805/type/book>. Acesso em: 14 out. 2023.

KETZER, Patricia. Como pensar uma Epistemologia Feminista? Surgimento, repercussões e problematizações. [s. l.], n. 18, 2017.

KILIÇ, Kutbettin. Negotiating the meaning of Kurdishness: the construction of a secular Kurdish identity perception by Kurdish political and intellectual elites in Turkey. **Middle Eastern Studies**, [s. l.], v. 56, n. 6, p. 811–825, 2020. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00263206.2020.1768373>. Acesso em: 11 nov. 2022.

KILOMBA, Grada. **Plantation memories: episodes of everyday racism**. [S. l.]: Between the lines, 2021.

KINNANE, Derk. **The Kurds and Kurdistan**. London: Oxford University Press, 1964.

KIRIŞCI, Kemal; WINROW, Gareth M. **The Kurdish question and Turkey: an example of a trans-state ethnic conflict**. London ; Portland, Or: Frank Cass, 1997.

KIRIŞCI, Kemal; WINROW, Gareth M. **The Kurdish question and Turkey: an example of a trans-state ethnic conflict**. London ; Portland, Or: Frank Cass, 1997.

KIŞANAK, Gültan (org.). **Purple Color of Kurdish Politics: women politicians write from prison**. London: PLUTO PRESS, 2022.

KNAPP, Michael; FLACH, Anja; AYBOĞA, Ercan. **Revolution in Rojava: democratic autonomy and women’s liberation in Syrian Kurdistan**. London: Pluto Press, 2016.

KNAPP, Michael; JONGERDEN, Joost. Communal Democracy: The Social Contract and Confederation in Rojava. **Comparative Islamic Studies**, [s. l.], v. 10, n. 1, 2014.

KOTHARI, Ashish *et al.* (org.). **Pluriverse: a post-development dictionary**. New Delhi, India: Tulika Books, 2019.

KÜÇÜK, Bülent; ÖZSELÇUK, Ceren. The Rojava Experience: Possibilities and Challenges of Building a Democratic Life. **South Atlantic Quarterly**, [s. l.], v. 115, n. 1, p. 184–196, 2016. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/south-atlantic-quarterly/article/115/1/184/3804/The-Rojava-Experience-Possibilities-and-Challenges>. Acesso em: 12 maio 2022.

KUN, Ádám. Publish and Who Should Perish: You or Science?. **Publications**, [s. l.], v. 6, n. 2, p. 18, 2018. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2304-6775/6/2/18>. Acesso em: 24 abr. 2024.

LEEZENBERG, Michiel. “The Kurds Have Not Made Love Their Aim”: Love, Sexuality, Gender, and Drag in Ehmedê Xani’s Mem û Zîn. **International Journal of Middle East Studies**, [s. l.], v. 54, n. 4, p. 705–724, 2022. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-middle-east-studies/article/kurds-have-not-made-love-their-aim-love-sexuality-gender-and-drag-in-ehmede-xanis-mem-u-zin/BDDDB73EEE4B047C51C39C1160425F3F4>. Acesso em: 4 nov. 2023.

LEEZENBERG, Michiel. Ehmedê Xani’s Mem û Zîn: The consecration of a Kurdish national epic. *In*: ROUTLEDGE HANDBOOK ON THE KURDS. [S. l.]: Routledge, 2018.

LEHMAN, Cheryl R. “Herstory” in accounting: The first eighty years. **Accounting, Organizations and Society**, [s. l.], v. 17, n. 3–4, p. 261–285, 1992. Disponível em: <https://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/036136829290024M>. Acesso em: 1 fev. 2024.

LERNER, Gerda. **A Criação do Patriarcado: História da Opressão das Mulheres pelos Homens**. [S. l.]: Editora Cultrix, 2020.

LERNER, Gerda. **The Majority Finds Its Past: Placing Women in History**. [S. l.]: Oxford University Press, 1981.

