



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA DE PUEBLA**



**INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”**

**DOCTORADO EN SOCIOLOGÍA**

**TESIS:**

*Cambio social: política, historia, psique y sociedad. Los kurdos*

**Que para obtener el grado de Doctor en Sociología presenta:**

**Jesús Eduardo Montero Munguía**

**Director:**

**Antonio Fuentes Díaz**

Puebla, Puebla, México

Agosto 2024

## Agradecimientos

*Una puerta*

No hay espacio suficiente para agradecer a todas las personas que debiera, pero quienes están aquí son sinceramente las fundamentales.

A Olimpia, mi esposa, conocedora de mi crecimiento y mis contradicciones, y quien me ha acompañado más de cerca en este camino de desarrollo del conocimiento, de mis inquietudes, de mi sed por saber, por el cambio y por la libertad. Tú eres la principal testigo de este logro. Gracias verdaderas por estar y por apoyarme como siempre lo has hecho.

A Nerea, mi hija, la pequeña motivación más grande que existe para levantar la mirada y echar a andar cuando la desesperanza aqueja mis hombros. Una inspiración.

A Trinidad, mi padre, Silvia, mi madre y Araceli, Sara y Blanca, mis hermanas, ese núcleo entrañable que siempre ha apoyado con todas las fuerzas de su corazón.

A Antonio Fuentes, mi director, a quien agradezco por concederme el espacio requerido para desarrollar mi pensamiento crítico y académico, y quien nunca dejó de conducir con sus importantes intervenciones y acompañamiento.

A John Holloway, Sergio Tischler, Azize Azlan, Fernando Matamoros y Javier Maisterrena, mi Comité y Jurado, por ser ese afilado acero que ha puesto los límites pertinentes a mis desbordes, pero quienes también han reconocido mis aciertos. Gracias por sus valiosas aportaciones y por la oportunidad de forjarme al calor de su guía.

A las amistades, cuya compañía y confianza hicieron más llevadera e interesante la faena de emprender la aventura de cursar el Doctorado en Sociología del ICSyH-BUAP. Mención especial merecen Javier y Marios, con quienes compartí aulas, charlas y preocupaciones cercanas. Y también Chava, amigo en quien siempre encuentro el respaldo más coincidente, el eco más fidedigno y la reflexión más profunda.

A las principales influencias teóricas y políticas engendradoras de conocimiento que conocí y profundicé en el decurso del Doctorado, todo un reto por su importancia, alcance y altura, y un orgullo haberme formado en ellas.

Al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Velez Pliego” y al Seminario de Teoría Crítica y Subjetividad, por ser esa escuela que me recibió y ese espacio que nutrió mi formación durante estos últimos años.

Al CONAHCYT, por aportar el sustento económico, fundamental para cumplir el objetivo de doctorarme.

Finalmente, a ese flujo magmático, esa fuerza profunda interior, inquieta y recóndita, que me ha motivado a andar por senderos insospechados en la búsqueda por la libertad y el conocimiento. El combustible más demoníaco que no ha dejado de toparse con muros infalibles de todo tipo, pero que ha sabido discurrirse por las grietas más remotas, filtrando y destilando su elemento.

## ÍNDICE

<b>PREFACIO</b> .....	7
<b>CAP. I. OPCIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS</b> .....	<b>28</b>
<b>1.1 PRESENTACIÓN</b> .....	28
<b>1.2 SUSTENTO TEÓRICO</b> .....	32
<i>1.2.1 La totalidad como punto de partida</i> .....	32
<i>1.2.2 La totalidad. Breve problematización filosófica</i> .....	34
1.2.2.1 La dialéctica como método para la totalidad.....	40
1.2.2.2 Dialéctica y analogía .....	45
<i>1.2.3 Totalidad/dialéctica y lo psíquico</i> .....	46
1.2.3.1 Inconsciente e imaginario .....	50
<i>1.2.4 Totalidad/dialéctica y lo social</i> .....	55
1.2.4.1 Psique y sociedad.....	55
1.2.4.2 Subjetividad y objetividad de doble rasero: interior-exterior .....	61
1.2.4.3 Cambio social como poiesis a través del trocamiento en lo contrario; y no como simple auto-negación que conduce a la emulación ni como fuga negativista que deja en autorreferencia .....	62
<b>1.3 METODOLOGÍA</b> .....	65
<i>1.3.1 Fundamentación</i> .....	66
1.3.1.1 Logos y mythos .....	71
<i>1.3.2 Procedimiento</i> .....	77
1.3.2.1 Un lugar entre filosofía, psicología, sociología y negatividad.....	77
1.3.2.2 Unidad de análisis .....	82
1.3.2.3 Unidad de trabajo .....	83
<b>1.4 CONSIDERACIONES FINALES</b> .....	88
<b>CAP. II. DE RE-CUERDOS. LOS KURDOS, UN PUEBLO EN LA NOCHE DE SUS FUERZAS</b> .....	<b>92</b>
<b>2.1 PRESENTACIÓN DEL CAPÍTULO</b> .....	92
<b>2.2 JUSTIFICACIÓN</b> .....	94
<b>2.3 DESCRIPCIÓN DEL CONTENIDO</b> .....	96

2.3.1 <i>La noche instituyente</i> .....	96
2.4 ATERRIZAJE CONCEPTUAL.....	100
2.5 EL FACTOR PSÍQUICO EN LOS KURDOS DESDE LA HISTORIA .....	110
2.5.1 <i>Comienzos del rastreo genealógico. Actitud mimética y condición por la heteronomía de los kurdos del pasado a partir de prácticas socioculturales y semánticas (de la institución social a lo psíquico)</i> .....	113
2.5.2 <i>A la búsqueda de lo psíquico subyacente. Una expresión semiótica que se puede asociar a la significación imaginaria social kurda operante. La actitud mimética y la condición por la heteronomía kurdas como Enkidu</i> .....	116
2.5.2.1 <i>A la Epopeya de Gilgamesh</i> .....	119
2.5.2.2 <i>Enkidu y la mimesis y la heteronomía kurdas</i> .....	122
2.6 CONTINUACIÓN DEL RASTREO GENEALÓGICO DE LA ACTITUD MIMÉTICA Y LA CONDICIÓN POR LA HETERONOMÍA EN CONTEXTOS HISTÓRICOS CONCRETOS. SOCIEDAD Y POLÍTICA KURDAS EN TIEMPOS PREMODERNOS.....	127
2.6.1 <i>Bajo imperios: Kurdos ante (y entre y para) mamelukos, ilkhánidas, persas y otomanos</i> .....	128
2.6.1.1 <i>Mamelukos e ilkhánidas</i> .....	129
2.6.1.2 <i>Otomanos y persas</i> .....	135
2.7 SOCIEDAD Y POLÍTICA KURDAS EN LOS COMIENZOS DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA .....	144
2.7.1 <i>Una retribalización del Kurdistan</i> .....	145
2.7.2 <i>Primer tercio del siglo XX</i> .....	146
2.8 DE LA NOCHE DE LAS FUERZAS KURDA Y SU RE-CORDAR .....	151
<b>CAP. III. DE RE-VUELTA E IRRUPCIONES. ENTRE EL CREPÚSCULO DE LA CONVENCION SUPEDITADA Y EL ALBOR DEL PODER.....</b>	<b>155</b>
3.1 <b>PREÁMBULO</b> .....	155
3.2 <b>JUSTIFICACIÓN</b> .....	156
3.3 <b>DESCRIPCIÓN DEL CONTENIDO</b> .....	159
3.4 <b>CONCIENCIA Y ANTAGONISMO</b> .....	161
3.5 <b>DEVENIRES POLÍTICOS. ENTRE EL RETORNO Y EL SEGUIR PARADIGMAS IDEOLÓGICOS ESTABLECIDOS</b> .....	169

3.5.1 <i>El retorno</i> .....	169
3.5.2 <i>El seguir paradigmas ideológico políticos</i> .....	173
3.5.2.1 <i>El seguir... Rojhilat y la República de Mahabad: antecedente de diferenciación, antagonismo social y rompimiento de la unidad social dada traducido como búsqueda e implementación de horizontes de emancipación heterónomos</i> .....	178
<b>3.6 EL SEGUIR... LAS PRINCIPALES DERIVAS DEL SIGLO XX, SIGLO DE LA EMANCIPACIÓN HETERÓNOMA KURDA</b> .....	180
3.6.1 <i>Başûr: la Región Autónoma del Kurdistan iraquí y el Gobierno Regional del Kurdistan –KRG–</i> .....	182
3.6.2 <i>Bakur: el Partido de los Trabajadores del Kurdistan –PKK–</i> .....	186
<b>3.7 EN SUMA</b> .....	191
<b>CAP. IV. ALTERACIONES Y CONTINUOS. EL EMERGER DE UNA EXPERIENCIA KURDA DE DESALIENACIÓN AUTO-NÓMICA // LA CONTINUACIÓN ACTUALIZADA DE UNA EXPERIENCIA KURDA DE ALIENIDAD PRAGMÁTICA</b> .....	<b>193</b>
<b>4.1 PRESENTACIÓN DEL CAPÍTULO</b> .....	193
<b>4.2 CONTENIDO</b> .....	195
<b>4.3 APOISMO KURDO. EMANCIPACIÓN QUE VA MÁS ALLÁ DE LA INSUBORDINACIÓN: NEGACIÓN DEL MONOPOLIO, AFIRMACIÓN POR CREACIÓN DE SOCIEDAD Y POLÍTICA</b> .....	196
4.3.1 <i>La crítica y la autocrítica</i> .....	196
4.3.2 <i>Propuesta: Modernidad Democrática y Confederalismo Democrático</i> .....	204
4.3.3 <i>Desalienación poiética es recuperación sin emulación</i> .....	208
4.3.4 <i>Apoismo: demiurgia social y política como desalienación estatal (lo que no es lo mismo que simple anti-estatalismo)</i> .....	213
4.3.5 <i>Expresiones concretas del Confederalismo Democrático: el Kurdistan sirio (Rojava y la Federación Democrática del Norte y Este de Siria)</i> .....	216
4.3.5.1 <i>Situación contextual</i> .....	216
4.3.5.2 <i>Expresiones concretas. Una salida poiética al conflicto sirio: La Tercera vía kurda, una oportunidad para el auto-nomos</i> .....	218
4.3.5.3 <i>Expresiones concretas. Formas organizativas y ejecutivas</i> .....	221
4.3.6 <i>Imagen poiética del apoismo. Libre asociación a las ideas y prácticas revolucionarias</i> .....	231

<b>4.4 MOVIMIENTO KURDO CONTEMPORÁNEO NO APOISTA: EN Y CON EL CAPITALISMO-ESTATALISMO</b>	<b>233</b>
<i>4.4.1 Economía, política y sociedad del KRG en Kurdistán iraquí</i> .....	233
<b>4.5 REMATE</b> .....	238
<b>CONCLUSIONES</b> .....	<b>240</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>251</b>

## PREFACIO

Esta tesis doctoral es un trabajo de análisis y reflexión sobre el cambio social, pero también es un testimonio de la transformación tanto del autor y el proceso de amplitud y modificación de su perspectiva, como del sujeto que se toma como referencia empírico-concreta, el cual es los kurdos. Aporta una discusión conceptual de carácter teórico como propuesta para entender y explicar el cambio social, y a partir de ella se da cuenta de lo que acontece en los kurdos, entendidos como una subjetividad compleja y auto-antagónica, susceptible a continuidades y a cambios, forjándose en la historia bajo su relación con la objetividad social «la sociedad» y psíquica «imaginario e inconsciente». Es, en suma, la revelación de las dos caras de una misma moneda –una en la que se refleja la condición de subsunción del sujeto ante la objetividad, otra en la que se muestra cómo esa situación puede y paulatinamente va dejando de tener validez– y de la actividad de cambio inherente al proceso, haciendo énfasis en lo que de político y de emancipatorio hay en ello.

El trabajo tiene la particularidad de tratarse de una reflexión epistémica mediada por la experiencia política kurda en la historia. Esto se dio de la manera en la que en la búsqueda personal de forjar nuevas concepciones que abonaran al campo conceptual y de discusión del cambio social que tiene en su núcleo las nociones de revolución, lucha y transformación social, la inspiración recibida por la observación y la contemplación del sujeto kurdo nos aportó al desarrollo de la propuesta que se presenta, misma que se aplicó al sujeto mencionado como referente empírico. El resultado es producto del encuentro de mis inquietudes y elucubraciones intelectuales por conceptualizar el cambio social de signo revolucionario con los descubrimientos en clave política del devenir de la subjetividad kurda en la historia, la cual se reveló e interpretamos como una transformación cualitativa subjetiva que va de heterónoma a autónoma en el contexto de la relación de los kurdos con lógicas políticas dominantes. Todo ello nos permite postular que en la actualidad hay un sector del pueblo kurdo, el movimiento político *apoista*, que aspira a la realización del cambio social en sentido de la autonomía (*auto-nomos*, el darse la propia ley, el propio saber, el propio orden, etc., *en, contra y con* la sociedad global que se impone), mientras que durante los últimos nueve siglos sucedía lo contrario, ya que los kurdos eran un grupo social que vivía, como muchos otros, subyugado a lógicas políticas y sociales dominantes, pero además se mimetizó con las mismas en importante medida.

Respecto de la subjetividad kurda por la autonomía encarnada por los *apoistas*<sup>1</sup>, las principales conclusiones a las que llegamos en esta tesis son: a) la imagen que proyectan como militantes por el cambio social es innovadora, esto es debido a la libre asociación a las ideas revolucionarias, y con libre queremos decir no dogmática ni tampoco endeble o voluble, superando las posturas del revolucionario rígido y objetivista (el de la Revolución con “R”), así como la del rebelde nihilista y subjetivista (el micropolítico posmoderno); lo que les ha permitido estar en condiciones de atender tanto sus necesidades locales o inmediatas, como las cuestiones históricas y las universales. b) el *Confederalismo Democrático*, nombre que recibe su propuesta, aplicado principalmente en el Kurdistán Sirio (Rojava), es la configuración de una comunidad social y política que se esfuerza por quitar la capacidad y arrebatarse la agencia al Estado moderno de ser el encargado de relacionar a la diferencia y heterogeneidad social para su funcionamiento y vivencia conjunta como sociedad; es decir, están recuperando la capacidad alienada por la estatalidad de ser el sintetizador social para ser ellos los encargados y ponerla en sus manos; por lo tanto, el *apoismo* es una experiencia para la superación del Estado por desalienación y creación y no simplemente por destrucción y/o evasión del mismo. c) Por las razones expuestas, el *apoismo* es un movimiento político y una experiencia social emancipatoria y no solamente de insubordinación; eso no quiere decir que no tenga que ver con ésta última, sino que la incluye, pero a la vez es algo más, tiene una propuesta edificante; por eso es efectivamente negación y creación.

### **¿De qué va la tesis?**

Como se ha dicho, esta tesis habla del cambio social. Lo hace fundamentalmente bajo un interés teórico, pero en vinculación con un referente empírico que son los kurdos, vinculación definida como inspiración recibida por los mismos y también como objeto en estudio. De manera esquemática, por cambio social nos referimos a lo que un sujeto determinado hace

---

<sup>1</sup> Es importante aclarar este término porque define un aspecto del sujeto de interés de esta tesis. Es un término utilizado de por sí en la literatura especializada que aborda y estudia temas kurdos políticos contemporáneos, y no solo eso, sino que es un término común entre los mismos kurdos y el movimiento. *Apo* significa “tío” en kurdo turco, apelativo con el que se nombra a Abdullah Öcalan. Algunos autores estiman el *apoismo* como el movimiento de *Apo* y de los que siguen a Öcalan; no obstante, en esta investigación en lugar de tomarlos como seguidores los consideramos alineados con *Apo*, no dependientes, lo cual es una diferencia sustancial. Importante también es que los participantes de dicho movimiento se llaman a sí mismos *apoistas*.

por alterar su realidad en función de la manera en la que establece su relación con la objetividad<sup>2</sup>, objetividad que se entiende tanto en su dimensión social como psíquica. En ese sentido, habría sujetos por la autonomía y sujetos por la heteronomía. El primero es el que se encarga en gran medida de su proceso de subjetivación social para establecer su propio *nomos*, su propia ley, su propio saber, su propio orden; mientras que el segundo sería el que se subjetiva a partir de la ley del otro, que dicho sea de paso, se le impone. A estas condiciones subjetivas les subyacería o una actitud poiética para la predisposición a la autonomía, o una actitud mimética para la predisposición a la heteronomía. Valga decir que esto no es un asunto de subjetivismo trascendental, porque el que haya una norma externa que busque someter, condicionar o imponerse<sup>3</sup> es un hecho social existente y superarlo no es una cuestión de voluntarismo, pero lo que sí es cierto es que la relación entre lo que se impone y lo impuesto no es una que nos parezca conviene definirla y resolverla como un tema de malo-bueno, o falso-verdadero, ni tampoco una para la que satisfaga resaltar solamente la resistencia y la rebeldía, sino que es algo más complejo y por ello trataremos de ir más allá de una postura dicotómica para centrarnos en la relación sujeto-objeto partiendo desde el sujeto, es decir, la manera en que el sujeto establece su relación con la objetividad. Lo particular de nuestro caso es que en el sujeto de la investigación, los kurdos, hay cambio social en sentido de heteronomía y cambio social en sentido de autonomía, en diferentes temporalidades, pero finalmente una subjetividad en la que hay transformación, razón por la que nuestro estudio abordará el pasado y el presente, procediendo en un sentido genealógico. Rastreamos en la historia y buscaremos en el pasado kurdo rasgos vinculados con la condición por la heteronomía (mímesis, alienación) conformes de su subjetividad, para dar cuenta de modificaciones que se van haciendo cada vez más patentes en tiempos contemporáneos y dan lugar a la condición por la autonomía (poiesis, desalienación). Esto,

---

<sup>2</sup> Cuando nos referimos a *objetividad* queremos decir algo que está en relación directa con un sujeto, pero es lo que está por fuera de su subjetividad. No obstante, es lo que en primera instancia es ajeno, pero que puede subjetivarse en el sujeto de diversas maneras o razones (por acción del objeto, o por acción del sujeto, etc.).

<sup>3</sup> De manera general, con esto nos referimos a la ley, a la ideología, a la moral, a la forma, etc. que existe pero porque se impone como la única o mejor manera de ser, de estar, de hacer, de pensar, de entender o de vivir algo. Eso puede ser la ley del soberano imperial, o las leyes de la monarquía, o el *ethos* de la modernidad, o las normas del capitalismo, etc. Pero, incluso esto puede aplicar para las ideologías de la libertad y la emancipación. El problema para nosotros no radica en que estas leyes, normas, ideologías, moralidades, formas, etc. sean y tengan lugar, porque históricamente hablando funcionan o han funcionado en tanto abordan, explican, solucionan o interpretan algo; el problema radica en que una vez *son*, eventualmente devienen imposición, y no importa su signo, si son conservadoras o radicales.

además de definirse por tratarse de algo relacional y no voluntarista, es crítico en cuanto consta de la confrontación con la sociedad instituida, sus valores y normas al arrancarle su tendencia a imponer sentidos y roles a sus integrantes, para asumir esa tarea en sus propias manos bajo un modo e intención diferentes y estar en posibilidad de creación social (*novum ex nihilo*).