LÉVÊQUE, Pierre. **As primeiras civilizações da idade da pedra aos povos semitas**. Lisboa: Edições 70, 2020.

LÈVI-STRAUSS, Claude. **Las estructuras elementales del parentesco**. 2a eded. Barcelona: Paidós, 2009.

LIMA, Laura Vieira Barreto de Oliveira. **Da resistência armada ao combate à mentalidade patriarcal: a concepção do Confederalismo Democrático e a luta das mulheres em Rojava (Curdistão sírio)**. 2021. 101 f. - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: https://minerva.ufrj.br/F/ESSJMPFXU662KLXA32UCULPVX99UFB5FYCD7EDX78N5NA3XMU6-30921?func=direct&doc_number=000923756&format=999. Acesso em: 19 fev. 2024.

MAHMOUD, Houzan. **Kurdish women’s stories**. [S. l.: s. n.], 2021. Disponível em: <http://public.eblib.com/choice/PublicFullRecord.aspx?p=6455664>. Acesso em: 24 jun. 2021.

MALDONADO, Carlos Eduardo. De la ciencia lenta al pensar: el horizonte de la sabiduría - Revista Thelos. **Revista Thélos**, [s. l.], v. 1, n. 12, p. 18–37, 2021. Disponível em: <https://thelos.utem.cl/articulos/de-la-ciencia-lenta-al-pensar-el-horizonte-de-la-sabiduria/>. Acesso em: 24 abr. 2024.

MALINOWSKI, Bronisław. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. [S. l.]: Ubu Editora, 2018.

MARCUS, Aliza. **Blood and belief: the PKK and the Kurdish fight for independence**. New York: New York Univ. Press, 2007.

MARX, Karl. **Tesis sobre Feuerbach**. [S. l.], 1845. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>. Acesso em: 25 abr. 2024.

MASTERS, William Murray. **ROWANDUZ: A Kurdish Administrative and Mercantile Centre**. [S. l.]: University of MICHIGAN, 1953.

MATIN, Kamran. Democratic Confederalism and Societal Multiplicity: A Sympathetic Critique of Abdullah Öcalan's State Theory. **Geopolitics**, [s. l.], v. 26, n. 4, p. 1075–1094, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/14650045.2019.1688785>. Acesso em: 26 jan. 2024.

MAUSS, Marcel. **The Gift: the form and reason for exchange in archaic societies**. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 1990.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica seguido de Sobre el Gobierno Privado Indirecto**. tradução: Elisabeth Falomir Archambault. España: Melusina, 2011.

MCCABE, Daniel. **The Slow Science Movement**. [S. l.], 2012. Disponível em: <https://universityaffairs.ca/features/feature-article/the-slow-science-movement/>. Acesso em: 24 abr. 2024.

MCDOWALL, David. **A modern history of the Kurds**. Fourth editioned. London New York Oxford New Delhi Sydney: I.B. Tauris, 2021.

MCDOWALL, David. **The Kurds**. [S. l.]: Minority Rights Group, 1989.

MCDOWALL, David. **The Kurds: a nation denied**. London: Minority Rights Group, 1992. (Minority Rights Publications).

MEHO, Lokman I.; MAGLAUGHLIN, Kelly L. **Kurdish culture and society: an annotated bibliography**. Westport, CT: Greenwood Press, 2001. (Bibliographies and indexes in ethnic studies, v. no. 9).

MEILLASSOUX, Claude. From reproduction to production: a Marxist approach to economic anthropology. *In*: ARTICULATION OF MODES OF PRODUCTION ESSAYS FROM ECONOMY AND SOCIETY. S.l.: ROUTLEDGE, 1980.

MEILLASSOUX, Claude. From reproduction to production: A Marxist approach to economic anthropology *. **Economy and Society**, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 93–105, 1972. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03085147200000005>. Acesso em: 11 fev. 2024.

MENDIA AZKUE, Irantzu. **Otras formas de (re)conocer: reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista**. Bilbao [etc.: Hegoa [etc., 2015.