Ahora, el presente trabajo de investigación es uno que está organizado a la manera clásica de un formato de tesis, conformado por cuatro capítulos, introducción y conclusiones. El primer capítulo tiene por objetivo proporcionar el contenido teórico-metodológico que dota la base de reflexión y de procedimiento de la investigación. Es un capítulo denso y de cierto grado de complejidad, cuyo fundamento es rescatar nociones como las de totalidad, dialéctica, la relación psique-sociedad (en donde la psique es un torrente de sentido existencial emergente y la sociedad dada una instancia funcional de regulación y normativa), entre otras, sin dejar de tomar en cuenta sus aspectos problemáticos tanto gnoseológicos como sociales y políticos. La principal característica de este capítulo es que se trata de un arreglo personal de conceptos a los que se imprimió una coherencia particular y que fue necesario elaborar para contar con una base de razonamiento y elementos de explicación de autoría propia. Haber procedido de esta manera tiene un significado político para nosotros como autor, en el sentido de representar un ejercicio de signo autonómico en la tarea del pensar. Es un capítulo dedicado exclusivamente al desarrollo de lo teórico y de lo metodológico.<sup>4</sup>

Los siguientes capítulos entran de lleno en la materia empírica. El segundo capítulo fue hecho para comenzar a dar cuenta de la constitución histórica de la subjetividad kurda en su dimensión política, haciendo un primer recorte genealógico que abarca los últimos nueve

---

<sup>4</sup> No es una elaboración teórica en sentido estricto pero se aproxima, ya que el resultado al que se arriba es una proposición conceptual para fundamentar, al menos incipientemente, la noción de cambio social por *poiesis* (a la que por deducción se le opone la de *mímesis*) de la que echamos mano y con la que abordamos aspectos de la experiencia política kurda contemporánea y en su devenir histórico; una propuesta teórica elaborada a la manera de un ensamblaje o *collage* compuesto por diversas nociones y conceptos de diferentes procedencias autoriles, con la característica de que son fundamentalmente dialécticas. El resultado es una fórmula que me permite ir más allá de las tendencias teórico-políticas ontologistas-identitarias, así como también de aquellas tendencias negativistas antinómicas; e igualmente para no quedar en la mera descripción detallada del observador cientista y contemplativo “neutralmente” orientado de la academia actual, así como tampoco en la subordinación de todo, o el reduccionismo, al *leitmotiv* de la lucha del materialista que siente comprometido su pensamiento exclusivamente con el tema de la Revolución. Pero decir aquí “ir más allá” no significa desdeñar o ignorar lo que posturas como tales proponen y con ello considerarnos arrogantemente fuera de su influencia; al contrario, se trata de retomar de éstas lo mejor que ofrecen de acuerdo con nuestras necesidades, pero sin por ello estacionarnos o apostar por ellas abierta, acrítica y completamente.

siglos (sin pretensiones de exhaustividad) hasta el primer tercio del XX, abordándolo de forma discontinua o a la manera de saltos en el devenir de la subjetividad kurda para resaltar los momentos, las situaciones y los actores clave y de interés. Este rastreo en la subjetivación histórica de los kurdos fue realizado para sustentar que la kurda entonces había estado siendo una subjetividad social tendiente a servir al poder político ajeno al que se encontraba subsumida, antes que instituir el propio para sus fines como sociedad; es decir, una subjetividad que, sin negar su complejidad, diversidad ni ambivalencia, estaba marcada por una tendencia predominante de disposición a seguir a un soberano o a una soberanía externa impositiva en función del desarrollo de su vida social en tanto grupo. En este amplio periodo pre-moderno de rasgos feudales es en el que encontramos a aquellos órganos políticos que nacieron legítimamente para servir a su sociedad y que por las circunstancias tuvieron que verse forzados a rendir cuentas a señorías externas para seguir funcionando, pero a los que paulatinamente terminaron por encumbrar y emular tornándose más serviles al reino ajeno que al propio, como fue el caso de las dinastías principescas kurdas y su relación con los gobiernos imperiales; y también aquellas fuerzas paramilitares de choque y de conquista que agitaron las espadas a favor del soberano no kurdo en turno y que incluso dirigieron el ataque en contra de su propia gente, como lo fueron las caballerías kurdas *hamidianas*; entre otros. Es un capítulo de preparación comprensiva en lo histórico que nos servirá para abrirnos camino en el terreno de la explicación social de lo contemporáneo y lo reciente. Se caracteriza como la *noche política* de los kurdos de los últimos siglos hasta fechas más recientes, ya que se muestra su carácter de sujeción, que se da por la imposición pero a la vez por la emulación, ante las condiciones sociales circundantes ya fuera bajo imperios, colonias o bajo naciones modernas; pero hay que evitar confundir con que se los está tomando como un sujeto social prepolítico o apolítico, ya que no es el caso, sino se trata del tema de una política para qué y desde qué postura, además de que enfocamos a nivel de la interpolítica y no de la intrapolítica.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Para explicar todo lo señalado, intentaremos develar significaciones imaginarias nucleares de su sociedad que son posibles de rastrear en fuentes como la literatura mítica perteneciente al tronco civilizacional al cual pertenece el pueblo kurdo, lo que se toma como evidencia directa que expresa contenidos de un inconsciente colectivo. Tales significaciones imaginarias sociales se manifiestan a su vez encarnando algunas de las instituciones y también reflejadas en modos y prácticas socioculturales de los kurdos; aspectos psíquicos y sociales aparentemente disociados que al cotejarse como comportamiento histórico se les encuentra vínculo y relación, que en conjunto posibilita dar con constituyentes de su subjetividad ya desde el pasado. El papel de

El tercer capítulo da continuidad al objetivo de dar razón de la constitución política de la subjetividad kurda en la historia, pero ahora considerando un recorte genealógico mucho más pequeño pero igualmente sustancioso que abarca el segundo y el último tercio del siglo XX, es decir, hasta los comienzos del siglo vigente. La finalidad de este capítulo es evidenciar una interrupción o puesta entre paréntesis kurda de su principal tendencia subjetiva en términos de su actitud política, la que se expuso en el capítulo anterior, y por la que jugaban un rol particular en y con la sociedad, dándose muestras de un cuestionamiento de la posición que habían estado ocupando dentro de la síntesis social o sociedad de la que han formado parte, para subvertir su lugar en ella, lo cual nosotros interpretamos como una alteración que se da tanto en lo social como en lo psíquico, es decir, que se refleja como antagonismo social y lucha política y que a la vez tiene un correlato de confrontación del sujeto con su propio imaginario instituyente, esto último que se da de una manera no evidente y no necesariamente elucidada por el sujeto mismo. Estos son los principios manifiestos de alteración de un continuo social-psíquico para nosotros captado en los kurdos. Aquí se suscitaron cuestionamientos a la predisposición a seguir a un soberano externo, otrora el sultán del imperio étnico dominante en la geografía, lo cual supuso significativos avances en la subjetivación política kurda, pero lo que no cambió fue el patrón de seguir o someterse a regímenes ideológicos ajenos, ya que entonces los kurdos lucharon por lograr su propia soberanía pero con base en modelos extraídos de otros lados, ya fuera el nacionalismo moderno y su Estado republicano (o semi-republicano, de acuerdo con las posibilidades del contexto del Medio Oriente de entonces) o el socialismo, su Estado independentista y la lucha de clases en el formato al que se le daba validez en la época (muchas veces entendido como liberación nacional o también como descolonización).<sup>6</sup>

---

los kurdos en las relaciones políticas en su contexto externo, que no fue protagónico –lo cual tiene pros y contras– sino más bien condicionado, nos permite confirmarlo.

<sup>6</sup> Es en general la revisión de la irrupción ya en el siglo XX de un poder político kurdo que antagonizó con la sociedad instituida que puede entenderse como parte constitutiva de su movimiento por la liberación. En sentido formal, los fines de libertad buscados se pretendieron en diferentes acepciones, desde luchas anticoloniales hasta aquellas contra la sociedad de clases, pero en los hechos todos los esfuerzos se condensaron en la búsqueda del derecho al reconocimiento de la propiedad de su territorio, a la constitución de su propio Estado y de una organización social formalmente aceptada o reconocida a nivel internacional. Sin embargo, la semántica bajo la cual pretendieron amparar sus búsquedas estaba dada, por un lado, por los contenidos de la modernidad capitalista (Estado-nación, ciudadanía, etc.), o por el otro, por lo que horizontes revolucionarios predefinidos destinaban (Estado socialista, proletariado, etc.), y estos finalmente son objetos emancipatorios pero heterónomos (es decir, no surgieron *de sí para sí*). Algunas de las múltiples expresiones de irrupción y

Pero de este antagonismo social y de estas búsquedas por la emancipación contradictorias y todavía heterónomas, fue posible que más adelante se produjeran aperturas de horizonte hacia diferentes maneras de plantear la emancipación, –o mejor dicho, suscitar el cambio social–, kurdo. En esto consiste el cuarto y último capítulo, el cual se dedica a dar cuenta del cambio social por mimesis, pero principalmente el que se da por *poiesis*, es decir, cuando éste es por imitación y cuando lo es por creación, respectivamente. Aquí el último recorte temporal se hace en la contemporaneidad, que correspondemos con finales del siglo anterior y lo que va de éste, y en donde encontramos la manifestación y paulatina concreción de dos de los proyectos políticos de mayor peso en la sociedad kurda de entonces a ahorita y que atienden al cambio de su situación, aunque de diferentes maneras. El primero de ellos es el Gobierno Regional del Kurdistan (KRG) con sede en Iraq, que es una experiencia que nos muestra cómo la gestión de sus asuntos está en sus manos pero a la manera en que dictan las leyes de la sociedad instituida, es decir, soberanía a las maneras de capitalismo y del estatalismo moderno, lo que nuevamente significa heteronomía. El segundo es la propuesta *apoista* o la del Confederalismo Democrático, que se ha concretado mayormente en Turquía y en Siria, particularmente lo que es la Administración Autónoma del Norte y Este de Siria «AANES» o Rojava, aunque no se restringe únicamente a estos puntos geográficos, y en la que tenemos una experiencia política y una propuesta de sociedad que en nuestra interpretación revela indicios de cambio social poiético y por la autonomía aun dentro de la sociedad instituida, la *modernidad capitalista* estatal (y patriarcal) pero a la vez superándole, esto es, negación y creación, en tensión con lo que antagoniza al mismo tiempo que recupera de la objetividad social y psíquica lo que necesita, arrancando de ahí lo alienado para recuperarse a sí; todo esto es, asumiendo y resolviendo la contradicción, aspirando a síntesis. Y en este capítulo exponemos nuestros argumentos por los que consideramos esta paradoja algo como tal.<sup>7</sup>

---

movilización kurda de entonces se decantaron por una vía o por otra, encontrándose con las disyuntivas correspondientes. Todo esto de por sí involucró una puesta en cuestionamiento del sí kurdo, de su identidad e inercia históricas, ya que ahora buscaban el cambio de situación en términos de liberación producto de sus esfuerzos y no por concesión. No obstante, los modos, los horizontes, las procedencias y los alcances para lograrlo sí divergieron, y las implicaciones subjetivas asociadas a ello también.

<sup>7</sup> Cada uno de estos, *apoistas* y no apoistas, es expresión de un arreglo psíquico-social particular, ya que uno implica negación y creación en manos propias, mientras que el otro un corrimiento a lo contrario o la acción determinante y plena del “otro social” (la sociedad instituida imperante e imponente) en *sí*. El primero involucra arrancar lo alienado reconocido ya sea en la objetividad originalmente inconsciente o imaginario potencial instituyente o también mediante (no “en”) el adversario social al cual no solo enfrenta, sino algo más, lo que le da al sujeto la posibilidad de darse su propio orden, de inaugurarlos, rompiendo su continuidad identitaria pero

Nuestro propósito de dar cuenta de la constitución histórica de la subjetividad kurda revelando giros y transformaciones del sujeto en su relación con la objetividad, desde luego que también está motivado por un fin político en la tarea de hacer investigación, debido a que la idea no radica solamente en evidenciar el fenómeno por sí, sino que esto se hace además para destacar el cambio social cuando éste tiene un sentido emancipatorio, algo que nosotros correspondemos con autonomía (en el sentido de *auto-nomos*). Consideramos que una subjetividad que actúa por una vía (*auto-nomos*) está constituida de manera cualitativamente diferente que la que actúa por la otra (*hetero-nomos*) y también cada cual se trastoca de manera distinta ante lo que les representa la sociedad como objetividad. En esta investigación dichas diferencias no han de ser evaluadas, ni medidas, ni juzgadas, nada más denotadas como tal: diferencias. Pero es de interés dar cuenta de lo que es un modo y lo que es el otro. De ese ángulo y con los elementos que ponemos en juego, es desde donde nosotros consideramos nuestro aporte a la discusión y al pensamiento críticos para la praxis.

### **Mediación de lo kurdo en nuestra reflexión. Una subjetividad demasiado vasta para ser encerrada en categorizaciones in-complejas<sup>8</sup>**

Pero es importante enfatizar que no se habría llegado a ese puerto sino es porque el actor protagónico del estudio, los kurdos, es de tal amplitud y relevancia que gracias a ello se logró el cometido. Esto debido a haberle contemplado, a habernos dejado afectar –en el sentido propositivo del término– por el mismo. Nuestra intención de abonar a nuestra manera al campo conceptual del cambio social emancipatorio, como inquietud intelectual pero también como necesidad política, solo puede explicarse como posible gracias al encuentro con el

---

preservando algunos aspectos considerados rescatables; de ahí que las propuestas *apoistas* tengan cierto carácter ambivalente o incluso triádico (la “modernidad” democrática, un confederalismo no estatal en el seno de la estatalidad, una economía triple [comunal, de defensa, y de apertura al mercado], por mencionar algunos ejemplos). Mientras que el segundo conlleva entregarse a lo alienante, a la objetividad, lo que da a este sujeto la ocasión de solo reproducir el orden dado por otro; por ello que las propuestas de los kurdos no *apoistas* como las del Kurdistán iraquí lleven el sello de la sociedad instituida dominante (modernización capitalista, para-estatalidad, democracia parlamentaria representativa, predominante economía mercantilista con prácticas especulativas, etc.).

<sup>8</sup> *Plexus*, locución latina, significa “trenzar”, “enlazar”. *Complexus* es lo que está tejido junto. El prefijo *com* refiere el sentido de dualidad de dos elementos opuestos que se enlazan estrechamente, sin anular su dualidad. De ahí que *complexus* pueda utilizarse tanto para el entrelazamiento de dos afines, como para el combate de dos oponentes. Una categorización no compleja sería la que no exhibe este tipo de propiedad.

sujeto (un encuentro metodológicamente definido por ser de carácter documental, pero originalmente motivado por nuestro interés en aproximarnos a la experiencia política kurda contemporánea la cual es relevante dentro del mundo de los movimientos sociales y las luchas anticapitalistas y antiestatales y que nos llevó a querer conocerle no solo en la actualidad, sino también en la historia) que nos sacudió de arriba abajo, que nos hizo ver lo complejo que es la subjetividad y que para entenderla se requería ir más allá de preconcepciones epistemológicas, ideológicas o morales que de tan rígidas llegan a obstaculizar el movimiento tanto del pensamiento como de las acciones relacionadas.

De no habernos trastocado, de haber permanecido como estábamos en un principio antes de comenzar esta aventura de investigación, nos habríamos quedado únicamente con el hoy de los kurdos, con la situación del presente que es la que perspectivas revolucionarias o anticapitalistas suelen tomar en consideración. Pero la riqueza de una subjetividad como tal nos atrajo de tal manera que fue por ello que nos interesamos en sumergirnos en su historia y ante los hallazgos nos propusimos una tarea específica como lo fue el rastreo genealógico.

Y es que siendo los kurdos uno de los pueblos más grandes sin Estado del ayer y del hoy, anteriormente así fue porque las condiciones que definían su relación con la sociedad dada y sus normas no lo permitieron, condiciones de imposición objetiva pero también de predisposición subjetiva; pero hoy no tiene Estado porque así lo decide, al menos eso es lo que sucede con el sector kurdo *apoista* quienes quieren superar la estatalidad no en un sentido “nómada” o de evasión y simple rechazo, sino para constituirse como una comunidad social y política que se da su ley, su saber, sus normas, su gestión y regulación, es decir, que se da a sí misma y desde sí lo que el Estado da como ente separado del cuerpo social. Y esto lo hace aún dentro de la lógica estatal moderna, no fuera de ésta ni solo para estar en contra de ésta, sino para desalienarse, retomar lo propio estando ahí *para sí*, de manera diferente.<sup>9</sup> Lo particular es que esta oposición diametral en la cualidad de ser está presente en una misma subjetividad, lo que se hace presente cuando es contemplada en un ancho espectro temporal. El dejarse afectar por la figura del pueblo kurdo, cuya relevancia no solo es política sino

---

<sup>9</sup> Y la subjetividad kurda considerada en su devenir histórico es de los pocos casos actuales en que algo como esto se manifiesta tal cual. Porque igual pueden encontrarse alrededor del mundo pueblos o agrupaciones sociales en subsunción, o en subsunción y en evasión y resistencia, pero no en subsunción, evasión, resistencia y finalmente creación, como los kurdos *apoistas*.

también histórica y cultural, nos llevó a ampliar la mirada para no quedarnos solo en lo inmediato, lo que originalmente era el interés atrayente para el desarrollo de este trabajo; y de ahí el pensamiento se abrió y abonó a la forja de la propuesta conceptual que finalmente se presenta y operativiza.

Gracias al ‘encuentro’ del investigador con lo investigado, nos pareció poco pertinente reducir tanta riqueza histórica, cultural y conductual a una categoría unidimensional y estrecha temporalmente, como lo es la del sujeto en lucha (ya fuera el proletariado con conciencia de clase, o el sujeto dialéctico negativo u otro). No abandonamos las nociones de la lucha y de la negación, pero para solventar nuestra preocupación de abordar de una manera más adecuada a la subjetividad kurda amplia en la historia nos abrimos a la complejidad. Al ensanchar la mirada, nos dimos cuenta de que en la misma se registraba tanto heteronomía como autonomía.

Por lo tanto, en este trabajo hablar de cambio social en el caso kurdo de la manera que proponemos no se definió como una tarea de instrumentalización de lo empírico para endilgar nuestras nociones. Hemos trabajado con la empiria, pero no la hemos reducido ni explotado para nuestros intereses intelectuales; hacer eso sería opinar a lo lejos y ese no ha sido el caso, porque si bien nuestra preocupación fundamental es abonar al pensamiento político crítico, entendido este como revolucionario, mediante un abordaje diferente, un arreglo conceptual propio, esto ha sido igualmente posibilitado porque la relación de nuestro pensar hacia con lo kurdo ha sido de ‘encuentro’ y no de usufructo, ya que de su contemplación nos afectamos positivamente y nos inspiramos. De ahí que esta tesis doctoral sea una reflexión epistémica mediada por la experiencia kurda.

### **Motivación y proceso de elaboración de la tesis**

Esta tesis ha sido concebida como un esfuerzo, dentro de los que puede haber, para el cambio social. Es innegable para mí que lo que he querido hacer con ella es resultado de esas pretensiones. Comparto, como muchos de mis compañeros y compañeras de este Posgrado, tal vez la gran mayoría de ellos y lo digo sin temor a equivocarme, la convicción de no querer solamente interpretar el mundo, sino de contribuir a su transformación. No es difícil deducir la inspiración de donde proviene esta sentencia, que se la debemos a Marx en su repaso crítico

sobre Feuerbach para realzar la importancia de la praxis y sustentar ese aspecto de su gran propuesta. De hecho, vale la pena hablar un poco de mi motivación por ingresar al Posgrado en Sociología del ICSyH-BUAP. De manera resumida, lo hice porque no me conformaba con realizar un programa de Doctorado que solo se dedicara a interpretar el mundo social, sino que quería hacerlo en uno preocupado por su transformación desde la esfera de la producción de conocimiento bajo un sentido político crítico, desde el ámbito en el que puede hacerlo. Y para mí, el Doctorado de este posgrado era la opción más adecuada para tal fin.

El antecedente de estas motivaciones y realizaciones es que, desde antes de todo ello, hace ya varios años atrás en mi vida, tengo un interés y una preocupación muy fuertes y arraigadas por la libertad humana, al menos por entenderla, pero también por participar de ella. Evidentemente que es difícil, sino que imposible, definir ésta de una manera unívoca, pero para mí ésta se había venido definiendo como el hacer, entender y de ser posible vivir de una forma completamente diferente con lo establecido que se impone, para lograr lo extraordinario o darle paso, lo que está más allá de lo ordinario, que supone pues no otra cosa que realizar lo que está reprimido, lo que al final de cuentas es develar lo negado, lo que no está aún. Y de esto el proceso de liberación y el estado de libertad correspondientes. Yo a grandes rasgos concebía así la libertad. Y mi sorpresa fue mayor cuando me di cuenta que el contenido teórico de la línea o seminario al que me adscribí dentro del Doctorado, que es el de Teoría Crítica y Subjetividad, se basaba en argumentos contruidos a partir de criterios realmente muy próximos al que signaba mi concepción de la libertad. La diferencia es que la mía era una reflexión simple, mientras que la otra era refinada, resultado de haberse pulido dentro de una tradición de pensamiento de larga data y validada por una comunidad de intereses amplia e histórica. Es decir, mi concepción era vulgar mientras que la de mi seminario de Posgrado era noble, heredera de un legado y perteneciente a una constelación establecida; aunque extrañamente había coincidencias en lo que se refiere a la noción generalizada en ambas, una especie de criterio común subyacente.

Pues en el sentido de ese criterio común que define a la libertad, basado en poner atención y resaltar el contenido que desborda la forma, que es lo negado y reprimido –sustrato base del pensamiento negativo de la Escuela de Frankfurt, que a su vez se nutre del marxismo y del psicoanálisis principalmente freudiano– el cual es la inspiración central de las enseñanzas y la línea de reflexión principal del seminario del Doctorado del que formé parte, me di cuenta

que dicho criterio también podía aplicarse a cualquier postura que terminara por querer imponerse como la verdadera propuesta de la libertad, de la emancipación, etc. Y en ese caso ninguna de las existentes en el campo de las teorías críticas, dentro y fuera de la academia, y sus prácticas políticas asociadas, se salva, ya que todas quieren disputarse la verdad última. Y cierto es que una cosa es querer ganar legitimidad, posicionarse, defenderse e incluso antagonizar, pero otra es imponerse. De acuerdo con lo que dicta la experiencia cotidiana y el conocimiento de las causas y de los contextos, esto sucede de manera más involuntaria que premeditada, se parece más a un instinto o tal vez a una actitud psicológica que a un precepto racional, porque de lo contrario ¿cómo explicar el que alguien o algo que está en contra de la imposición se imponga? Esto, o que definitivamente aprendamos a aceptar el principio de contradicción que a todos/as nos atraviesa, que nos constituye y que alimentamos de manera no consciente, en lugar de seguir asumiendo posturas de purezas dicotómicas excluyentes. Estamos más mediados y determinados por aquello que decimos combatir de lo que quisiéramos aceptar, lo cual no quiere decir que no haya razones para diferenciarnos de eso y para confrontarlo; pero, es que en secreto amamos lo que odiamos, y viceversa. Y por supuesto que me incluyo.

Del darme cuenta de eso, del fenómeno de la subsunción bienintencionada o por lo menos no malintencionada, concluí que, si yo quería vindicarme como pensador por mí mismo y como interpelante de una manera más directa de la *cosa en sí*, fuera ésta en términos de la sociedad, de la revolución, de la política, del cambio social, de la emancipación, de la subjetividad, etc., que ya de por sí son mediaciones lingüísticas y conceptuales de la *cosa*, no podía proceder solamente repitiendo lo que otros/as antes y ahora ya han dicho al respecto definiendo lo que la *cosa es*, porque esto solo supone expandir las fronteras de lo ya dado por otros o perfeccionarlo. Y eso está bien, pero no es exactamente lo que yo estaba buscando. Por lo tanto, mis nociones de cambio social y de libertad no debían constreñirse a aquellas de la negatividad o a cualquier otra, por buenas y potentes que éstas sean. Pero contrario a toda actitud dicotómica excluyente o reaccionaria –incluso cuando se asume crítica–, mis nociones no únicamente rechazaron ser atrapadas o subsumidas dentro de esas formas históricas y determinadas de conceptualizar la emancipación y el cambio social mencionadas, sino que por un lado les pusieron límites y rechazaron su absorbencia o reclamo totalizante, pero por otro aceptaron lo que se llegó a considerar sustancial en ellas, porque efectivamente

tienen mucho de razón aún no siendo La Razón (¿pero acaso habrá algo en particular que la tenga, es decir, que la sea? Estimo que no). Ese rechazo y aceptación es dialéctico y obliga a la búsqueda de una síntesis (porque aceptar el principio de contradicción no debe suponer querer permanecer perennemente en él, ya que eso es tortura).

### **Por ahora pensar, antes que solo aplicar, sin prescindir de ello**

Lo señalado anteriormente me condujo a que, para resolver el objetivo de generar algo de conocimiento, debía encarar el fenómeno social escogido (cambio social, libertad, revolución, etc. tanto en lo teórico como en los kurdos) por cuenta propia, pero a la vez recurriendo a lo que otros ya habían hecho previamente, entre ellos las perspectivas de la negatividad, el marxismo y sus versiones, los análisis de la psique, los sociológicos, u otros, como herramientas de apoyo y/o de inspiración, pero no como simple extensión o aplicación. Y asumir eso fue lo que me orilló a que para proceder en este trabajo de investigación en formato de tesis doctoral debía primero asumir una actitud fenomenológica, primero ante lo que supone pensar, después frente a lo que ha de ser pensado. Esto se tradujo, en primera instancia, en lo que propongo en mi capítulo teórico, y después, en lo que hay en el resto de capítulos que abordan lo empírico.

Ante una situación como tal en la que decido enfrentar la *cosa en sí* por propia cuenta de una manera más directa, pensando por mí mismo un arreglo de carácter teórico para generar ese tipo de conocimiento, pero para lo que decido no hacerlo por sí solo, sino apoyándome en lo que otros/as han hecho para solventar sus necesidades en una faena como tal, en el sentido de inspirarme en sus motivaciones y recuperar algunas de sus nociones antes que simplemente aplicarlas o dejarme cautivar por tales aseveraciones externas para convertirme en un simple validante de lo ajeno, es por lo que decidí realizar un apartado teórico metodológico de manera previa y que además adquiriera un lugar central en el trabajo. Por eso terminó siendo el primer capítulo, y no me pasa por alto el que esto pueda identificarse plenamente con un procedimiento deductivo. Ante ello lo que tengo que decir es que efectivamente lo es, pero no por eso es que estemos ratificando y positivando la postura deductivista para hacer investigación. La razón para haber procedido aquí de esa manera es la que ya se ha comentado, y es que para poder abordar la *cosa en sí* fue necesario contar

previamente con los elementos conceptuales explicativos y metodológicos para ello; pero no cualquiera, sino en este caso los propios. Y desde luego que, en tanto embrión, se necesitó de una matriz para desarrollarse. Esa es la explicación y justificación del primer capítulo como bloque aparentemente encerrado en sí mismo y como apartado que encabeza este trabajo. Sabemos de antemano que el deductivismo replica un modelo vertical y jerárquico, y suscribimos parte de las críticas que se han articulado en torno a ello. Sin embargo, como hemos tratado de justificar hasta aquí, para este trabajo este acomodo fue resultado de una necesidad antes que de un axioma positivista en lo gnoseológico.

Por si fuera poco, la pretensión de contar con una reserva o base propia de intelección y explicación a partir del arreglo e impresión de coherencia de ciertos conceptos, me supuso un esfuerzo arduo y extenuante, no libre de fricciones ni complicaciones. Le pido a mi amable lector/a que imagine lo que supone armar sus propios pertrechos para enfrentarse al vacío por sí mismo, lo que exige soltarse de la mano guía materna y paterna de quienes nos precedieron en la tarea y que tuvieron el arrojo de asumir el compromiso y que con ello nos legaron las instrucciones de lo que se supone tendríamos que saber y hacer<sup>10</sup>. Ha sido más desgastante de lo que pudiera parecer y quizá el resultado refleje o no el esfuerzo vertido en esa tarea de elucidar, comprender, analizar, reflexionar, escoger, armar y proponer lo necesario para presentarlo como propuesta. Efectivamente, tal manera de proceder que implicó dedicarle una gran cantidad de esfuerzo y tiempo, tuvo como consecuencia que lo empírico o el referente concreto de la tesis, que es los kurdos, se abordara en una segunda instancia, algo que sin lugar a dudas puede llegar a resentirse como una subsunción, lo cual, reiteramos, no fue premeditado sino tristemente un daño colateral (este es un desafortunado eufemismo, pero no encuentro ahora otra manera de definirlo) y una falla de cálculo debido a la incipiente

---

<sup>10</sup> Legado que no excluye un llamado de atención cuando alguien se sale de las reglas de su comarca, cuando se quiere ir más allá de la definición validada de lo que “debe de ser”. De ahí que ¿imagina, lector/a, tener que cuestionar tus convicciones heredadas, pero a la vez aprender a mantener lo sustancioso de ellas? Lo que equivale a tirar la cáscara, pero rescatar la semilla; lo cual requiere de un trabajo previo de pelado y selección. Es como ser rebelde con tus bienintencionadas fuentes de inspiración, respetarles, pero ponerles un tope para poder avanzar por cuenta propia, salir del molde de alguna manera impuesto, que fue benéfico, para no quedar confinado al mismo y resultar un derivado, aunque algo ha de quedar. Sin embargo, salir no significa huir. Esta es una cierta inadaptación necesaria. Y en el fondo estoy queriendo señalar que esto es algo que ocurre por igual tanto con perspectivas críticas, ideologías políticas o paradigmas militantes, como con la sociedad cuando subsume a sus miembros al querer asignarles por fuerza un sentido dado, lo mismo que suele ocurrir con la familia, o con cualquier otra institución; no obstante las intenciones sean diferentes. La relación si es buena o mala, al final es ambivalente.

experiencia que he ido adquiriendo como investigador social que asume una cierta postura política (es decir, que a mi manera me correspondo con la praxis), que por circunstancias no planeadas decidí plantearme la tarea de querer pensar por mí mismo (eso sí, apoyado en lo de otros, pero a la vez evitando ser consumido por estos), y todo dentro de un marco de tiempo finito como lo es el de un programa doctoral, y por si faltara más, en medio de los tiempos lúgubres para el ánimo que supuso la pandemia del Covid-19. Sin quererlo, escapó de mis manos atender de primera mano lo empírico-concreto de la misma manera que lo hice con lo teórico-metodológico. Pero que esto no nos engañe, estimado lector/lectora, ya que esta imprevista decisión me permitió comprender y acercarme a lo kurdo de una manera distinta a la inicial, y en consecuencia plantear la investigación de forma diferente, que bien que mal es parte constitutiva de mi propuesta.

Desde hace ya algunos años, antes del tiempo del Doctorado de hecho, los kurdos para mí ya eran una fuente de inspiración social por su actividad política, misma que se hizo conocida y popular en el ámbito de los movimientos sociales; pero en ese entonces no lo eran para mí por las mismas razones por las que llegaron a ser después; es decir, no los concebía ni les asignaba interés e importancia por las mismas causas a las que he ido llegando una vez he ido empezando a desarrollar mi pensar y plantear los problemas. De hecho, gracias al enfoque alcanzado después de haber aterrizado el arreglo teórico-metodológico de autoría propia (ojo, no he desarrollado teoría, no todavía, sino un arreglo conceptual en lo teórico-metodológico, una coherencia conceptual propia), fue que comprendí a lo kurdo de una manera diferente y lo que me motivó a aprehenderlo tal cual se presenta en este trabajo, lo que ciertamente es una re-aprehensión de mi objeto en estudio.

Ahora, ante las carencias que este trabajo pueda presentar, principalmente en lo que toca al abordaje de lo empírico, que es los kurdos, considero necesario hacer unas observaciones. Advierto que mi aproximación metodológica al sujeto en cuestión es una que no agota la complejidad y riqueza del mismo en tanto sus particularidades y especificidades inmediatas; pero esto realmente no es una preocupación sino solo un matiz, ya que en verdad no podría haber una sola fórmula que logre agotar la complejidad de lo que sea, debido a que todo son aproximaciones. No obstante, señalo que este trabajo no se planteó como fundamental un acercamiento tan directo en términos empíricos como el que supondría, por ejemplo, la etnografía o, también, la militancia epistémico académica centrada en el sujeto para el realce

de sus particularidades como alternativa radical. Nuestra aproximación se basa principalmente en fuentes indirectas, pues lo que se quiere recuperar puede ser obtenido de esa manera, es decir, con ese proceder se está en sintonía con los propósitos de la tesis, ya que una de las necesidades es abordar grandes periodos de tiempo por medio de significativamente amplias abstracciones para dar cuenta de algo como lo es la constitución histórica de la subjetividad kurda bajo ciertos recortes temporales, haciendo hincapié en la dimensión política en relación con lo exterior, con la finalidad de posicionar o destacar distintivos rasgos de su identidad social, como lo son su actitud política o cultura política a las que les subyace la persistencia instituyente de significaciones imaginarias que les da lugar y que son aspectos definatorios de su posición en la sociedad, por los que puede llegar a jugar un rol de súbdito, de dominador o de lo que sea. Pero aunado a ese propósito está otro igualmente fundamental, incluso más, y que es el de revelar un lado diferente de la situación, es decir, la eventual puesta entre paréntesis de la continuidad identitaria, la inercial cultura política de súbdito y la persistencia instituyente de la significación imaginaria u objeto psíquico determinante correspondiente, lo que supone los comienzos de la alteración de la situación del sujeto, misma que a su vez se revela como antagonismo social o como lucha política contra las estructuras sociales dominantes, la sociedad instituida, de lo que también se da pie a la posibilidad de surgimiento de lo nuevo, la institución de lo negado.

De ahí que un análisis de lo micrológico o de lo etnológico no nos serviría. En realidad ello nos sirvió, pero de manera parcial. Por eso el lector/a aquí no va a encontrar una biografía de lo kurdo, ni un centramiento exclusivo en tal, pero sí información relevante que es en la que nos apoyamos para dar abordaje y poner a prueba nuestra propuesta de cambio social. Y junto a tal propósito también está el de restituir la importancia política del hacer, del ser –o mejor dicho del estar siendo–, también de la interrupción de la identidad-ser que en su momento se dio, así como del horizonte del sujeto kurdo.

Proceder de esta manera puede representar un atentado para quienes consideran que en investigación hacerle justicia a un referente empírico, a un sujeto concreto, es dar cuenta de lo más próximo de éste. Es cierto que el acercamiento pormenorizado a un sujeto que se estudia (y con quien suele tenerse afinidad) concede ciertas premisas críticas, como lo es destacar lo que de social, político, económico o cultural queda fuera o es expulsado de las grandes conceptualizaciones de la ciencia o de la política tradicionales y que se imponen

como verdad dominante, para así contradecirlo. Incluso hay quienes brincan la valla y sostienen que la criticidad política en la investigación social consiste en fundirse en la perspectiva del sujeto, como una manera de confrontar la racionalidad instrumentalista. Pero también es cierto que conclusiones como tales son debatibles, en el sentido de que de ellas pueden derivarse particularismos esencialistas. Y finalmente porque no hay nada que escape a la disputa por el sentido, por tener la razón única, por imponer el régimen de verdad, y lo cierto que para mí lo crítico radica por ahora en dar cuenta de la constitución de una subjetividad destacando de ello elementos que se van a poner en evidencia para luego revelar los cambios de esas continuidades, que nos sugiere alteración y auto-alteración, todo desde un marco de problematización y análisis que contempla antagonismo social y síntesis dentro y fuera del sujeto como parte del cambio social. Y más aún, salvando la categoría misma de cambio social, el cómo una manera de hacer o de provocar éste puede considerarse revolucionario, mientras que otra manera de realizarlo realmente no lo es. Y debido al propósito de este planteamiento, es necesario proceder a través de categorizaciones de mediana e incluso de gran amplitud. Por lo tanto, esta tesis no es rica en datos directos ni un referente de debate sustentado epistemológicamente en las circunstancias particulares de lo concreto, pero sí pretende serlo en términos de una problematización conceptual de carácter político que se mancuerna a un sujeto vivo y a aspectos importantes de su movimiento que lucha por conseguir su libertad. Esto es a lo que nuestro estudio está circunscrito, y por lo cual tendrá cierto tipo de límites.

Ahora bien, aquí es donde vale la pena señalar coincidencias entre mi manera de plantear el cambio social y lo que es posible ver en los kurdos. Mi manera de plantear el cambio social en sentido lato tiene que ver con negación y con creación, los cuales son dos aspectos realmente contrarios en juego (y no necesariamente el resultado o la derivación lógica uno del otro) que se corresponden con antagonismo y con acoplamiento, en o para un mismo sujeto por su propia acción deliberada frente a las circunstancias. Al tratarse del juego de dos aspectos contrarios o antagónicos, por supuesto que no estamos hablando de un proceso sencillo ni cándido, sino de un auténtico esfuerzo titánico, ya que supone auto-preservación a la vez que auto-negación del sujeto en sí mismo en su relación con la objetividad (la sociedad y el imaginario e inconsciente), es decir, no por sí solo ni en la soliptud. En los kurdos, negación y creación (que, repetimos, una no es consecuencia lógica de la otra, sino

que en términos de lo que representa y significa cada cual son antitéticas, pero de ellas puede surgir síntesis) se evidencia en el planteamiento contemporáneo del *Confederalismo democrático* y de la *Modernidad democrática*, un proyecto de sociedad que para nosotros no hay una mejor manera de definirlo que como una ambivalencia que se va definiendo, en el sentido de que es concebido y se está construyendo a partir de diferencias en interacción (no solo en reconocimiento mutuo, sino en auténtica interacción que no excluye choque) y no con base en dicotomías planteadas de antemano.