MERTZ, José Vicente. **Mitologias da Resistência: o processo revolucionário curdo e suas metanarrativas**. 2018. masterThesis - Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, [s. l.], 2018. Disponível em: <https://www.repository.utl.pt/handle/10400.5/17377>. Acesso em: 29 out. 2023.

MIES, Maria. **Patriarcado y acumulación a escala mundial**. [S. l.]: Traficantes de Sueños, 2018.

MIES, Maria; BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika; WERLHOF, Claudia von. **Women: the last colony**. London ; Atlantic Highlands, N.J., USA: Zed Books, 1988.

MILEY, Jeff; VENTURINI, Federico. **Your freedom and mine: Abdullah Öcalan and the Kurdish question in Erdoğan's Turkey**. Montréal, Canada: Black Rose Books, 2018.

MINORSKY, Vladimir; BOIS, Thomas; MACKENZIE, D.N. Kurds, Kurdistan. *In*: ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM. Leiden: [s. n.], 1986. v. V, p. 438–486.

MIRANDA, Juliana Santoros. **Fronteiras e Fabulações: Um Estudo sobre a luta curda no cinema**. 2022. 121 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Anhembi Morumbi, São Paulo, 2022.

MIT SP. **Em palestra-performance, Grada Kilomba desfaz a ideia de conhecimento “universal” – MITsp 2016**. [S. l.], 2016. Disponível em: <https://mitsp.org/2016/em-palestra->

performance-grada-kilomba-desfaz-a-ideia-de-conhecimento-universal/. Acesso em: 27 abr. 2024.

MOHAMMADPOUR, Ahmad; SOLEIMANI, Kamal. Interrogating the tribal: the aporia of ‘tribalism’ in the sociological study of the Middle East. **The British Journal of Sociology**, [s. l.], v. 70, n. 5, p. 1799–1824, 2019. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1468-4446.12656>. Acesso em: 5 jan. 2024.

MOJAB, Shahrzad; HASSANPOUR, Amir. **Women of Kurdistán: a historical and bibliographic study**. London: Transnational Press, 2021.

MOORE, Jason W. (org.). **Anthropocene or Capitalocene? nature, history, and the crisis of capitalism**. Oakland, CA: PM Press, 2016. (Kairos).

MOREIRA, Vitória Sacramento. O experimento de Rojava como politização do internacional e do feminismo. [s. l.], 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/31462>. Acesso em: 19 fev. 2024.

MOREL, Ana Paula Massadar. Cantões curdos e caracóis zapatistas: autonomias hoje. **Gavagai-Revista Interdisciplinar de Humanidades**, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 100–112, 2017.

NIKITIN, Vasilii Petrovich. **Les Kurdes, étude sociologique et historique**. Paris: Impr. nationale, 1956.

NOVELLIS, Andrea. **Democratic confederalism: The Kurdish movement in Turkey**. 2017. 96 f. - Università Ca’ Foscari Venezia, Venezia, 2017. Disponível em: <http://dspace.unive.it/handle/10579/10050>. Acesso em: 12 maio 2022.

NOVELLIS, Andrea. The Rise of Feminism in the PKK: Ideology or Strategy?. **Zanj: The Journal of Critical Global South Studies**, [s. l.], v. 2, n. 1, 2018. Disponível em: <https://scienceopen.com/hosted-document?doi=10.13169/zanjglobsoutstud.2.1.0115>. Acesso em: 27 abr. 2022.

O’CONNOR, Francis. **The Kurdish movement in Turkey: between political differentiation and violent confrontation**. Frankfurt am Main: Peace Research Institute Frankfurt (PRIF), 2017. (PRIF report, v. No. 147).

O’CONNOR, Francis. **Understanding insurgency: popular support for the PKK in Turkey**. Cambridge ; New York, NY: Cambridge University Press, 2021.

ÖCALAN, Abdullah. **Beyond state, power, and violence**. Oakland, CA: PM Press, 2023. (Kairos).