El *Confederalismo democrático* kurdo no aspira a la estatalidad, por el contrario, el Estado es sometido a crítica; pero el *Confederalismo* se da dentro de esta lógica e inclusive juega con sus elementos, se vale de ellos, no para expandirlos sino para utilizarlos en favor suyo, recuperando de esta situación lo que les favorece, con los riesgos que supone, paradójicamente para superarlos. De ahí que incluso para el desarrollo de una vida comunal (*komin*) no estatal, en parte se amparen en la participación política parlamentaria con partidos políticos kurdos. De igual manera, el movimiento kurdo confederalista democrático, o *apoista*, a pesar de no declararse abiertamente anticapitalista, o mejor dicho ortodoxamente anticapitalista, mantiene una perspectiva de crítica al capitalismo expresada básicamente en la crítica a la acumulación, a la especulación y al industrialismo, pero esto no significa que en el seno de su proyecto y experiencia social no se permitan prácticas económicas abiertas al mercado capitalista, ya que son en parte necesarias para sustentar bases de otras formas de economía social como lo es la cooperativa, o para sostener las necesidades y exigencias de la guerra civil abierta o pausada que se despliega en el territorio de Rojava y alrededores y de la que forman parte. Lo cual no es emprendido como una incongruencia, sino sostenido como un “es necesario”, uno paradójico; pero se trata más que nada de un proceso que se va definiendo, no de un estado final de las cosas al que se ha llegado.

Esto denota un conjunto de contradicciones que son asumidas, en lugar de ser ocultadas para preservar únicamente ante la sociedad la cara de pureza crítica o radical que gustaría mostrarse para legitimarse, como sucede con muchos militantes revolucionarios. Es difícil encontrar a alguien que acompase su pensamiento con su hacer, su teoría con su práctica. La revolución, como sea que se quiera entender, continúa siendo empujada hacia adelante, o incluso hacia atrás. Pero este no es el caso de los kurdos *apoístas*, para quienes la contradicción es la estampa de la que se hacen cargo buscando superarle sin tener que recurrir

a la huida o a la evasiva. Y en nuestra opinión, no es cosa fácil sostener la tensión antitética para llegar a un resolutivo práctico y sintético.

No estamos en condiciones de afirmar que los kurdos estén llevando a cabo de manera lúcida el proceso de esta manera; lo que sí, es que están haciendo algo que sin duda puede comprenderse, interpretarse y evidenciarse que está sucediendo así, con independencia de si es algo asumido conscientemente por el sujeto. Y es en este sentido que mi propuesta conceptual de cambio social ha coincidido con el hacer y la acción de los kurdos, de los *apoistas* en particular, a quienes se ha decidido abordar como algo del presente que se explica en relación con su pasado, empezando por éste último para rematar en aquél.

Hay también otro aspecto en el cual se encuentran coincidencias entre la perspectiva que suscribo y se presenta como propuesta conceptual y lo kurdo, aspectos importantes en éste. Tiene que ver con algo que otros pensadores ya han planteado, pero que han resuelto de otras maneras, que es la relación autonomía/heteronomía. La primera es el darse a sí lo necesario, la segunda el tomarlo desde otros. La primera conlleva recuperación para sí sin emulación; la segunda, alienación. Tal cosa supone una cuestión de actitud ante la otredad, lo que denomino enfrentarse al vacío. No es lo mismo hacerlo construyendo lo necesario para ello, construcción que se da a partir de elementos existentes pero dotando nuevos significados, que hacerlo exactamente con lo que otros han dicho que se necesita para encarar el vacío, *la cosa*. La actitud de los kurdos *apoistas* ante la revolución, no solo ante el concepto sino ante el acontecimiento y paulatinamente el hecho social, no es un mero calco de las perspectivas críticas políticas conocidas, no es meramente marxismo, feminismo, negativismo, anarquismo o anticolonialismo, por mencionar algunas, pero nadie puede decir que no posean un espíritu crítico y emancipatorio. Consideramos que se inspiran de perspectivas como las mencionadas, pero no se restringen a éstas, no tienen por qué cumplir con los preceptos que rígidamente determinan ni tampoco cargar con sus cuitas, algo que en todo caso hacen con lo propio, ni tampoco tienen por qué dejarse atrapar en dichas categorizaciones, aunque sí pueden encontrar ciertas afinidades. E incluso, no tienen por qué mirar exactamente con los mismos ojos los objetos de crítica de las perspectivas mencionadas, ya que se relacionan de manera diferente con, por ejemplo, el capitalismo o el Estado, con el tipo de relación social que suponen; pero nadie puede decir que no les critican y que no aspiran a superarlos, solo

que su relación ante estas lógicas y síntesis sociales no es exactamente la misma que la que aceptan los veredictos de las concepciones revolucionarias citadas.

Estos, la actitud dialéctica o el confrontar opuestos (en otros términos, asumir la contradicción en miras a una resolución superadora) y el afrontar el vacío de manera más directa (filtrar: preservar y desechar), son dos de las coincidencias o puntos de contacto entre mi manera de conceptualizar el cambio social y el modo de ser y de hacer kurdo, específicamente de los *apoistas*, la tendencia general en estos. Tales coincidencias son declaraciones propias y subjetivas que constituyen el proceso de motivación y elaboración de este trabajo de tesis doctoral y que definieron el encuentro entre lo teórico y lo empírico.

Por último, no me queda más que agradecer a la perspectiva negativista frankfurtiana de mis profesores titulares del Doctorado y de algunos de mis compañeros/as, ya que por esta derivación marxista filosófica pude entender por qué la identidad tiene que ser criticada, por qué tiene que ser considerada también un problema. Haber tomado en serio este influjo teórico crítico me obligó a cuestionar mi perspectiva habitual, que se basaba en hacer lo contrario, en positivar identidades “alternas” y postularlas antagónicas a la sociedad (específicamente al capitalismo). Solo que haber adquirido la perspectiva negativista, o mejor dicho fundamentos nucleares de ésta, no significó haberme subsumido a la misma, sino que opté por confrontar dialécticamente este para mí nuevo influjo con mi perspectiva previa y sostenida –la cual a pesar de compartir la idea de la crítica a la sociedad, caminaba en el sentido contrario, es decir positivaba– para llegar a un resultado superior que amarrara lo que he llegado a considerar los aspectos más rescatables y sustanciales de ambas, entre los que están la identidad como necesidad pero también como problema. Esta es la razón por la que un elemento nuclear de mi propuesta conceptual en esta tesis es la destrucción y la creación, basadas en la negación y la afirmación respectivamente; pero con la condición de que no es lo mismo afirmación impuesta que auto-afirmación. Y si bien la creación no es el resultado lógico de la negación, ambas constituyen un proceso que se despliega en el tiempo, un proceso que no es mecánico porque no es evolucionismo, más bien es como una marcha o como una danza de entrecruce que signa el devenir sin definirse de antemano. Y es por eso que este trabajo revisa el pasado y sus inercias heredadas para explicar los desbordes y las interrupciones del presente.



## I. OPCIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS

### 1.1 Presentación

El siguiente capítulo es un trabajo de reflexión teórica realizado para aterrizar y sustentar mi propia noción de cambio social. Las claves principales son de carácter social-histórico, filosófico, sociológico, psicoanalítico y político –todo lo cual condensa la positividad del pensamiento teórico social contemporáneo, pero también estarán incluidos contrapesos de negatividad–. Surgió como una necesidad identificada en el camino y constituyó un precedente para poder desarrollar una investigación que tuviera como referente empírico o concreto la experiencia política kurda histórico-contemporánea la cual abordamos en términos de cambio social y del tipo de cambio social que se da en y por el sujeto en relación con la objetividad social y psíquica.

Este trabajo de lo teórico es realizado a la manera de un ensamblaje, como un *collage*, en donde son retomados elementos teóricos ya formulados por otros pensadores, pero el arreglo al que se llega es propio, es decir, la novedad del trabajo radica en la coherencia que aquí se imprime a esta base de razonamiento. No se están produciendo nuevos conceptos teóricos en sentido estricto, pero lo que sí es nuevo es el arreglo, la noción conceptual, que es una articulación distinta, propia. Ello implica trastocar la coherencia dada de las propuestas de los pensadores retomados, para dar lugar a algo que es de autoría propia. Este es el tipo de alcance que se da para poder pensar por cuenta propia.

Se reconoció como necesario un planteamiento en términos de dialéctica. Encontramos un potencial heurístico enorme en la categoría de totalidad. Como tal, subyace el propósito de desarrollar un esquema, uno mínimo para contar con una base. La singularidad es que este esquema contiene los opuestos de lo determinado y lo indeterminado. Por lo tanto, a pesar de presentar un sistema contiene ahí mismo su crisis, lo no sistémico. Hay lugar para el cierre y para la apertura; el absoluto, paradójicamente, se relativiza, y viceversa.

La tensión de la confrontación y la potencial resolución vía una integración, una de cierto tipo y no aquella de la que sospecha la teoría crítica frankfurtiana, se debaten en juego. No es un tema de ingenuidad optimista, sino que implica riesgo.

Esta totalidad nuestra no se considera una ley natural, pero sí pone en mediación la constructividad social característica del humano, lo que éste hace y es capaz de hacer por mano propia, con un *algo* que, en principio, parece estar fuera de su alcance, que lo pone en jaque, pero no es así, radica dentro de sí, tanto a nivel individual como social: es el imaginario-inconsciente.

Este imaginario es aquí planteado como lo negativo que queda fuera de lo positivado. En un principio es pura equivocidad inconsciente, pero por reconocimiento subjetivo o por cualquier otro medio manifiesto del sujeto, puede pasar a univocidad potencial. Esto puede inferirse incluso bajo una lógica tipo negativo-positivo y trasladarse a otra del tipo subjetividad-objetividad.

Para un sujeto en particular, la objetividad está representada tanto a nivel social como imaginario, representándole lo mismo en tanto objetividad. En todo ello media la acción política. Cuando el sujeto interactúa con ésta por confrontación y por integración en esos dos niveles, la síntesis de cambio social es de cierto tipo, es creación, *novum*. Cuando solo confronta hay *continnum*. Cuando no confronta pero se entrega, es absorbido, termina de súbdito.

Consideramos que la experiencia política kurda contemporánea, que es histórico-social, puede dilucidarse (comprenderse y explicarse) de esta manera. Para ello hemos procedido por motivos heurísticos distinguiendo entre *apoistas* y no *apoistas*.

Sabemos de antemano que recurrir a categorías como las de totalidad, dialéctica y síntesis representa todo lo contrario a concepciones de libertad, emancipación y revolución como cambio social para perspectivas críticas como el negativismo de la Escuela de Frankfurt, para otras más contemporáneas como el Marxismo Abierto o las lecturas contemporáneas de la teoría del valor de Marx, principalmente porque éstas categorías plantean un principio de identidad y las perspectivas mencionadas son críticas ante dicho principio por considerarlo una cárcel y un cierre mortal para la indiferenciada y potencial diversidad humana del hacer, del pensar, del sentir, etc. Nosotros consideramos que este razonamiento es cierto y tiene validez, pero solo en parte; debido a que toda identidad que representa una síntesis, una totalidad y es resultado de un proceso dialéctico es una acotación de lo indeterminado. Pero nosotros argumentamos que no es lo mismo hetero afirmación que auto-afirmación; no es

igual que algo o alguien externo asigne identidad a un actor social específico –incluidos como externos sus ancestros, fuerzas extra humanas o extra sociales, etc.– a que éste se la asigne a sí mismo; y más aún, que éste mismo sea agente destructor de la identidad, sea impuesta o auto asignada. Por eso concedemos validez a los postulados negativistas de la crítica de la identidad mencionados, pero dicha validez es relativa, porque matizamos dicho razonamiento con el argumento de la destrucción y la creación.

Ésta ha sido una justificación perteneciente al ámbito conceptual teórico, pero también existe una justificación propia de lo histórico empírico o concreto, y es que hasta la fecha no ha sido conocida una política, ni mucho menos una sociedad, basada en la anti identidad. Y esto para nosotros no sería un asunto de falta de interés o de voluntad –porque es un planteamiento sumamente sugerente e interesante de por sí–, sino en todo caso una falta de posibilidad. Para ello esgrimimos solamente dos breves razones; la primera es que incluso para abanderar la cruzada contra la identidad es necesario asumir una, negativa, pero es efectivamente una; un colectivo en resistencia anti identitaria puede decir que hace todo lo posible para evadir el lugar y el valor que le asigna el capitalismo al no dejarse constreñir por las categorías que impone, pero al hacer eso está asumiendo la identidad de la rebeldía, de la negación, del escape, de la inadaptación, de la furia. Y si bien es cierto que el propósito de evitar la asignación de roles, valores y funciones por parte de instancias externas a uno mismo, en este caso la sociedad, el Estado, etc., nos parece que no hay manera más efectiva de poner en jaque y acechar la identidad que trocarla con otra, pero esto es todavía más efectivo cuando dicho trocamiento es producto de una auto-destrucción de identidad y una auto-determinación. Esto es ser agente del proceso, gestor del mismo en la medida de lo posible (sin idealizar).

Por otro lado, nos planteamos la siguiente pregunta: ¿qué implicaciones tiene evitar como meta última todo cierre social, todo sistema, toda identidad, determinación, función, rol, estructura, etc.? Y hacemos énfasis en cuestionar esto como meta última de la crítica, porque no dejamos de considerarle parte importante y necesaria para todo cambio social y proceso revolucionario; pero, si esta fuera la meta última, ¿cómo sería una sociedad sin ningún tipo de determinación, sin ningún tipo de límite? Esto nos da pie a pensar en las consecuencias que de ello posible y seguramente derivarían. Se necesita tener una fe ciega en la naturaleza humana, una suerte de rousseaunismo o de credulidad desmedida en el buen salvajismo

o en la dimensión del en-sí, para creer que el humano no necesita de instituciones, leyes, orden, en suma, sistema social. Pero por ello insistimos que no es lo mismo *auto-nomos* que *hetero-nomos*, no es igual que en un grupo social o en la sociedad los dadores de orden (*cosmos, nomos, ethos, telos*) se abstraigan o se erijan por encima de los ejecutantes o la base social, ni que estos últimos por evadir la responsabilidad de auto gobernarse entreguen y alienen dicho poder a otros quienes están dispuestos a asumirlo e, intencionalmente o no, sacar provecho de ello; no es lo mismo esto, a que los miembros de un grupo social o de la sociedad se esfuercen por poner en sus manos sus asuntos, como lo es la peligrosa pero necesaria identidad (y la cultura); o como lo es la capacidad de re-unir la diferencia y articular sus necesidades de conjunción desde la base social, en lugar de dejar esta tarea en manos de una instancia externa como es el Estado, tal cual es el caso del proyecto de negación y creación de la Modernidad Democrática y del Confederalismo Democrático de los kurdos *apoistas*.

De ahí que bajo ese signo en este trabajo de investigación doctoral se rescaten las categorías de totalidad, síntesis, dialéctica, institución (en verbo), entre otras, haciendo la distinción de éstas por un lado como *poiesis*, y por otro como mimesis e imposición.

Por otro lado, cuando hablamos de creación nos referimos, *grosso modo*, a lo siguiente. La creación alude a lo nuevo. Nos referimos a lo nuevo como categoría filosófica-sociológica e igualmente como posibilidad y producto del hacer humano, como lo histórico y lo político. Entre lo determinado y lo no determinado surge lo nuevo. Lo determinado es lo viejo y lo no determinado es la nada; lo nuevo no es lo uno ni lo otro, sino parte de los dos, el cual a su vez va más allá de ellos; es una nueva determinación, que no significa la simple repetición de las viejas determinaciones. Es una nueva afirmación que tiene lugar luego de, e incluso entre, una previa negación; pero no cualquier afirmación, sino auto-afirmación. Lo nuevo no es una hibridación estéril ni mera yuxtaposición de opuestos, sino una permanente reunificación de elementos existentes encontrados convocando y dando a luz lo no existente aun; es decir, lo nuevo es también actividad. Lo nuevo es incertidumbre que se va haciendo certidumbre (que igual puede desvanecerse antes de llegar a serlo). Este trabajo de tesis, por un lado, esgrime argumentos tratando de encontrar lo nuevo, por eso adquiere una perspectiva que reconoce importante no solo el desencuentro entre los aparentes opuestos de la historia –sin negar que la relación de confrontación es importante e incluso necesaria pero a su vez

insuficiente por sí misma– sino también su encuentro, por ejemplo aquel que puede darse entre la negación –tendencia a la nada– y la afirmación –tendencia al todo– o cualquier otro dualismo sea dentro del campo del conocimiento como del de la vida social, aprehendiendo su dinamismo e imbricación mutua del que puede surgir algo inédito. Nos referimos a lo nuevo como creación.

De igual manera, también es posible plantear lo diferente no como creación sino como imitación. En este caso no tenemos frente a nosotros una dialéctica, sino una subsunción de lo propio frente a lo otro. Esto representa efectivamente un cambio de situación respecto de lo inherente e inmanente, pero solo para ser resuelto en favor de lo ajeno, y esto desde luego que no es creación ni necesariamente lo nuevo, sino simplemente lo diferente.

En términos muy generales nuestro planteamiento no tiene tanto que ver con la realidad social pero sí con su institución (en verbo, instituir). Se sostendrá aquí que en ese sentido está implicada una dinámica dialéctica entre los factores de lo psíquico y de lo social, en donde puede primar ya sea el momento de la oposición como el de la conjunción o, expresado en términos sintéticos, no puede haber éste sin aquél. Las maneras aquí consideradas en que puede darse el cambio social tienen que ver con esa dinámica, con los “arreglos” y tipos de arreglos entre ambos aspectos, con la política como analizador privilegiado para hacerles visible.

## **1.2 Sustento teórico**

### ***1.2.1 La totalidad como punto de partida***

Nuestro punto de partida teórico y metodológico es la totalidad. La totalidad como concepto y como proceso, como una noción abierta y cerrada por igual. Esto parece una contradicción, pero la contradicción, lo mismo que la resolución, forman parte de la totalidad. A lo largo de la historia de la filosofía en particular y del conocimiento en general, la noción de totalidad ha sido discutida, aceptada y rechazada igualmente. Aquí no pretendemos retomar directamente una propuesta dada por alguna corriente conceptual ni por un autor específicos, sino desarrollar la nuestra para emplearla en nuestro estudio, a nuestro problema de

investigación y a nuestro objeto, que es el sujeto de interés en cuestión, eso sí, a partir de lo que nos aportan ciertos autores y corrientes conceptuales en conjunción con nuestras propias intelecciones, intuiciones y reflexiones personales.

Nos interesa la totalidad porque en ella está contemplado todo: tanto la unidad como la particularidad, la unificación como la separación, la conjunción como la disolución, la confrontación y la complementariedad, etc. Enfocarnos en un aspecto y no en otro es una cuestión de necesidad particular y no de impronta dicotómica excluyente. La totalidad es sentido y sin-sentido, pero el sentido de la totalidad esté dado siempre y su sin-sentido –que está representado por lo opuesto a ésta– lo está de manera parcial y momentánea, pero con igual importancia, es de igual valor en su diferencia. Esto es tensión. Así queremos retomar la totalidad y queremos evitar que sea confundida con su vicio que es la uniformización. No estamos apelando a la uniformización plana y llana, de la misma manera que tampoco lo hacemos con la fragmentación y la atomización.

Consideramos que para avanzar en el tema de la totalidad, es necesario plantearnos desde la noción de centro. Cualquier centro, ya que la finalidad es no estancarse en los determinismos, es decir, en los extremos (lo que no quiere decir evitar los extremos, sino evitar estancarse en ellos). Para continuar hemos de advertir aquí que para nuestro planteamiento las nociones de centro y no-extremos no significan tibieza ni reformismo, antes bien es lo contrario, es radicalidad misma, ya que el centro, al igual que la totalidad, lo incluyen todo, y esto implica el arrojo necesario para balancear lo que está desproporcionado. Un par de ejemplos aquí son útiles para ayudarnos a aclarar un poco más: para todo exceso de sistema es necesario lo mismo de anti-sistema; para todo realismo, la misma medida de irrealismo; para toda positividad, negatividad (e igual que para toda negación, creación); para lo que está, lo que no está aún; etc. ¿Y todas estas oposiciones se solventan con antagonismo? Sí, pero en parte, porque también con complementariedad. Esto, más que lógico es paradójico, o para expresarlo a nuestro modo, es tanto uno como otro, y más. Y también es provocativo. Estamos hablando pues de un punto central que no significa neutralidad, sino participación total.

La totalidad está compuesta por elementos heterogéneos. El sustento de estos en relación con la totalidad es que toda afirmación tiene su negación, y viceversa. Este es el fundamento de

toda identidad, es su condición de posibilidad: “esto es esto porque no es aquello”. Lo que es se define en función de lo que no es, y viceversa, si no ¿en dónde estarían los límites? Ir más allá de los límites, expandirlos es pertinente y necesario, pero ir-más-allá no quiere decir lo sin límite; sería interesante explorar más acerca de lo ilimitado, lo que sin duda implica no identificarlo con algo limitado, es por eso que lo que se hace es inferirlo, ¿experimentarlo?, tal vez, ¿cómo?, no estamos seguros. De regreso con el asunto de los contrarios y su identidad, es entendible que para todo argumento hay contra argumentos; pero no hay que confundirse, porque no solo el “contra” es la referencia de la negación, también el “anti” juega un rol similar: para todo lleno hay vacío, para todo ser hay nada. Al sentido no solo se le opone el contra-sentido, sino también el anti-sentido. Pero el “anti” plano y llano es algo difícil de asumir cuando se trata de un “algo”, cualquiera que sea, dentro o fuera de un sistema, ya que para asumirse “anti” tiene que afirmarse aun de manera mínima: para ser el anti-ser hay que “ser”. Pero difícil no quiere decir imposible, ya que de esta tensión puede surgir algo entre ser y no-ser, debido a que estamos más a favor de la contradicción que del *tertium non datur* de la lógica formal y su principio de la no contradicción.

Elegir a la totalidad como opción de abordaje de partida atiende, en general, a dos aspectos: uno, a la postura actual de uno como investigador, de nuestras perspectivas de conocimiento y fines cognoscitivos; dos, con algo que se identificó como una necesidad específica, es decir del momento del ahora, del objeto en estudio, el sujeto de interés de la tesis, una necesidad social y política. Dichos aspectos se irán aclarando en su particularidad tanto a lo largo del capítulo como de la tesis. Solo mencionar muy brevemente que estos tienen que ver con las relaciones psique-sociedad, presente-pasado-futuro potencial, cambio-continuidad, creación-repetición, entre otras en las que captamos y proponemos el movimiento tésico-antitético-sintético.

### ***1.2.2 La totalidad. Breve problematización filosófica***

Pero no estamos diciendo nada nuevo, hemos estado hablando de algo ya planteado con anterioridad. Utilicemos una referencia: podemos hablar de dos nociones de totalidad, una pre-moderna, en la que los opuestos no se trastocan, sino que se hacen convivir manteniendo plenamente sus diferencias, trabajando uno con otro y uno para el otro sin nunca fundirse; es

la totalidad de Heráclito, fundamentalmente pre-socrática, por lo que también aplica a pensadores posteriores o contemporáneos que validan el pensamiento pre-socrático. Y la totalidad moderna, o mejor dicho, una noción moderna de la totalidad, en la que los opuestos llegan a una síntesis, algo que está compuesto por sus constituyentes pero que no es tal cual estos; es la totalidad hegeliano-marxiana.

Vamos a avanzar haciendo alusión a elementos muy generales del trabajo de los interpelados, sin pretensión de exhaustividad. Dicha selectividad es para poder apoyarnos en nuestra argumentación y dista mucho de una revisión erudita sobre autor.

La pre-moderna representa la consciencia de la totalidad con impronta por la particularidad, y la segunda la consciencia de la totalidad con impronta por la unidad. La totalidad pre-moderna es regresiva, más antisistémica, ya que la unidad es una excepción y su tendencia es volver hacia lo particular. La totalidad moderna es progresiva y más sistémica, ya que lo particular –una excepción– ha de tender hacia la unidad. En ambas los axiomas de particularidad y unidad están presentes –y eso es lo importante para nosotros–, aunque con diferentes implicaciones.

En nuestra perspectiva ambas son válidas; saber cuándo tiene preponderancia una postura u otra va a depender de la subjetividad en cuestión, de su consciencia de sí y de lo que no es, del en-y-por, así como del momento histórico.

De la primera rescatamos el sostenimiento de la ambivalencia, en la que se hace mantener tanto la totalidad-sistema como la particularidad-asistémica, pero nos desmarcamos de la insistencia en mantener la particularidad a toda costa, que implica el riesgo de un ensimismamiento, de un cierre en el ego, a tal grado que se evita cualquier síntesis, que puede representar una inédita situación, un avance. La particularidad es importante, pero hay un problema cuando se opone completamente al devenir. La particularidad por sí sola, encerrada en sí misma, no puede devenir, quiere atraparse en el tiempo, de hecho niega el tiempo.

De la segunda preservamos esa búsqueda de la superación. La síntesis es importante porque representa un avance, algo más que lo particular y precedente, pero hay un problema cuando dicho avance se hace pisando sobre los hombros de sus constituyentes. La síntesis por sí misma no puede ser, no ha de proclamarse por encima de la tesis y la antítesis. Es una superación de situación, sí, pero no es superioridad.

La totalidad hegeliano-marxiana está signada por una unicidad absolutista (ideal en Hegel, material en Marx), una afirmatividad, una progresividad y una sistematicidad que no permite ni residuos ni ambigüedades, además de una racionalidad al ser propia de pensadores representantes del Iluminismo de la Modernidad. Pero no es que Hegel haya errado con su absoluto ideal definido por el avance progresivo del espíritu del conocimiento lógico, ya que dicha propuesta es conveniente entenderla en relación a su tiempo, tiene sentido en función de su contexto. Pero hemos dicho que tiene sentido, no que la justifiquemos, eso no nos toca, por eso no le estamos exaltando ni eximiendo de las consecuencias de su pensamiento. En todo caso, erran quienes sostienen que tanto el absoluto, como lo ideal, el progreso, el conocimiento lógico formal así como el cierre sistémico que todo esto comporta son universales, perennes y han de estar por encima de todo siempre. Lo mismo que tampoco es que Marx haya desatinado en su absoluto material definido por el avance progresivo de las fuerzas productivas –prescindiendo del modo de producción burgués–, ya que dicha propuesta era uno de los contrapesos de lo instituido imperante e histórico de su momento y lo que nos propuso tuvo relación con su contexto; e igualmente pretender retomar sus planteamientos de manera extemporánea como medida eterna igualmente resultaría una impertinencia. Éstas fórmulas es mejor entenderlas como objetos propios de su tiempo, que respondían de alguna manera u otra a lo dado social y político; hemos de evitar transponerlas como recetas infalibles, porque de hacerlo caeríamos en sus tendencialismos: idealismo, materialismo, progresismo, racionalismo, estructuralismo. Pero tampoco debemos desestimarlas del todo, porque nos ayudan a pensar.

Una crítica moderna a la totalidad moderna es la dada por Theodor Adorno. No es la única crítica que existe, pero la crítica de Adorno es una que nos interesa porque lo hace desde adentro de la totalidad y no desde afuera; es decir, se considera parte de la totalidad y no ajeno a ella, aunque no la quiere, la desestima. Este autor denunció la conclusión positiva, afirmativa, progresista, identitaria y cerrada de las nociones de totalidad y de dialéctica modernas, las de Hegel y de Marx, pero lo hizo con base en sus categorías centrales, reformulando las propias desde ahí. Se puede decir que Adorno es hegeliano y marxiano, pero a la vez no. En *Dialéctica Negativa* (1984), su obra prima, presenta los principales elementos críticos de índole sociológico y filosófico (o recurre a la filosofía y a la sociología en apoyo para su formulación de pensamiento negativo) en contra de la sociedad total y

racional –capitalismo e Ilustración–, donde el argumento vertebral, a nuestro parecer, es la imposibilidad de la identidad de los contrarios. Según Adorno no hay posibilidad de reconciliación mutua, porque ésta efectivamente no sucede tal cual. Nos dice que en el capitalismo la abstracción no solo se da en el pensamiento, en el que se considera el pensamiento burgués, sino también en la realidad, la realidad burguesa, que es el capitalismo. La sociedad burguesa no está hecha por individuos conscientes, sino por alienados. Alienados de su trabajo concreto, múltiple y cualitativamente diverso, en virtud del trabajo abstracto cuya finalidad es una sola, producir mercancías (mismas que, por otro lado, enriquecen solo a una parte de la sociedad, a aquellos cuyos medios de producción están en sus manos). El progresismo del capitalismo es productivo, el producto –o síntesis– es la mercancía; la sociedad capitalista es mercantilista. La potencialidad social indiferenciada de los humanos está contenida, o atrapada, en un fetiche sintetizador que es la mercancía, mediante una actividad común que a todos subsume: el trabajo<sup>11</sup>, todo esto posibilitado gracias a una especie de hechizo ideológico. Bajo esta mirada la síntesis y el combo tesis-antítesis están desfasados, y es por los hechos concretos por los que Adorno nos dice que no hay identidad entre estos opuestos.

En el ámbito de la generación de conocimiento, lo cognitivo, y desde una perspectiva filosófica Adorno denuncia el mismo problema, donde lo negativo queda cancelado por lo positivo en el sentido de que lo que es considerado realidad es únicamente racionalidad, esto es, lo real es positivado por la razón. Este es uno de los productos excesivos, sino es que el mayor, de la Ilustración hasta finales del siglo XIX. Para Adorno, dicha identidad es ideológica, pero no cualquier ideología sino una expandida al mismo grado que el capitalismo (en éste y por éste). Ya en la obra *Dialéctica de la Ilustración* (2007), junto con Horkheimer, Adorno llamaba a la racionalidad humana, consagrada en el siglo XVIII, “pensamiento identificante”, dominio por la razón propio del conocimiento positivo (científico o filosófico) como el propio de las ciencias naturales, exactas.

Adorno reconocía que el trabajo de la conceptualización es identificación, que el concepto es identidad, siendo necesario porque sin concepto no se puede pensar y sin esto no hay pensamiento filosófico ni de ningún tipo; es decir, tiene que haber límites y cierres, pero a la

---

<sup>11</sup> Hay debate respecto de si se trata del trabajo en sí, o solo del trabajo capitalista.

vez ha de dejarse lugar y consideración igual a aquello que queda fuera del cierre, que es lo negado.

En este sentido, se puede decir que la *dialéctica negativa* de Adorno es la contraparte categorial de lo no idéntico, y lo no idéntico se puede decir que es ese algo que exige la no identidad de parte del pensamiento; de ahí que los principios fundamentales de este tipo de dialéctica son la no identidad, lo no idéntico y la contradicción, son los conceptos de la totalidad que organizan una crítica del tipo no totalizante. Y mientras en Hegel lo no idéntico apareció como la contradicción, el alemán de Frankfurt lo formuló como “la contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad” (1984: 13); por ello nos dice que la dialéctica debe ser “la consciencia consecuente de la diferencia” (*ídem.*); de esta manera, la no identidad estaría en el corazón de la dialéctica, de su *dialéctica negativa*.

Por su parte, en este autor no se desestima pero se infravalora lo afirmativo y la síntesis de la dialéctica y por ende lo absoluto de la totalidad. Adorno se siente comprometido y del lado de lo negado, con lo que queda fuera del concepto, con lo que no se adecúa, con lo particular no totalizado; ya que en la realidad concreta prevalece la subsunción de un polo a otro antes que lograrse una auténtica síntesis de opuestos. Por ello dice que “la dialéctica es la ontología de la falsa situación; una situación justa no necesitaría de ella y tendría tan poco de sistema como de contradicción” (*ibíd.*: 19). Esto le da a su pensamiento el carácter de lo inadecuado, pero al borde de lo antinómico.

La potencia de Adorno es esa consideración de lo desconsiderado, que el progresismo de cualquier tipo deja de lado en pos de lograr siempre algo superior. Pero para nosotros la dialéctica negativa adorniana no es la clave a la que nos ceñimos para articular la investigación, no compartimos su pensamiento sino solo en parte. No lo compartimos porque es anti-social en general, y no solo anti-capitalista. Lo que sí compartimos es su realce de lo negado. El autor no comparte la que denominamos consciencia regresiva de la totalidad pre-moderna que vive de la tensión entre particularidad y unidad, ya que afirma que la totalidad es una falsa situación. Nos parece que a pesar de aceptar el carácter relacional de los elementos heterogéneos implicados (tanto en la sociedad como en el pensamiento), la conclusión de su propuesta es una que opta por la particularidad y al final opta por destruir la totalidad. No obstante, para nosotros el valor de la dialéctica negativa adorniana radica,

sin que así se lo haya propuesto el autor, en que representa la consciencia de que la totalidad no se da por descontado, sino que es una necesidad que ha de solventarse, la totalidad se hace, no es; por lo tanto no puede hipostasiarse, se hace suceder, no se predica.

Cuando de totalidad se trata en ésta deben estar presentes tanto los contenidos de lo determinado (lo definido, lo lógico, lo sistémico, etc.) como los de lo no determinado (lo indefinido, lo ilógico, lo no sistémico, etc.); de lo contrario, ¿cómo puede tratarse de totalidad si solo se concibe de una manera unilateral, excluyendo por consecuencia lo que no entra en su definición? Ni Hegel ni Marx incluyeron en sus concepciones de totalidad los elementos de lo no determinado, seguramente por ser pensadores netamente racionalistas. Una noción así es parcialidad encubierta (pero no por ello vamos a desestimarla por completo). Por su parte, Adorno sí lo hace a pesar de no haberse aventurado más en aquello que queda fuera considerándolo solamente lo negado. Entendemos que todas estas determinaciones del pensamiento de algunos autores forman parte del contexto histórico en que emergieron sus propuestas, pero ahora estamos en un contexto con determinaciones históricas diferentes – distintas no en el sentido de que deban deshacerse todas las certezas del pasado, solo en parte, sino en el que se han reconocido nuevas necesidades (o han destacado aquellas que siempre estuvieron detrás del escenario) y por ende hace falta algo más–, en el que conviven, a ratos en conflicto, a ratos en reconcilio, lo viejo con lo nuevo, lo que aun no (que reconocemos como necesario, pero que no podemos determinar definitivamente, solo, si acaso, inferir); y de dicha relación a veces surge algo.

La totalidad, para ser tal, es lógica e ilógica. Hablar de ella, idearla, conceptualarla, teorizarla es por supuesto un ejercicio lógico-formal, pero una cosa es su racionalización para entenderla y otra reducirla a tal aspecto para considerar que solo eso es. Como ya se ha dicho, concebimos la totalidad como el centro que lo contiene todo, bajo la idea de que toda declaración de cualquier tipo contiene su opuesto y ambos están en correspondencia, pero no solo es que estén en correspondencia en el sentido de su interrelación, sino que además es que son interdependientes, en el sentido de que se necesitan: para definirse cada cual como diferentes, para rechazarse o luego también para complementarse. Para que todo esto tenga sentido epistemológico y no represente un suicidio político hay que ir más allá de Adorno (“¿cómo diablos es que la humanidad necesita de la mercantilidad desenfrenada?”), más allá del materialismo, en general, más allá de cualquier determinismo. Aspiramos a la totalidad

porque, en tanto todo, contiene la unidad y la particularidad, la unificación y la separación, la conjunción y la disolución, la confrontación y la complementariedad, aunque no todo de un solo golpe; por lo que la dialéctica es el tipo de relación que mejor define su modo.

### ***1.2.2.1 La dialéctica como método para la totalidad***

Nos interesa la dialéctica porque nos parece que es una viable representación de la totalidad. Ciertos autores hacen énfasis en uno u otro aspecto, pero nosotros lo haremos por las razones a continuación expuestas.

Porque desde fuera de sí misma representa la consciencia de la relación entre la unidad y la particularidad, de lo unido y de lo separado, de lo homogéneo y de lo heterogéneo. Y desde dentro de sí misma, es la consciencia del conflicto, de la confrontación, del antagonismo, de la presencia de las contradicciones, de la separación, de la lucha y la defensa de lo propio, y de la fobia, todo lo cual lo reservamos como el aspecto dinámico necesario para entender las relaciones sociales, ya que no conocemos sociedad alguna exenta tanto de conflicto como de movimiento. E igualmente dentro de sí misma, es la consciencia de la juntura, de la vinculación, de la superación de las contradicciones, de la complementación y de la filia, todo lo que compone el aspecto que tiende a lo estable y estático, lo acordado y solidario, porque igualmente no conocemos experiencia social alguna en la historia que haya prescindido de ello.

También recuperamos, en el sentido hegeliano-marxiano, un poco más en el dado por el último, la necesidad de la praxis para provocar cambios sociales, previniéndonos de no caer en una apología del progreso.

Todo en su conjunto dado de una vez y para siempre sería, en efecto, una idealidad, algo que, aparentemente, conllevaría en sí una suma cero que representaría la clausura de la historia. Advertimos esto y no es nuestra pretensión proponerlo así, por eso consideramos que, paradójicamente, no hay totalidad sin residuo; por lo tanto es una mezcla de absoluto y relativo, algo que es situación y a la vez se revuelve con horizonte. Pero no por ello deja de ser; no es superioridad porque todos sus elementos valen, pero no por ello es una “falsa situación”. Esto podrá parecer oscuro por ahora, pero intentaremos irlo aclarando a lo largo del texto.

La dialéctica nos resulta la vía idónea para no tomar el camino de las dicotomías excluyentes. La dicotomía cancela la relación, el dicotomismo es arrelacional, algo que sucede tanto en la sociedad como en el pensamiento. Para evitar caer en una situación como tal es necesario que todo cuanto es se troque en su contrario.

Al parecer siempre hay una tendencia hacia el cierre, sea lo que sea, un individuo, una sociedad, la personalidad, una facultad, una tendencia, un género, etc., incluso cuando se trata de lo plural o abierto, ya que en tanto *ousía* de cierto tipo tiende hacia su autodefinición. El cierre es necesario, porque es lo que permite que algo tenga lugar en el mundo, y no hay que confundirse ya que incluso cualquier intento de anti-cierre “es”. La dialéctica nos plantea tanto la auto preservación como el trocamiento en el contrario. El primer movimiento es necesario para: mantenerse, ser, defenderse, no dejarse violentar o dominar; el segundo movimiento lo es para: no estancarse, no encerrarse, no inflarse ni esencializarse, para evitar el egoísmo (sea de la tendencia que sea, no confundir con individualismo nada más).