ÖCALAN, Abdullah. **Civilization: The Age of Masked Gods and Disguised Kings**. [S. l.]: New Compass Press, 2015.

ÖCALAN, Abdullah. **Confederalismo democrático**. 1. eded. Neuss: Mesopotamien-Verl., 2012. (International Initiative Edition).

ÖCALAN, Abdullah. **Declaration on the democratic solution of the Kurdish question**. London: Mesopotamian Publishers, 1999.

ÖCALAN, Abdullah. **Democratic Confederalism**. Köln: [s. n.], 2011a. Disponível em: <https://ocalanbooks.com/#/book/democratic-confederalism>.

ÖCALAN, Abdullah. **Democratic Nation**. Köln: International Initiative Freedom For Abdullah Öcalan, 2016a. Disponível em: <https://ocalanbooks.com/#/book/democratic-nation>.

ÖCALAN, Abdullah. **Freedom Shall Prevail: A Short Political Biography of Abdullah Öcalan**. Köln: International Initiative Freedom For Abdullah Öcalan, 2021. Disponível em: <https://ocalanbooks.com/#/book/freedom-shall-prevail>. Acesso em: 19 jan. 2024.

ÖCALAN, Abdullah. **Hoja de ruta hacia la paz en el Kurdistán**. Tafalla, Navarra: Txalaparta, 2013a.

ÖCALAN, Abdullah. **Kürdistan'da Kadın Ve Aile**. [S. l.]: Weşanên Serxwebûn, 1992. Disponível em: <https://www.kurdipedia.org/files/books/2014/32412.PDF>.

ÖCALAN, Abdullah. **Liberando la vida la revolución de las mujeres**. Colonia, Alemania: International Initiative, 2013b.

ÖCALAN, Abdullah. **Liberating Life: Woman's Revolution**. Cologne, Germany: International Initiative Edition in cooperation with Mesopotamian Publishers, 2013c. Disponível em: <https://www.freeocalan.org/wp-content/uploads/2014/06/liberating-Lifefinal.pdf>. Acesso em: 1 fev. 2024.

ÖCALAN, Abdullah. **Manifesto for a democratic civilization. Volume 2, Capitalism: the age of unmasked gods and naked kings**. tradução: Havin Güneşer. International initiative editioned. Porsgrunn, Norway: New Compass Press, 2017a.

ÖCALAN, Abdullah. **Manifiesto por una civilización democrática: civilización capitalista**. tradução: Mahmut Zerdestî. Barcelona: Descontrol Editorial Collectiu Bauma, 2018.

ÖCALAN, Abdullah. **Manifiesto por una civilización democrática: La era de los Dioses Enmascarados y los Reyes Cubiertos**. tradução: Mahmut Çolak Zerdestî. Buenos Aires: Editorial Sudestada, 2016.

ÖCALAN, Abdullah. **Prison writings: the PKK and the Kurdish question in the 21st century**. International Initiative eded. London : New York: Transmedia Publishing ; Distributed in the United States of America exclusively by Palgrave Macmillan, 2011b.

ÖCALAN, Abdullah. **Prison writings: the roots of civilization**. London ; Ann Arbor, Mich: Pluto Press, 2007.

ÖCALAN, Abdullah. **The political thought of Abdullah Öcalan: Kurdistan, woman's revolution and democratic confederalism**. London: Pluto Press, 2017b.

ÖCALAN, Abdullah. **The sociology of freedom: manifesto of the democratic civilization, volume III**. 1st editioned. Oakland, CA: PM Press, 2019.

ÖCALAN, Abdullah. **The Third Domain**. Köln: International Initiative Freedom For Abdullah Öcalan, 2003. Disponível em: <https://ocalanbooks.com/#/book/third-domain>. Acesso em: 19 jan. 2024.

ÖCALAN, Abdullah. **War and Peace in Kurdistan Perspectives for a political solution of the Kurdish question**. Köln: International Initiative Freedom For Abdullah Öcalan, 2008. Disponível em: <https://ocalanbooks.com/#/book/war-and-peace-in-Kurdistan>. Acesso em: 19 jan. 2024.

ÖZCAN, Ali Kemal. **Turkey's Kurds: a theoretical analysis of the PKK and Abdullah Öcalan**. London: Routledge, 2006.

PANIZ, Flávia X. M. Questão Curda: colonialismo, história e gênero. *In*: PARA COMEÇAR A ENTENDER O ESTADO ISLÂMICO. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2023a. p. 161–182. Disponível em: https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/19742/1/livro-digital_para-comecar-a-entender-o-estado-islamico_1ed_15-2-2023_livro-digital.pdf. Acesso em: 24 out. 2023.

PANIZ, Flávia. **Solidariedade: gênero, sexualidade e relações étnico-raciais nas narrativas de apoio ao Curdistão (1999-2019)**. 2023b. 266 f. PhD Thesis - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2023. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=13007589. Acesso em: 8 nov. 2023.

PAREDES, Julieta. **Para descolonizar el feminismo: 1492-entronque patriarcal : la situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492**. La Paz, Bolivia: Editorial FeminismoComunitario de Abya Yala, 2018. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/17739/2/TFLACSO-2018JEPC.pdf>. Acesso em: 3 fev. 2024.

PAREDES, Julieta; COMUNIDAD DE MUJERES CREANDO COMUNIDAD. **Hilando Fino desde el feminismo comunitario**. Mexico: Cooperativa El Rebozo, 2013. Disponível em: <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>. Acesso em: 3 fev. 2024.

PARRY, Simon. Amateur Science in Activist Performance: Towards a Slow Science. **Contemporary Theatre Review**, [s. l.], v. 27, n. 1, p. 61–75, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/10486801.2016.1262847>. Acesso em: 24 abr. 2024.

PATEMAN, Carole. **O contrato Sexual**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

PATEMAN, Carole. **The disorder of women: Democracy, feminism, and political theory**. [S. l.]: Stanford University Press, 1989.

PATOU-MATHIS, Marylène. **O homem pré-histórico também era uma mulher**. Rio de Janeiro, RJ: Rosa dos Tempos, 2022.

PAZMIÑO VÁSQUEZ, Carlos Eduardo. **“Desmantelar al Estado”. Elementos para entender la transición teórico-práctica del Partido de los Trabajadores del Kurdistán (PKK) hacia el Confederalismo democrático**. 2017. 152 f. Tesis de maestría - Flacso Ecuador, Quito, Ecuador, 2017. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/12761>. Acesso em: 25 abr. 2022.

PESSUTO, Kelen. **Made in Kurdistán: Etnoficção, infância e resistência no cinema curdo de Bahman Ghobadi**. 2018. Doutorado em Antropologia Social - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-28062018-092752/>. Acesso em: 16 out. 2023.

PETINE, Mariana Antas. **A atuação curda no combate ao Estado Islâmico (2014-2019): A possibilidade de reconhecimento de um Estado curdo nos discursos das coalizões globais**. 2020. Dissertação (Mestrado em Segurança Internacional e Defesa) - Escola Superior de Guerra, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://repositorio.esg.br/bitstream/123456789/1296/1/Disserta%20c3%a7%20c3%a3o%20Mariana%20Petine%20com%20assinatura.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2022.

PICCARDI, Eleonora Gea. The Challenges of a Kurdish Ecofeminist Perspective: Maria Mies, Abdullah Öcalan, and the Praxis of Jineolojî. **Capitalism Nature Socialism**, [s. l.], p. 1–20, 2021. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/10455752.2021.1905016>. Acesso em: 10 jun. 2021.

PICCARDI, Eleonora Gea; BARCA, Stefania. Jin-jiyan-azadi. Matristic culture and Democratic Confederalism in Rojava. **Sustainability Science**, [s. l.], 2022. Disponível em: <https://link.springer.com/10.1007/s11625-022-01099-x>. Acesso em: 2 maio 2022.