La historia de la sociedad nos demuestra muchos, tal vez la mayoría de los encuentros entre sociedades, clases o cualquier otro tipo de grupo social suelen ser violentos y definidos por lo que parece la dominación de uno por el otro. Esto no hay que negarlo, ni mucho menos justificarlo, bien hay que aplicarle crítica, pero considero que es importante a la vez profundizar más en el fenómeno para intentar comprender un poco mejor por qué acontece. La propuesta negativista de la primera generación de teóricos de la Escuela de Frankfurt (lo mismo que de sus seguidores de otras latitudes y otros calendarios) considera, en general, que para evitar esto lo mejor es cuestionar, y de preferencia eludir, la identidad. Lo interesante de esto es que por fin dentro de la historia del pensamiento occidental, moderno e ilustrado surgió una crítica a la identidad (y con ella a la razón moderna y su tendencia extrema como “pensamiento identificante”); el problema es cómo un ente, que necesita eseidad para tener un lugar en el mundo, porque ya está, puede dejar de ser nada más así. ¿No tiene más sentido ser y luego trocarse en el contrario para dejar de ser en cierta medida, pero resurgir como algo cualitativamente distinto después de dicha faena? Proponemos.

Cornelius Castoriadis, quien no se asumía abiertamente dialéctico pero en momentos procedía tal cual, por lo menos aceptando diadas o triadas y su interacción, aseveró que “todo orden [...] desemboca, desde su propio punto de vista, en aporías y callejones sin salida”,

haciendo alusión a cualquier orden filosófico racional, pero nosotros acá consideramos que es algo que sucede en general a cualquier tipo de orden, sea del pensamiento, social, personal, de género, de tipo, de orden, de desorden, etc.

Tal vez no sea un asunto de ser, sino de exceso de ser (incluido el anti-ser, que igual “es”, y también puede excederse de ser lo que ha decidido, que es en ser negativo, disolvente). Siempre hay un “ismo” que, una vez desarrollado, quiere imponerse como primero, auténtico, único, verdadero, mejor, etc., secundando, sometiendo e incluso intentando eliminar a la competencia. Nace, crece, se expande y luego ya no quiere morir.

Si nos valemos de algunos ejemplos mencionaríamos: la disyuntiva *nomos/physis* de la Antigüedad; el idealismo de Platón y el proto-empirismo de Aristóteles; el ontologismo centrado en las cosas de la filosofía renacentista; el humanismo de la Modernidad; el racionalismo de la Ilustración con el “pienso, luego existo” cartesiano; el epistemologismo centrado en los sujetos de Kant; el espiritualismo trascendentalista del idealismo alemán hasta Hegel; el materialismo inmanentista de Feuerbach, de Marx, de Bakunin, entre otros; el empirismo sensitivo opuesto al intelectualismo, o la razón instrumental vs. la razón pura; los verificacionismo/falsacionismo del positivismo; la causalidad-finalidad sistémicas del funcionalismo y el rechazo de lo azaroso y de lo fuera de lugar; la negación del sujeto y el ascenso del discurso del estructuralismo, junto al dilucionismo y deconstructivismo de toda certeza y estructura de la posmodernidad, incluido el anti-humanismo; la anomia y la antinomia de los nihilismos antisistémicos; el globalismo de la sociología; el particularismo de la antropología; el intelectualismo de la filosofía; la fragmentación del devenir del historicismo; el economicismo materialista; el culturalismo simbolista; los debates superestructura-infraestructura, el de sujeto-estructura, y el emic-etic; la individualidad a ultranza o individualismo del liberalismo; la masificación y desaparición de la diferencia del comunismo; el mercantilismo degenerado del capitalismo; el movimientismo reaccionario de algunos socialismos; etc. Todos estos giros del pensamiento representan por un lado importantes desarrollos cognitivos como intentos de explicar lo social y lo humano, asumiendo que efectivamente se acercaron bastante bien a algunos aspectos de lo que era “lo real de la *cosa*”, pero a la vez han figurado “ismos” por su acrecentada importancia particular, chocando contra todo aquello que dejaron fuera. Han nacido, vivido y han decidido desgastarse en antagonismo sin ir más allá.

Nos da la impresión de que para la realidad social humana la oposición y el conflicto son casi como perennes (no afirmamos definitivamente que así lo sea, porque hacerlo implica un riesgo teleológico y ontológico difícil de asumir, pero lo histórico-social parece ser un campo definido casi exclusivamente por la rivalidad y la sobrevivencia y esta no solo es una proposición analítica, sino un hecho empírico) aunque las formas que adopten cambien; mientras que la reconciliación efectiva y consciente entre opuestos parece ser un asunto más bien de la probabilidad que de la continuidad; probable, casi como azaroso, pero no por ello irrealizable.

Marx hablaba de la lucha de clases como el motor de la historia; Pierre Clastres (1978) hizo lo suyo mencionando que para las sociedades con historia lo que decía Marx era correcto, mientras que para aquellos pueblos sin historia lo propio era *–con la misma verdad–* la lucha contra el Estado. Al final de cuentas lucha enconada, la contradicción irresoluta, independientemente entre quienes, como motor de la historia. Esta teleología es problemática, queremos evitarla pero sin que ello signifique sacrificar el lugar importante que tienen la particularidad y la diferencia, porque tampoco queremos perder de vista la imposición, la dominación, el abuso, la explotación, la manipulación, la alienación y la heteronomía, ya que no estamos diciendo que la perspectiva de la totalidad es resignación. En esta investigación no rechazamos las perspectivas que valoran la relación de discrepancia como la única o necesaria, al contrario, estamos de acuerdo aunque solo en parte y queremos rescatar de éstas su criticidad en el sentido de que representan una búsqueda sincera por la emancipación social y el cambio; no obstante, nosotros aquí queremos ir, junto con ello, más allá, tomando en cuenta que así como es importante e imprescindible la autoafirmación, la negación de lo otro y el antagonismo, con la misma verdad lo es la autonegación, la aceptación de lo otro y la complementariedad, lo que da lugar a la síntesis y el movimiento de la totalidad, pero auténtica, es decir, no como ideología alienante ni como manipulación de una parte sobre la otra, por lo que estaríamos hablando prácticamente de una auto-totalidad, sin que ello signifique una experiencia de evasiones, a la manera de las posestructurales multiplicidades en fuga que quieren escapar de centros aglutinadores o de dispositivos de captura, sino más bien como un fenómeno inducido e interrelacionante.

De la corriente conocida como “Marxismo abierto”, en específico del pensamiento de Sergio Tischler y de John Holloway, rescatamos no tanto su negativismo como sí su énfasis en

centrar la mirada en la relación establecida entre partes –en lugar de en éstas por sí solas–, y cuyas propuestas nos permiten entender los fenómenos y problematizarlos en el plano de lo impersonal, ya que sería la relación objetiva –y la forma de la relación (al caso, una relación social históricamente específica)– la que en principio importa (el “en”); es decir, con la mirada al objeto (la sociedad) desde un sujeto que actúa ante éste (que en el caso de estos pensadores ha de actuar en “contra”, de manera antagonica, negándola para romper el hechizo “totalizante”). Pero como aquí vamos en búsqueda de la dialéctica en perspectiva total, mediamos dicha propuesta con su oponente, que es la de tomar en cuenta por igual la parte por separado y considerar el fenómeno desde la postura de lo personal, subjetivo, que como tal también importa, es decir, con la mirada al sujeto hacia un objeto, en un sentido un tanto hermenéutico. Esta contradicción<sup>12</sup> parece insalvable, pero más adelante veremos cómo intentamos llegar a una solución que se da, tal vez, a manera de una paradoja.

Y ojo que aquí hemos postulado la reconciliación no como imposible sino como probable bajo lucidez y consciencia, poco probable tal vez; pero “probable” no en el sentido formal de una mirada estadístico-matemática, sino en el de ese aparentemente azaroso e incierto resquicio insubordinado y negado que solo en ocasiones, y tal vez condiciones, se le puede aparejar o aprehender. Estamos atentos de aquellas concepciones de totalidad y de dialéctica que han sido propuestas partiendo de puntos de inicio y de llegada claramente definidos y anticipados que además son pretendidos como universales o extendidos como el *summum bonum* único e igual para todos, dejando fuera lo que es diferente a estos puntos (como en Hegel y en Marx, a quienes debemos mucho, pero de quienes debemos ir más allá). Por eso aquí sostenemos que si bien una investigación y sus conceptos son una tarea racional y formal, en ésta debe haber espacio para lo que no lo es, de la misma manera en que debe considerarse que cualquier afirmación ya sea de sujeto, de situación o de postura política debe de ser mediada con su contrario para dar cuenta de ellos no solo como tesis y antítesis, sino también como síntesis.

---

<sup>12</sup> Vista como parte del conflicto histórico actual entre lo relativo, lo hermenéutico, lo irracional, lo individual, lo fragmentario... lo negado; contra lo absoluto, lo científico, lo racional, lo colectivo, lo universal... lo afirmado. En otras palabras y en general, la posmodernidad vs. la modernidad.

### ***1.2.2.2 Dialéctica y analogía***

Para evitar las marcas de “sistema” y de “definitividad” inevitables, de sistema cerrado ineludible, que pesan sobre la dialéctica producto de su heredad, vamos a mediarla, sin perderla, con la analogía. La analogía es la comparación entre cosas, comparación con fines de tasación entre ambas, digamos que de *ratio*. La analogía es aquella que permite que las cosas se acerquen a través de la razón, para lo que no hay que confundir razón en tanto *ratio* con el racionalismo racionante que conocemos de la Modernidad hasta estos tiempos.

La analogía según Beuchot (2016) es un modo de proceder intermedio entre las particularidades que se han hecho allegar. Para Beuchot el procedimiento analógico es similar al dialéctico salvo una pequeña gran diferencia. Nos dice que la analogía “ya que es proporción, da la capacidad de llevar a una confluencia esos opuestos [...]. Lo hace sin mezclarles, sin confundirles. Por eso en la analogía encuentro, sí, una dialéctica, pero que no hace síntesis, sino que deja vivir a los contrarios y aun los hace trabajar el uno para el otro. Aprovecha lo mejor de cada uno y evita sus inconvenientes” (p. 13). En este sentido, el trabajo de la dialéctica estaría hecho para este tipo de analogía, pero sin hacer emerger un extra inédito.

El problema para nosotros con la analogía es la postura a evitar que la cosa pierda su ser y su modo, su retirada de un potencial más allá, el que es posible estando en la relación, no fuera de ella (en general no estamos de acuerdo con ningún respeto “micrológico” a ultranza por lo particular como el que se encuentra en Adorno o en otros, aun cuando se acepte cierto tipo de relación dialéctica). Pero con la propuesta analógica de Beuchot queremos introducir el elemento regresivo o negativo de los opuestos ante la positividad y progresividad de la síntesis no para anularlos, sino para tensionarlos y así sean validados lo más ecuanimamente posible. Bien es cierto que para la dialéctica moderna hegeliano-marxiana lo absoluto es ante todo resultado, lo cual quiere decir que lo absoluto es siempre algo determinado, por lo que queremos entregar analogicidad a la dialéctica. Así, una síntesis va a tener que poder tasarse frente a sus constituyentes de manera análoga, es decir, que el aumento que ésta posee y la superación que ésta realmente significa no le lleve a perder el piso. La síntesis es efectivamente un cambio necesario, pero no superioridad tal cual. Recurrir a esto es para que

la tensión interna de la dialéctica no signifique desprecio y no se olvide la importancia de relación en detrimento del resultado.

Reponer a lo que es sistema el estatus que posee, pero también reconocer la posibilidad que lograr sistema no siempre es lo más conveniente, para lo que es adecuado la posibilidad de regresión, de auto-sabotaje y auto-destrucción.

### ***1.2.3 Totalidad/dialéctica y lo psíquico***

Vamos a abordar el tema que hasta ahora hemos desarrollado vinculándolo con algunos aspectos alusivos al asunto de lo psíquico. Comenzamos designando a la psique como una dimensión determinante, y no solo determinada, del ser o, para remitirnos a categorías más próximas, de la subjetividad. No somos expertos en psicología, pero sí recurrimos a formulaciones conceptuales de la psique que nos permiten hacerla entrar en escena como un elemento fundamental para el estudio de la realidad, en específico para el tema del cambio social. Vamos a retomar dicha categoría y concepto como elemento fáctico que problematiza todo orden dado en lo histórico-social y como aquel ‘lugar’, punto, polo, etc. que refleja o donde se avizora lo que no-es-aún en la exterioridad social y con el que se puede dar lugar a lo diferente. Tengamos en cuenta a la mente humana como una totalidad constituida por dos extremos, lo consciente y lo inconsciente; argumento que se puede extender para denotar a la totalidad de la individualidad humana como la unidad de dos diferencias, lo fisiológico y lo psicológico; así como para promulgar lo mismo en términos sociales, considerando la sociedad como dividida entre lo interno y lo externo, lo psicológico y lo sociológico (político, económico, cultural). La forma que puede adquirir la relación entre dichos extremos (*i.e.* conflicto y lucha interminables, complementariedad, una combinación de ambas, etc.) está abierta, es alterable, depende de los elementos y las fuerzas en juego, y la forma puede llegar a cerrarse lo cual le daría su especificidad histórica; dicha especificidad es el carácter de toda forma social previa y actual, lo cual no debe confundirse con que toda relación social o arreglo está definido de antemano. Reiteramos que nuestro enfoque dentro de la totalidad no es a lo micrológico, sino a lo relacional, sea ésta una relación antagónica y/o una conjuntista. A la vez que toda totalidad en tanto absoluto como resultado configura luego una particularidad.

Con razón justa Adorno denunció la identidad entre realidad y racionalidad, ya que es insoportable considerar que todo lo real es agotable, es más, que está agotado. Este autor nunca dio el paso a abordar con mayor minucia aquello que no está agotado, o es inagotable, sino que optó, acertada pero incompletamente –seguramente por su sesgo materialista (ojo con el “ismo”)– por signarlo como lo “negado”, aquello que queda fuera de todo cierre y ya. La *Dialéctica negativa* (1986) es ya una gran ayuda para politizar el tema de lo negado, pero nosotros no queremos reducir a la dialéctica solamente como la “conciencia consecuente de la diferencia” (*ibíd.*, 13) sobrevaluando la contradicción y posicionándola por encima del acuerdo mutuo posible. Por lo menos concedemos el mismo nivel de importancia tanto a la separación como a la reunión. ¿Pero mutuo con qué?

No es nada nueva la discusión que diferencia lo real de la realidad. No vamos a reavivar aquí ese tema, pero sí vamos a mantener esa distinción de términos ya que no son sinónimos, los cuales sin embargo encontramos vinculados dialécticamente. Lo real es lo inalterable, lo que está más allá del sujeto, pero no por ello ajeno ni inabordable, ya que una vez que lo hace lo que surge es la realidad, lo experiencial. Lo real subyace a la realidad, ésta intenta ser aquella, la cual solo logra adoptar una forma, emulándola, sin que por eso aquella se reduzca a ésta. La realidad es construida pero lo real es verdaderamente incognoscible, solo inferido, para poder darle sentido, por oposición, a la existencia de la realidad, y viceversa. La realidad es lo real hecho realidad por el sujeto. Son cuestiones distintas, pero no por ello una más importante que otra. Vayamos por ahí entre brincos intentando aclarar un poco la cuestión.

Antes de llegar al período histórico actual en el que tajantemente para la epistemología los objetos de la realidad son de carácter material y exclusivamente verificable por los sentidos cuyos datos luego han de subir a la razón para ser retocados, mientras que solo a la doxa o a la especulación pertenecen aquellos objetos de la realidad de origen interno, los de “la cabeza”, el arreglo real-realidad en términos de interno-externo y previo-posterior era distinto.

Kant<sup>13</sup>, filósofo de la modernidad, intentando alejarse de la metafísica y del oscurantismo, distinguió al *fenómeno* del *noúmeno* –o “la cosa en sí”–, considerando que lo nouménico es

---

<sup>13</sup> Cfr. Kant, Imanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785). Obtenido de: <http://www.filosoficas.unam.mx/~gmom/clasicos/kant-fundamentacion.htm>

trascendental y suprasensible, mientras que el fenómeno es acequible en lo dado pero su abordaje e interpretación se encuentran sometidos a condiciones subjetivas internas o externas.

Para Platón, filósofo de la Antigüedad, el realismo era un asunto principalmente de ideas. Un mundo *eidético* era previo y de éste dependía el sentido posterior de los hechos concretos. Dicho mundo *eidético* era trascendental y determinante de lo material y físico pero accesible para los humanos, a diferencia de los reinos celestiales alcanzables solo después de la muerte como se concibe en algunos ritos religiosos; acequible mediante el *logos* o la razón, lo cual lo volvía un asunto reservado solo para los virtuosos del intelecto.

Para Theodor Adorno fue importante darle un lugar a lo que quedaba fuera de todo contenido determinado. Toda adecuación tiene un residuo y esto es lo no idéntico. No obstante, para este teórico crítico no había necesidad de darle un carácter trascendental, ni previo, ni determinante; había, por el contrario, que evitar toda ontologización de lo negado. Lo más importante en todo caso era concebirlo políticamente en su carácter reprimido por su opuesto afirmado y consecuentemente afirmativo. Gracias a la perspectiva materialista de este autor, que incluso podríamos decir casi anti espiritual, es que pudo denunciar el abuso de la identificación de la realidad con lo racional; pero, de igual manera, por desgracia de esta perspectiva determinista y desmesurada de lo concreto, es que no alcanzó a dar una valoración útil de los productos de la mente si no estaban estrictamente vinculados a la fisicidad o incluso subordinados a ésta, solo así –según su materialismo– eran algo real, que de no serlo eran simple abstracción, pura creencia y potencial y peligrosa ideología.

Lacan<sup>14</sup> también distinguió lo real de la realidad. La realidad es lo percibido y entendido de lo real por el sujeto, mejor dicho lo significado por éste. Lo “real de la *physis*” está ahí pero no tiene sentido, éste es dado por el sujeto quien en todo caso arroja sus contenidos inconscientes estructurados mediante el lenguaje significante. Sin embargo, para este

---

<sup>14</sup> Cfr. Lacan, Jacques. *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*. Conferencia pronunciada en el Anfiteatro del Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne, París, el 8 de Julio de 1953, en ocasión de la primera reunión científica de la recientemente fundada *Société Française de Psychanalyse*. Obtenido de: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.4%20%20LO%20SIMB,%20LO%20IMAG%20Y%20LO%20REAL,%201953..pdf>

psicoanalista y filósofo estructuralista, cuando la consciencia intelectual se desarrolla la brecha entre ambos puntos se puede ir estrechando.

Todos pertenecientes a su época, y como pensadores críticos tales respondieron a los excesos de la misma. Por lo pronto, tanto idealistas como materialistas se han distinguido por la diferenciación de sus objetos de la realidad. Estos son los objetos ideales internos, es decir, los propios del pensamiento que pueden estar desvinculados de lo concreto en cuanto algo que va más allá del mundo mental, sumamente abstractos; y los objetos materiales, los externos en el sentido de que provienen de fuera pasando por los sentidos a la razón, sumamente empíricos. Para unos, lo otro es dependiente o subordinado, y viceversa; y así, ambos replegados hacia un solo lado. Eso no les resta mérito por los avances que lograron con su desarrollo teórico, pero por su tendencialidad, tal vez defensiva o incluso reactiva, no pudieron evitar las aporías.