- PRECIADO, Paul B. **Countersexual manifesto**. New York: Columbia University Press, 2018. (Critical life studies).
- REDCROW, Thoreau. **Shooting Out of Love: A Case Study on Kurdish Guerrillas in the PKK (Kurdistan Workers' Party)**. [S. l.]: Nova Southeastern University, 2017.
- RIBEIRO, Maria Florencia Guarche; GUGLIANO, Alfredo Alejandro. Resistir é viver. Notas sobre a luta política das mulheres curdas por uma sociedade antipatriarcal no século xxi. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [s. l.], n. 125, p. 29–52, 2021. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/11960>. Acesso em: 27 abr. 2022.
- RICH, Claudius James. **Narrative of a Residence in Koordistan, and on the Site of Ancient Nineveh: With Journal of a Voyage Down the Tigris to Bagdad and an Account of a Visit to Shirauz and Persepolis**. [S. l.]: J. Duncan, 1836.
- ROLIN, Kristina. Standpoint theory as a methodology for the study of power relations. **Hypatia**, [s. l.], v. 24, n. 4, p. 218–226, 2009.
- ROMANO, David. **The Kurdish Nationalist Movement: Opportunity, Mobilization and Identity**. [S. l.]: Cambridge University Press, 2006.
- ROSALDO, Michelle Z. Uso y abuso de la antropología: reflexiones sobre el feminismo y la comprensión intercultural. **Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas**, [s. l.], v. 28, n. 82, p. 19–60, 2021.
- RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. [S. l.]: Ubu Editora, 2017.
- RUDI, Axel. The PKK's Newroz: Death and Moving Towards Freedom for Kurdistan. **Zanj: The Journal of Critical Global South Studies**, [s. l.], 2018. Disponível em: <https://www.scienceopen.com/hosted-document?doi=10.13169/zanjglobsoutstud.2.1.0092>. Acesso em: 13 maio 2022.
- RUIVENKAMP, Guido; HILTON, Andy (org.). **Perspectives on commoning: autonomist principles and practices**. London: Zed Books, 2017. (In common).
- SAEED, Seevan. **Kurdish Politics in Turkey: From the PKK to the KCK**. 1. ed. Milton Park, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, Routledge, 2016. Disponível em: <https://www.taylorfrancis.com/books/9781315638485>. Acesso em: 21 jan. 2024.
- SAEED, Seevan. **Kurdish Politics in Turkey: from the PKK to the KCK**. UK: ROUTLEDGE, 2019.
- SAFFIOTI, Heleieth. **Genero, Patriarcado e Violência**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- SAHIN-MENCUTEK, Zeynep. Strong in the Movement, Strong in the Party: Women's Representation in the Kurdish Party of Turkey. **Political Studies**, [s. l.], v. 64, n. 2, p. 470–487, 2016. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1111/1467-9248.12188>. Acesso em: 12 maio 2022.
- SANTANA, Gustavo Alves. **O nacionalismo curdo no Iraque: Identidade e mudanças sistêmicas como fontes de legitimidade internacional (1992-2017)**. 2021. - Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <https://www.btd.uerj.br:8443/handle/1/16638>. Acesso em: 19 fev. 2022.
- SCHÄFERS, Marlene. Projecting a Body Politic: Photographs, Time, and Immortality in the Kurdish Movement. [s. l.], v. 96, n. 2, p. 307–333, 2023a.
- SCHÄFERS, Marlene. **Voices that matter: Kurdish women at the limits of representation in contemporary Turkey**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2023b.