De nuestros autores por ahora aludidos brevemente realizamos este balance. De Platón la importancia de un mundo de formas mentales o *eidético* no dependiente del exterior, que sin embargo no nos conviene tomarlo tampoco como del cual depende lo exterior, de la misma manera que tampoco conviene reducir los *eidos* mentales a puras ideas de la razón. De Kant, la distinción entre lo fenoménico y lo nouménico como dos aspectos diferenciados pero implicados en la relación real-realidad, del cual sin embargo nos apartamos de todo subjetivismo trascendental. Lacan, partiendo de antecesores como Freud, en su acierto en mantener la diferencia del debate filosófico real-realidad pero no como algo separado del sujeto (como lo representaron los giros ontologista y epistemologista, por ejemplo), sino como una diferencia presente dentro del mismo; no obstante, disentimos de la progresista idea de que dichos opuestos se aproximan solo gracias a la actividad intelectual. Adorno inyecta la potencia crítica política a favor de lo negado el cual rescata de su enterramiento sistemático, acción imprescindible para un mundo donde el peligro no es lo positivo y lo positivante sino lo positivado y lo positivista, cuya herencia es una hipertrofia iluminista no del ascenso de la razón sino del desmedido racionalismo (“ismo”) dominante; pero de Adorno nos apartamos de su retiro negativista, antagonista y temeroso de toda ontología, porque no es ésta el obstáculo en sí sino el ontologismo irrefrenable, una compulsión temerosa de lo innostrado.

### 1.2.3.1 *Inconsciente e imaginario*

Hablemos del tema del inconsciente. Envueltos en la discusión real-realidad, postulamos que el inconsciente equivale o es lo real en el sentido de que no puede identificarse directamente con la realidad, con lo dado, con lo manifiesto, con lo positivado, con la racionalidad si no es por la intermediación de la consciencia y de un realizar. En todo caso es lo opuesto, pero no por ello inalcanzable ni exterior al sujeto. Convive en él mismo, y del interior pasa al exterior, de la misma manera como lo exterior afecta a lo interior, en un movimiento de influencia doble y de interpenetración mutua, de ida y de vuelta. Es aquello que pasa de un lado al otro, es el desplazamiento de “hacer consciente lo inconsciente”.

¿Y dónde está la potencia, la pertinencia del inconsciente para la totalidad? Partamos de la idea de que nada psicológico es un epifenómeno de lo fisiológico, de que nada mental depende de lo físico, que nada interno está subordinado a lo externo. Pero tampoco es lo contrario. Ninguna cosa depende de la otra; o también, si algo depende de otro, lo mismo puede ser al revés. Esta ambivalencia es aquí un punto de partida. Para todos aquellos que exigen seguridad al comienzo y seguridad como punto de llegada, incertidumbres como ésta son inadmitibles e incluso insoportables. Pero si buscamos el cambio, si conjugamos cierre y seguridad con apertura e indeterminación, si tenemos la valentía de aceptar los opuestos plenamente diferentes pero no solo como separados sino además al interior de un mismo, más vale sostener dicho punto como aquél de participación total sin postrarnos en un extremo evitando por completo el otro, huyendo o queriendo exterminarlo (o aceptar ser exterminados).

Y no es un reformismo ni anulación. Ésta propuesta es una exploración hacia lo negado y no identificado sin la “red de seguridad” del materialismo ni la del idealismo<sup>15</sup>, para convocarlo y encabalarlo con su distinto en una resolución total con un resultado distinto, superador.

---

<sup>15</sup> Adorno afirmaba que era imprescindible avanzar así en el mundo (haciendo énfasis de ello en la tarea cognitivo-filosófica –y también en la política–), pero aunque hubo algo de eso, al final parece que él no aplicó del todo el precepto, ya que se sostuvo más en un lado que en otro; no por nada su dialéctica era *negativa* y concretista, y entendiéndose que ésta fue una respuesta necesaria a las herencias abstraccionistas enajenantes y a los excesos de su época sobrados de positividad conceptual, metodológica y política (como hasta ahora sigue pasando), tampoco fue más allá de la manera de posicionarse de aquello y aquellos a lo que se oponía, solo ubicándose en el sentido contrario. Un contrapeso, o tal vez incluso un anti-peso.

La proposición no es inédita, ya que se nutre de lo que algunos otros ya antes han dicho, pero que a nuestra manera buscamos reformular. Nos arriesgamos a tomar en serio al *Imaginario*, evitando para ello el extremo de la certeza iluminista así como aquél del fantasiosismo delirante, para darle o llegar a su sentido actuante, digamos que operativo, yendo con ello más allá de su consideración como producto residual, derivado o menor de la psique y objeto pasivo en lo histórico-social sin valor político. Queremos recuperar la posición importante que tiene, sin recaer en una fenomenología del espíritu irracional, en una hiper valoración de lo irreal como lo único importante. Y para eso se requiere la mediación dialéctica, porque ciertamente no se trata solo de lo irreal, sino de lo todavía-no-real.

El imaginario o fantasía navega ampliamente en las aguas subdiferenciadas del inconsciente, el inconsciente es fantasioso: “la fantasía, en su mayor parte, es un producto de lo inconsciente. Contiene, indudablemente, parte de conciencia, pero es característico de la fantasía el que sea esencialmente involuntaria y que aparezca como algo extraño al contenido consciente” (Jung, 2013: 75). Es por esta razón que para la ciencia formal podemos decir que solo ha tenido dos consideraciones: 1, como tabú; 2, como residuo; lo que la vuelve algo completamente opuesto a la razón. Pero no solo para la ciencia formal es como así ha sido, lo mismo es para cualquier mirada tuerta, que en lugar de sintetizar, lo que busca es mantener las cosas opuestas siempre separadas, mantener el orden de su ascenso o primacía, ya sea bajo un arreglo en yuxtaposición, en conflicto, en fuga o en rechazo sistemático. Cualquier axioma que ya no reconoce lo indeterminado como parte constituyente es porque ha olvidado el origen de su materia prima, porque cualquier cuestión elevada a estatus axial proviene de esa escasez o incluso ausencia de sentido. La moralidad también cae frecuentemente en este fallo paranoide.

La represión del inconsciente por lo consciente está dentro de ciertas ideas ascendidas a axiomas: la de la preservación indisoluble de la unidad; la de la separación irresoluta de la diferencia; y la de la lucha como la irreductible cinemática de la historia. Las primeras dos se fundamentan en tanto concepciones de la realidad ya sea como monismos o como dualismos, impermeables entre sí; pero por igual su expresión formal más acabada les viene dada ya desde la lógica aristotélica del tercero excluido, que en la epistemología iluminista moderna tuvo como uno de sus ejemplos, entre otros, el principio que afirma que dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio al mismo tiempo. La tercera es dialéctica y refuta el

principio de no contradicción de la lógica formal, pero se centra única y exclusivamente en el desacoplamiento.

Aquí recuperamos la idea-fuerza de que toda tensión de opuestos, todo *impasse* categorial, puede desfogarse y encontrar salida (plena o al menos parcial pero significativa) a través de lo inesperado, de lo que todavía-no está. Toda realidad objetivada, externa o internamente, que se sufre como encrucijada puede resolverse hasta que se hace advenir un tercero mediador, un *novum*. La realidad, lo consciente, lo dado, es lo de alguna manera aceptado y así discurre hasta que se estanca y se revela ya como padecimiento, entonces se entra en conflicto. En lo social, el tiempo que puede durar una situación así, que es la realización de las diferencias y su confrontación, es variable, va desde los años hasta los siglos. Sin embargo, no es desde lo conocido de donde surge lo nuevo, sino que:

“Siempre fue la fantasía –y lo sigue siendo– la que ha tendido el puente entre los requerimientos inconciliables de objeto y sujeto [...] es la madre de todas las posibilidades, en la cual [...] se encuentran vitalmente vinculados el mundo interior y el mundo exterior [...] Sólo en la fantasía se encuentran unidos ambos mecanismos” (Jung, 2013: 75).

Esto quiere decir que no es “por” lo conocido –la realidad– que surge el *novum*, aunque sí lo es “en” lo conocido pero bajo su relación “con” lo no-conocido, –lo real– que puede suceder.

Y esto no se trata de un tema de psicologismo individual, de idealismo ni de interiorismo subjetivo, sino de la resolución o salida a nivel social. Ya que tanto en lo individual como en lo colectivo “[...] son los múltiples requerimientos de la realidad exterior los que estimulan la actividad de la fantasía creadora” (*ibíd.*, 82). Y como aquí pretendemos tocar el carácter operativo de lo imaginario, vemos importante resaltar que así como por sí mismo puede no representar nada más que fantasmagorías o series de imágenes aleatorias en el interior de la mente, puede a su vez llegarse a darle un fin de utilidad social. Puede admitírsele como algo inerte y pasivo, pero de igual manera “el producto del inconsciente no debe ser considerado unilateralmente como algo advenido ya, como producto último en cierto modo, pues entonces habría que negarle todo sentido de finalidad” (*ibíd.*, 215). Para no caer en tendencias, aceptamos dicho carácter ambivalente, “[e]l factor psicológico es un Jano bifronte que mira hacia atrás y hacia adelante. Al advenir [puede] prepara[r] lo porvenir. Si no fuera así, el proposito, el imponerse fines determinados, la previsión o el presentimiento serían

imposibilidades psicológicas” (*ibíd.*, 230); por lo tanto, siguiendo a Jung, “[c]onsideramos, pues, el producto del inconsciente como una expresión orientada hacia una meta o un fin, pero que caracteriza la orientación en lenguaje simbólico” (*ibíd.*, 215). Si lo simbólico es la contraparte esotérica de lo exotérico, es evidente que estamos hablando de polos. Simbólico es el lenguaje de lo real, la realidad es la estructuración y la legibilidad de dicha indeterminación. Nuestra totalidad que abarca no solo lo consciente y concreto, sino lo inconsciente y simbólico implica el movimiento de darle sentido al sinsentido, donde ambos son iguales en importancia. La totalidad, para que sea tal, ha de dialectizar lo simbólico y lo concreto, la fantasía y la razón, etc., opuestos en igual medida de aceptación, donde uno ya está y el otro llega, de lo contrario no se trata de ella. Una totalidad idealista o materialista o la que sea bajo cualquier “ismo” no es sino subsunción.

Hacer surgir lo nuevo como un fin en términos de fantasía creadora, reconocerla, tomarla en cuenta y lograr su socialización compartida es una praxis, es decir, tiene sentido como transformación. No hay garantías de antemano (¿en dónde sí?), pero tampoco hay posibilidad de cambio sin decisión ni obra, acción del sujeto en cuestión; en todo caso:

“[...] lo más valioso de un hombre puede residir precisamente en su imaginación. Digo expresamente puede, pues por otra parte las fantasías carecen de valor al no ser utilizables en su forma de materia bruta. Para obtener lo valioso que en ellas reside es necesaria una evolución de las mismas. Pero a dicha evolución no puede llegarse por mero análisis, sino en virtud de un trato sintético, merced a una especie de procedimiento constructivo. (*Ibíd.*, 90).

Así, dar sentido al sinsentido (o hacer advenir lo nuevo con un fin específico: cambiar), aceptando las diferencias de ambos (sentido y sinsentido, igual que consciente e inconsciente, así como racional e irracional, son opuestos) sin subsunción, es un proceso dialéctico y un resultado de síntesis. Pero se trata de dar sentido, no de adoptar uno ya hecho; por eso reducir lo real a lo racional y conocido es extender la repetición de lo ya dado en algún momento histórico, situación que acarrea heteronomía, vivir lo dado por otros, lo que se resiente como enajenación (o “falsa consciencia”).

No obstante aquí surge una incógnita: ¿se trata simplemente de hacer advenir una fantasía cualquiera como *novum* arbitrario para lograr una síntesis de lo que sea? Consideramos que no es eso de lo que se trata. En todo caso, eso tiene una finalidad, y la política se define en

términos dialécticos, los fines que se persiguen son de totalidad, advirtiendo que “puede producirse la fantasía consciente y voluntariamente, bien como totalidad o como parte por lo menos” (Jung, 2013: 225), teniendo a la totalidad en horizonte y no como algo que se agota de una vez y para siempre (totalidad plenamente cerrada no solo sería idealista, sino riesgosa). Por lo que, ¿qué es lo que busca hacerse advenir<sup>16</sup> sino lo reprimido?

¿Qué es lo que está reprimido? Esto tiene acotaciones individuales, colectivas y sociales, particulares a la vez que universales. Para algunas perspectivas críticas no dialécticas se trata de diferencias opuestas dentro de un sistema donde una captura a otra, cuya liberación se logra mediante la multiplicación y la fuga (Deleuze, Guattari, Negri, entre otros); por otro lado, perspectivas dentro de la tradición dialéctica negativa consideran que se trata de un sistema configurado por una relación de diferencias en dependencia pero en contradicción, relación asimétrica donde la emancipación sería posible si el dependiente deja de hacer lo que lo tiene en ese sitio –el “trabajo abstracto”– para liberarse (de ahí el “en-contra-y-más-allá” de John Holloway, la “destotalización” de Sergio Tischler, entre otros). En nuestra mirada, estas dos perspectivas, importantísimas por su preocupación política orientada hacia el cambio social, tienen ciertos límites en cuanto que solo enfocan el problema desde y hacia fuera, desde lo evidente, supeditando así lo latente o considerándolo, si acaso, solo bajo alguna concepción materialista y ya (*i.e.* el “esquizo”, el “hacer”, la “multitud”, las “líneas de fuga”, lo “negado”, el “grito”, etc.).

Pero la fantasía, a pesar de tener un carácter oscuro o negado desde la perspectiva diurna del sujeto, más que negatividad es importante concebirla como algo más pero velado, difuminado. Definir a una sociedad humana por sus aspectos cuantitativos, por el número y tipo de sus instituciones, por su demografía, etc., es una parcialidad, ya que si bien forman parte, el todo social (nunca cerrado del todo) no se reduce a eso. Siempre hay algo que escapa

---

<sup>16</sup> Hacer advenir lo nuevo es liarse con lo desconocido, por lo que, evidentemente, no se trata de una tarea del intelecto, de la administración o del control, al menos no en el comienzo; debe haber espacio para que en lo ya conocido tenga lugar lo desconocido y esto riesgosamente puede agotarse en un derroche de antagonismo por falta de reconocimiento mutuo. Para que lo desconocido no sea simplemente lo hecho conocido por otros, debe de ser lo desconocido propio, es decir autoadvenimiento, que una vez presente y aceptado ha de ser encausado de acuerdo al fin y a la urgencia. Caos y orden, incertidumbre y certidumbre, dejar ser y tomar el control, ya que: “No debe olvidarse que la fantasía creadora puede degenerar en frondosidad perniciosísima si no se le ponen límites justificados. Ahora bien, estos límites no son las vallas artificiales que levantan el intelecto o el sentimiento racional, sino que están dados por la necesidad y por la realidad incontestable” (Jung, 2013: 84; subrayado propio).

a lo dado pero está ahí, formando parte de manera inversa. En ese sentido, lo negado antes de algo in-forme se trata de algo pre-forme, y su presencia se sugiere en tanto representa precisamente lo reprimido, es decir, lo opuesto a lo dado, lo manifiesto, lo realizado. Y así como hay una variedad de afirmaciones, lo mismo habrá de negaciones.

El imaginario tendría una acepción doble: es tanto a-funcional, fantasmal y pasivo, como lo contrario, objeto de praxis. Este sentido segundo es el que principalmente aquí nos interesa, sin olvidar el primero, por sus implicaciones. Es por eso que la concepción del imaginario como instituyente de Cornelius Castoriadis (2013) nos es bastante útil, ya que nos parece que recupera su dimensión activa, en tanto parte del espíritu humano (en el sentido de lo no materializado) pero no como algo extra o supra humano, sino desde éste, dentro de éste, su psiquismo, siendo el ser humano el agente que actúa vinculando, diríamos, lo interno con lo externo, alterando lo dado, en lo dado, en contra de lo dado para darse algo más. Y no es algo meramente individual sino que fundamentalmente se trata de lo contrario, ya que la institución de la sociedad no es obra de ningún individuo o grupo en particular, es el “imaginario social instituyente”, anónimo y colectivo, compartido pero no por ello explícito, es decir, en y desde los individuos sociales pero que a la vez va más allá de las individualidades, el que provee de significaciones y valores sociales.

#### ***1.2.4 Totalidad/dialéctica y lo social***

##### ***1.2.4.1 Psique y sociedad***

Para Castoriadis, la sociedad se instituye gracias al imaginario, lo mismo que se mantiene como tal, repitiéndose, por medio del mismo (primer sentido), o se trastoca a través de nuevas posiciones emergentes. La “imaginación radical”:

[...] capacidad de la psique de crear un flujo constante de representaciones, deseos y afectos. Es *radical*, en tanto es fuente de creación. Esta noción se diferencia de toda idea de la imaginación como señuelo, engaño, etc., para acentuar la *poiesis*, la creación. Señala Castoriadis que tal vez haya sido el más importante descubrimiento freudiano –expresado en *La interpretación de los sueños*– pero que fue acallado por él mismo, para ser aceptado por la ciencia oficial. Dice Castoriadis que había sido previamente descubierta y ocultada por Aristóteles reproduciéndose la misma

situación con Kant, reapareciendo en Heidegger, para recalcar en Sartre que resalta su característica de algo ficticio, especular, lo que no es ni tiene consistencia. Está claro que para Castoriadis es la característica central de la psique: lo que es, es producido por la imaginación radical. Esta hace surgir representaciones *ex-nihilo*, de la nada, que no están en lugar de nada, ni son delegadas de nadie. Implica creación, y no solo repetición, o combinaciones sobre una cantidad predeterminada y finita de representaciones. La psique tiende a interrumpir este flujo de imaginación radical, debido a las demandas de socialización<sup>17</sup>.

¿Pero entonces la sociedad –lo exterior– determina a la imaginación –lo interior–? Sí. Pero también sucede lo contrario, la segunda determina a la primera. Y a este aspecto es al que le pondremos fundamental énfasis. Es pertinente entonces hacer la distinción entre lo instituido y lo instituyente. El primero es entendido como lo determinado y establecido, que por su propia fuerza inercial tiende a querer perpetuarse, manteniendo la institución social de la sociedad y a su vez socializando la psique individual, de alguna manera uniformizando; lo segundo es la fuerza creadora, portadora de la renovación y el cambio, siendo esta fuerza no determinada (pero no por ello incognoscible) pues proviene del flujo imaginario de la psique individual, que para producirse en obra social habrá de instituirse. Ambas se influyen, una es continuidad mientras que la otra ruptura.