- SCHMIDT, Dana Adams. **Journey Among Brave Men**. [S. l.]: Little, Brown, 1964.
- SEGATO, Rita Laura. ¡Ningún patriarcón hará la revolución! Reflexiones sobre las relaciones entre capitalismo y patriarcado. *In: ¿CÓMO SE SOSTIENE LA VIDA EN AMÉRICA LATINA? FEMINISMOS Y RE-EXISTENCIAS EN TIEMPOS DE OSCURIDAD*. 1. eded. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala : Fundación Rosa Luxemburg, 2019. p. 33–50.
- SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres**. Primera edición. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016. (Mapas, v. 45).
- SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2021.
- SENA, Glaucia Carvalho. Revolução Curda: a trajetória do PKK e o Confederalismo Democrático em Rojava. [s. l.], 2022. Disponível em: <http://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/5317>. Acesso em: 19 fev. 2024.
- SHAHVISI, Arianne. Beyond orientalism: Exploring the distinctive feminism of democratic confederalism in Rojava. **Geopolitics**, [s. l.], v. 26, n. 4, p. 998–1022, 2021.
- SILVA ROSAS, Maria Angélica. **O posicionamento estratégico turco para o Oriente Médio à luz do surgimento do Estado Islâmico (2012-2016)**. 2018. masterThesis - Universidade Estadual da Paraíba, João Pessoa, 2018.
- ŞİMŞEK, Bahar; JONGERDEN, Joost. Gender revolution in Rojava: The voices beyond tabloid geopolitics. **Geopolitics**, [s. l.], v. 26, n. 4, p. 1023–1045, 2021.
- SMETS, Kevin; AKKAYA, Ahmet Hamdi. Media and violent conflict: Halil Dağ, Kurdish insurgency, and the hybridity of vernacular cinema of conflict. **Media, War & Conflict**, [s. l.], v. 9, n. 1, p. 76–92, 2016. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1750635215611611>. Acesso em: 16 out. 2023.
- SOUZA SANTOS, Boaventura. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. [S. l.: s. n.], 1995.
- STANCHEV, Peter. From Chiapas to Rojava: seas divide us, autonomy binds us. **Roar Magazine**, [s. l.], 2015.
- STANGERS, Isabelle. **A invenção das Ciências Modernas**. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- STANSFIELD, Gareth R. V.; SHAREEF, Mohammed (org.). **The Kurdish question revisited**. London: Hurst & Company, 2017.
- STANSFIELD, Gareth; LOWE, Robert (org.). **The Kurdish policy imperative**. London: Chatham House, 2010.
- STEARNS, Peter N. **História Das Relações Do Gênero**. [S. l.]: Editora Contexto, 2018.
- STENGERS, Isabelle. Another science is possible! A plea for slow science. *In: INAUGURAL LECTURE CHAIR WILLY CALEWAERT 2011-2012 (VUB)*, 2011, Faculté de Philosophie et Lettres, ULB. **Anais [...]**. Faculté de Philosophie et Lettres, ULB: [s. n.], 2011. Disponível em: <https://brill.com/view/title/37881>. Acesso em: 24 abr. 2024.
- STENGERS, Isabelle. **Another science is possible: a manifesto for slow science**. tradução: Stephen Muecke. Cambridge, UK Medford, MA: Polity, 2018.
- STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. (Posthumanities, v. 9–10).

STENGER, Isabelle. La propuesta Cosmopolítica. [s. l.], v. 14, p. 17–41, 2014. Disponível em: <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159/150>. Acesso em: 9 maio 2022.

STENGER, Isabelle. **No tempo das catástrofes**. [S. l.]: Cosac & Naify, 2015.

TANK, Pinar. Kurdish Women in Rojava: From Resistance to Reconstruction. **Die Welt des Islams**, [s. l.], v. 57, n. 3–4, p. 404–428, 2017. Disponível em: https://brill.com/view/journals/wdi/57/3-4/article-p404_7.xml. Acesso em: 2 maio 2022.

TAPPER, Richard. Tribalism in Middle Eastern States: A Twenty-first Century Anachronism? *In: MIDDLE EAST CENTRE*. 13 jun. 2018. Disponível em: <https://blogs.lse.ac.uk/mec/2018/07/11/tribalism-in-middle-eastern-states-a-twenty-first-century-anachronism/>. Acesso em: 1 dez. 2023.

TEJEL, Jordi. **Syria's kurds: history, politics and society**. London ; New York: Routledge, 2009. (Routledge advances in Middle East and Islamic studies, v. 16).

TEZCÜR, Güneş Murat. When democratization radicalizes: The Kurdish nationalist movement in Turkey. **Journal of Peace Research**, [s. l.], v. 47, n. 6, p. 775–789, 2010. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0022343310386156>. Acesso em: 14 out. 2023.

TOOLE, Briana. Demarginalizing standpoint epistemology. **Episteme**, [s. l.], v. 19, n. 1, p. 47–65, 2022.

UNAL, Aynur. Mesopotamian Indigeneity: The Kurds and Democratic Confederalism Governance Model. **Academia Letters**, [s. l.], 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/49924580/Mesopotamian_Indigeneity_The_Kurds_and_Democratic_Confederalism_Governance_Model. Acesso em: 26 set. 2023.

UNAL, Aynur. Self-Identification of Indigeneity within Turkey's Kurdish Political Movement. **Middle East Critique**, [s. l.], v. 31, n. 3, p. 263–284, 2022. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19436149.2022.2092669>. Acesso em: 26 set. 2023.

VAROUHAKIS, Miron. Greek Intelligence and the Capture of PKK Leader Abdullah Ocalan in 1999. [s. l.], v. 53, n. 1, 2009.

VENTURINI, Federico; MILEY, Thomas Jeffrey. **Sua Liberdade e a Minha: Abdullah Ocalan e a Questão Curda na Turquia de Erdogan**. tradução: Pedro Gomes de Souza Barros. Versão Kindleed. Rio de Janeiro: Rizoma, 2019.

VERÍSSIMO, Vitor Maia. **O Confederalismo Democrático Curdo e a Oposição ao Estado-Nação**. 2021. 111 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belo Horizonte, 2021. Disponível em: Acesso em: 12 mar. 2022.

VOLKAN, Vamik D. **Bloodlines: From ethnic pride to ethnic terrorism**. Colorado: Westview Press, 1998.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O Universalismo Europeu: A Retórica Do Poder**. São Paulo: Boitempo, 2007.

WATTS, Nicole F. **Activists in office Kurdish politics and protest in Turkey**. Seattle, Wash.: University of Washington Press, 2011.

WHITE, Paul J. **Primitive Rebels or Revolutionary Modernisers? The Kurdish National Movement in Turkey**. London: Zed Books, 2001.

WHITE, Paul J. **The PKK: coming down from the mountains**. London: Zed Books, 2015. (Rebels).

WILLIAMS, Charles. **The Armenian Campaign: a Diary of the Campaign of 1877, in Armenia and Koordistan**. [S. l.]: C.K. Paul & Company, 1878.

YAVUZ, M. Hakan. Five stages of the construction of Kurdish nationalism in Turkey. **Nationalism and Ethnic Politics**, [s. l.], v. 7, n. 3, p. 1–24, 2001. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13537110108428635>. Acesso em: 25 out. 2023.

YILDIZ, Kerim. **The Kurds in Turkey: EU accession and human rights**. London ; Ann Arbor, MI: Pluto Press in association with Kurdish Human Rights Project, 2005.

YUVAL-DAVIS, Nira. A interseccionalidade situada e os significados da cultura. *In: O(S) SENTIDO(S) DA(S) CULTURA(S) II: CULTURA, SENTIDO E POLÍTICA*, 2019. **O(s) sentido(s) da(s) cultura(s) II: cultura, sentido e política, 2019, ISBN 978-84-17802-11-0, págs. 65-77**. [S. l.]: Consello da Cultura Galega, 2019. p. 65–77. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7307185>. Acesso em: 2 maio 2024.

YUVAL-DAVIS, Nira. **Gender and nation**. [S. l.]: SAGE Publications Ltd, 1997. Disponível em: Acesso em: 7 maio 2022.