Y no es que lo psíquico sea ahora el factor fundamental y único a considerar por encima de todo, no; lo que se pretende es tomarle en cuenta como algo distinto, que no separado, a lo que el pensamiento lógico heredado, en su historicidad discontinua Antigüedad-Modernidad, ha hecho por lo general con éste. Es decir, sobrepasar la estimación de lo psíquico por su valoración casi exclusiva (Iluminismo) como fuente de la racionalidad: *cogito*; lo mismo en tanto a las sospechas fundadas (naturalismo, empirismo, materialismo) por la ambigüedad del proceder de la facultad del pensamiento cuando se desvincula de los hechos concretos; o por motivo de desviaciones, ya que con frecuencia desde la filosofía y la ciencia se ha condenado a otro de los productos de la psique, la imaginación, como la fuente de todo error e ilusión, y esto es entendible en cuanto fue una respuesta a los excesos de espiritualidad y metafísica propia de algunos periodos anteriores a la era moderna, pero llega hasta hoy ya no tanto como una respuesta pertinente y una precaución, sino como un reaccionarismo temeroso a todo cuanto sucede “dentro de la cabeza”, a la variedad de los objetos de la mente

---

<sup>17</sup> Yago Franco, “Glosario”. Obtenido de: <http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm#GLOSARIO>

y a sus múltiples alcances, a su relación con la exterioridad sensible y a su lugar en la construcción de la realidad social.

Lo psíquico-imaginario por sí solo no es tan importante que cuando se toma en cuenta en referencia de su aparente opuesto, lo social-histórico-concreto, ya que la relevancia de cualquier fenómeno social radica en esta doble dimensionalidad, porque “hechos y significaciones están mezclados en la realidad histórica” (Castoriadis, 2013: 83); ni uno es más importante que el otro ni están en relación de jerarquía, ya que ambos dominios “lo psíquico y lo social son, por un lado, radicalmente irreductibles lo uno a lo otro y, por otro lado, absolutamente indisociables, lo uno es imposible sin lo otro”<sup>18</sup>.

Por lo pronto, las significaciones imaginarias sociales del “imaginario radical” no son un “objeto intencional” de un sujeto; no son algo “epistemológico [...] salvo de modo secundario e inesencial”; incluso, “son ellas aquello gracias a lo cual los ‘sujetos’ existen como sujetos y como estos sujetos” (Castoriadis, 2013: 564). Razón por la que habrán de considerarse no de mayor importancia, pero sí en “posición primera, inaugurable [...] de lo histórico-social”<sup>19</sup>, instituyentes, son el sustento de la creación. Antes que nada son inconscientes. Pero como ya hemos dicho antes, siguiendo a Carl Jung, conviene tomar a la fantasía por su aspecto transformador, orientada hacia un fin dictado por las necesidades más que por la mera curiosidad intelectual, es decir, como elemento de praxis; así, la creación parte de ese hacer consciente lo inconsciente con una meta determinada. Esta sería una alternativa de vinculación diferente entre lo psíquico y lo físico en general, y entre lo imaginario y lo real concreto en particular; por lo tanto, no es un asunto ni de idealismo ni de materialismo, sino de auténtica imbricación y afectación mutua, posición desde donde ya podemos evitar asimilar y asemejar lo real con lo racionalizado, dejando esto último a la realidad realizada y lo primero a la imaginación activa indeterminada susceptible de determinarse. A ese respecto (y en sintonía), Castoriadis dice:

[...] desent[errar] el significante central [...] para los hombres que viven hoy en día, la cuestión no es comprender cómo se hizo el paso desde el clan neolítico a las ciudades fuertemente divididas de Akkad, sino comprender –y esto evidentemente significa, aquí más que en cualquier otro lugar, actuar– la contingencia, la pobreza, la

---

<sup>18</sup> Cfr. *El pensamiento de Cornelius Castoriadis. Vol. 2.* Ediciones Proyecto Revolucionario (2008), p. 64.

<sup>19</sup> Cfr. *El pensamiento de Cornelius Castoriadis. Vol. 2.* Ediciones Proyecto Revolucionario (2008), p. 64.

insignificancia de ese «significante» de las sociedades históricas que es la división en amos y esclavos, en dominantes y dominados (2013: 250).

El sujeto ha de auto-alterar la realidad por medio de su actividad para auto-instituir (“auto” que no quiere decir ‘solo’, en su solipsismo, aislado, ni autárquicamente, sino lo propio entre lo otro), darse a sí para su necesidad. Esto desde luego que no lo exime ni de confrontación, ni de conflicto y, por supuesto, implica hacerse de lo que no está, de lo que falta, conjuntarse, vincularse a eso, fundirse en eso, ser también eso. Por lo que es fundamental para el sujeto reconocerse a sí mismo, reflexionar sobre su *ousía*, su ser, identificar sus *hybris* para romper las inercias, y trocarse en lo contrario.

Si no vamos a reducirnos al funcional-ismo ni al estructural-ismo, entonces es evidente que, sin dejar de lado la función y la estructura (para no caer en antinomias desperdigadas, pero sí ponerle límite a lo estructural para evitar sus imperios absolutos), tomemos en cuenta por igual aquello que no se explica de inicio por su utilidad o propósito material. La función, la estructura, es decir, aquello objeto primordial de la explicación empirista, de la materialista, de la científicista, de la racionalista a ultranza, son insuficientes para dar cuenta del fenómeno en totalidad (o expresado en otros términos, solo dan cuenta del fenómeno pero no de lo nouménico, ni de la relación), son “incapa[ces] por lo tanto de explicar la inverosímil abundancia de detalles y de complicaciones, casi siempre diferentes. La interpretación [así] comportará una serie de reducciones indirectas a otros componentes, en los que se encontrará de nuevo un elemento funcional y otra cosa” (Castoriadis, 2013: 208). Es un reduccionismo (y en nuestra perspectiva particular esta es la razón por la que no puede imaginarse ni postularse la *negatividad* como otra cosa que simplemente lo negado y su aferramiento político a permanecer en ese estado “hasta que se den las condiciones para lo contrario”; ese es el paso aventurado que tal pie de plomo quiere evitar). No obstante, la idea acá en esta investigación es vincular sintéticamente lo material por sí con aquello que le anima a tener un cierto sentido (sea bajo su función o bajo su estructura), la relación mutua de ambos campos, definida tanto en términos de exclusión y de ruptura como de reconocimiento, necesidad y encabalgamiento<sup>20</sup>. Y es que de lo contrario:

---

<sup>20</sup> Mencionemos de paso que la racionalidad es una significación imaginaria social e históricamente instituida, de características específicas.

Estas sucesivas reducciones se encuentran, tarde o temprano, con su límite, y esto bajo dos formas: los elementos últimos son símbolos, de cuya constitución el imaginario no puede separarse ni aislarse; las sucesivas síntesis de estos elementos, las «totalidades parciales» de las que están hechas la vida y la estructura de una sociedad, las «figuras» en las que se deja ver para sí misma (los clanes, las ceremonias, los momentos de la religión, las formas de las relaciones de autoridad, etc.) poseen a su vez un sentido indivisible, como si procediese de una operación originaria que la planteó de entrada –y en este sentido, a partir de este momento activo como tal, se sitúa a otro nivel que el de cualquier determinación funcional (Castoriadis, 2013: 209).

Un callejón sin salida, una prisión cognitiva material igual de efectiva que cualquiera de signo contrario como la ideal (o la que sea que se asuma centro o pivote en torno al que todo lo demás se explica), que como episteme su sentido absoluto es solamente histórico y no ecuménico. La imaginación en tanto actividad psíquica no depende de la percepción sensorial, lo mismo que el trabajo de los sentidos no depende de la psique en general, ni de la fantasía en particular. Más bien que para producir realidad, para dar sentido a lo real, ambos aspectos se condicionan mutuamente (esto así sucede, aunque por lo común no de manera consciente ni lúcida).

Mientras el modo de ser de lo conjuntivo-identitario (lo instituido, estructurado, dado, organizado) (cualquier conjunto, incluidas las sociedades humanas) es lógico-ontológico, el “modo de ser” de lo imaginario es “magmático”<sup>21</sup>, “flujo espontáneo” que al surgir cristaliza luego en formas; dándose así un movimiento nunca predefinido ni adelantado de lo instituido a lo instituyente, viceversa y entre estos<sup>22</sup>. Podemos decir que uno es la crisis de otro, pero también pueden trabajar juntos; más aún, es por la institución del imaginario inconsciente (que implica hacerse consciente) que se puede salir del estancamiento social, que representa lo dado y conocido-vivido.

Formulado de manera coincidente aunque bajo diferentes contextos y motivaciones, Jung (2013) propone que todo atolladero entre opuestos puede tener salida cuando: “Lo uno ha de tomar a préstamo lo otro como instrumento, pero su contraste es de tal magnitud, que

---

<sup>21</sup> Cfr. *El pensamiento de Cornelius Castoriadis. Vol. 2.* Ediciones Proyecto Revolucionario (2008), p. 64.

<sup>22</sup> En este punto es donde nosotros consideramos que es posible plantear la dialéctica organización-espontaneidad.

necesitamos un puente. Este puente nos es dado en la fantasía creadora. No es ninguna de las dos cosas [enfrentadas], pues es madre de ambas [...] el fin que une a los contrarios” (*op. cit.*, 83-84), “[...] da lugar a la tercera cosa que precisamente constituye luego el comienzo del nuevo camino” (*ibíd.*, 124).

En las sociedades, la existencia de imaginarios instituidos y la latencia de imaginarios por instituirse configuran una arena social de tensión y conflicto, que puede apreciarse como heteronomía vs. autonomía. Hacer consciente lo inconsciente, aventurarse en la tarea de instituir socialmente el imaginario radical frente a la sociedad instituida es una iniciativa y praxis propia del sujeto, de aquellos que apuestan a dar sentido al sinsentido porque precisamente han podido reconocer en dichas imágenes arquetípicas del inconsciente de contenido semi determinado las significaciones que representan lo negado, lo reprimido al momento histórico, tanto a nivel individual, como colectivo y social en diferentes grados y de qué manera esto les afecta en esas mismas dimensiones; lo cual conlleva la faena aventurada y no exenta de riesgos de un análisis profundo de la psique con un pie en lo conocido y otro en lo desconocido. Pero para la labor de un investigador externo, que es lo que nosotros somos ante el sujeto de interés de la tesis, que no pretende intervenir en el proceso psíquico y social-histórico de un sujeto objetivado que puede no estar ocupando en un quehacer de ese tipo, indagar al respecto de esas materias es posible, pero a través de otros medios ya que son otros los propósitos, para proponer cómo puede estar dándose.

En cuanto al acercamiento o abordaje a objetos imaginarios radicales instituyentes concretos, Castoriadis confiaría que lo imaginario se “presentifica” (2013: 570) en la institución, ya que toda institución lo es en y por su significación imaginaria social, ahí está, pero no como un “doble irreal de uno mundo real” (porque eso sería racionalizarlas en metafísica), ni tampoco como “sustancia” (*ídem.*), sino “instrumentada en y por las actividades sociales efectivas” (*ibíd.*, 562-563) que corporiza. En virtud de esto, avanzamos en nuestra apreciación de que todo lo sociológico tiene su contraparte psicológica no como un epifenómeno, sino como un correlato, y para conocer más a profundidad una es necesario tomar en seria consideración a la otra, discutiendo que es preciso comprender que el “imaginario radical” no solo es fantasmagoría sino también, y por otro lado, fuente de creación de sentido el cual, bajo ciertas circunstancias, se socializa y se comparte de manera no necesariamente clara y evidente —a

menos que así se pretenda–, instituyendo lo social. Ambos campos se comprenden y se explican en su relación.

No hay siervo sin señor, y a la inversa; no hay siervo que no tenga una cierta representación del señor en general, de su señor y de la relación de servidumbre; no hay señor que no tenga una cierta representación de los siervos en general, de sus siervos y de la relación de servidumbre. Estas representaciones son y deben ser necesariamente diferentes y complementarias. En caso contrario, no hay sociedad feudal. Esta complementariedad sólo puede tener existencia gracias a [que] la significación instituida (aquí, la relación de servidumbre) no es la “suma” de representaciones complementarias; y precisamente porque esta significación es instituida es por lo que existen tales representaciones (del siervo, del señor y de la relación de servidumbre, para el siervo y para el señor) y que éstas son complementarias.

[...] compatibilidad y, sobre todo, complementariedad esencial de las representaciones de los individuos, sin lo cual ni unas ni otros tendrían existencia (*ibíd.*, 567).

El señor necesita del siervo (así como el poseedor del desposeído, o el dirigente del dirigido), pero también lo contrario es verdad. Y esta para nada que es una justificación, sino un fenómeno de la realidad. El tipo de las relaciones sociales históricas no son errores ni falsedades, son el producto de un arreglo psíquico-social particular; pueden ser formas problemáticas o insatisfactorias que siempre podremos justamente considerar necesarias de alterar, pero son el resultado concreto del encuentro, choque y desenlace del momento. No habrá las condiciones sociales si no hay las condiciones psíquicas (y viceversa) para alterar la realidad dada, para instituir; de lo contrario, lo que se instituye, en alienación, es heteronomía.

#### ***1.2.4.2 Subjetividad y objetividad de doble rasero: interior-exterior***

Desde nuestra perspectiva, si aquí hemos llevado a cabo una distinción entre el campo de lo imaginario y el campo de lo instituido-dado, es para comprender la importancia de ambos en su particularidad y en tanto pueden conformar una unidad diversa, no vinculada *de facto* por naturaleza ni separada *de iure* por la cultura, sino donde tanto antagonismo como conjuntura dialécticas son producto del hacer lúcido del hombre si así lo considera una respuesta a sus necesidades.

Pero, ¿qué es lo opuesto a la consciencia del sujeto?

Puede uno preguntarse si el cambio social, e incluso individual, es aquel que depende únicamente de cotejar, confrontar y balancear lo consciente con lo inconsciente, ya que de ser así entonces no hay ningún factor sociológico, antropológico-cultural ni fuerzas económicas o políticas que tomar en cuenta; pero no es eso lo que en esta investigación se está considerando. En todo caso, lo que se plantea es que la relación entre lo psíquico y lo social es una que se resuelve analíticamente mediante una fórmula del tipo subjetividad-objetividad. El centro y punto de referencia es la subjetividad de un sujeto particular constituida por sus elementos conscientes propios, es decir, aquellos validados y valorados, mientras que la objetividad representa lo que le es ajeno, y esto es tanto lo imaginario –su imaginario– como la exterioridad social o sociedad instituida a su alrededor, con los cuales en una primera instancia antagoniza, pero en una segunda puede replantearse una nueva relación sin subsumirse ni subsumir. No obstante, la unidad de análisis es la relación entre ambos aspectos.

***1.2.4.3 Cambio social como poiesis a través del trocamiento en lo contrario; y no como simple auto-negación que conduce a la emulación ni como fuga negativista que deja en autorreferencia***

Si para Lacan “el inconsciente es el discurso del Otro”, para nosotros el inconsciente se encuentra o se ve reflejado en la institución social no instituida por el sujeto mismo. Esto, sin lugar a dudas, implica conflicto. Ni el estatalismo, ni el patriarcalismo, ni el capitalismo, – esto es un conjunto diverso que conforma una objetividad históricamente específica para muchas subjetividades–, quieren ser cuestionados. Sin embargo, para poder superar la situación, para poder estar “más allá” es necesario no solo estar “en contra”, sino además de eso –y esto es una paradoja, incluso una locura políticamente hablando– llegar a la síntesis (el producto del encuentro entre tesis y antítesis, que no es ni uno ni otro, sino ambos y algo más). Es locura porque, por ejemplo, no se trata de que los explotados o el proletariado se hagan del modo de producción capitalista para estar mejor, ni de que se promueva el productivismo y la ética del trabajo capitalista, ni de que los dirigidos se vuelvan dirigentes y controlen o siquiera mantengan el aparato de Estado para mejorar su condición ni tampoco

que lo reverencien, ni que lo femenino gire en masculino, ya que todo esto solo significa la inversión de los papeles y no una integración o síntesis, sino que desde lo social externo se llegue a lo psíquico interno, que desde la materialidad extraña se pueda identificar y acceder a una “idealidad” propia pero reprimida que luego ha de concretarse en sí mismo; es decir, que es por medio de la institución que un sujeto puede llegar a la significación imaginaria, no para volverse esa institución de la que emana, sino para que desde la confrontación con una institución externa reconozca una significación imaginaria que ha de darse a sí mismo e instituya por sí, mediándose con su antiguo o precedente modo de ser: “lo nuevo entra en lo viejo” y así ambos modos se relacionan dando lugar a un *novum*, un modo de ser nuevo. Es así como encontramos que se da una auténtica desestructuración para una reestructuración, que implica no solo el trastocamiento en “lo otro”, sino a la vez en lo propio.

El sujeto-consciencia tiene al objeto-inconsciencia como un negativo reprimido. El Yo consciente colectivo del mismo sujeto al igual que la sociedad instituida global bloquean el advenimiento imaginario. Ambas cuentan con sus propios mecanismos de freno. En el caso de la sociedad instituida global, esta ejerce su poder prohibitivo mediante instituciones y agentes engendrados desde su seno (y éste por lo general no es un suceso lúcido por parte de quien lo ejerce, es solamente un encuentro entre diferencias adversas) y que para un sujeto en cuestión que, intencionalmente o no, va dando luz a su imaginario, representan heteronomía. Esto configura un conflicto entre autonomía y heteronomía (Castoriadis). Por nuestra parte en esta investigación hemos planteado que cuando en un sujeto en cuestión se ha dado cierto acceso al imaginario radical es porque ha habido o se ha permitido concordancia con el mismo, esto es, de alguna manera surgió un arreglo diferente del tipo consciente-inconsciente, más permisivo del primero hacia el segundo, lo cual implica un cierto tipo de reconciliación. Cuando ocurre es posible advertir que el sujeto “arranca” la alienación en la que se reconoce por parte de la institución heterónoma, pero solo para darse cuenta de que es algo que no le fue quitado, sino que no se lo ha dado por sí y para sí mismo. Esto quiere decir que logra ver en el otro con el que se confronta algo de lo que no está en sí todavía. Sabemos que lo que ahora decimos puede suscitar confusiones. Para intentar aclararlas mencionamos que no estamos diciendo que se trate de una resolución producto del abandono de la “mismidad” en favor de la “otredad”, de una entrega, cuando para una mirada crítica todo pareciera indicar que dicha otredad quiere subsumir, explotar y dominar a esa

mismidad, la de ese sujeto u otro en similares condiciones, sino que el sujeto puede reconectar a través del encuentro antagónico con una objetividad (p. ej., la sociedad instituida capitalista, estatalista, patriarcal) con su lado B, con lo negado, con su significación imaginaria inconsciente y que de hacerla consciente tiene la posibilidad de auto-alterar su condición dada, lo que se ve reflejado en la modificación de la relación con la objetividad –la sociedad instituida–, lo cual no tiene que entenderse de ninguna manera como estar acríticamente a favor de ésta. No es lo mismo acceder a la objetividad imaginaria para hacer síntesis a través del encuentro con la institución social y sus agentes, que subsumirse a estos y/o confundirse con acceder a sus modos y reproducir sus vicios, que son su huella personal e histórica de hacer sociedad de una manera determinada. Por lo tanto, es importante diferenciar que los objetos psíquicos (o interiores) se caracterizan por ser de contenido connotativo –se intuyen, se infieren, se detectan, son implícitos y *magnéticos*–, mientras que los objetos sociales (o exteriores) se distinguen por ser de contenido denotativo –se inteligen, se analizan, son explícitos y formales–.

Así en realidad, para un sujeto cualquiera la objetividad (interior-exterior) le es completamente indeterminada, es solo un opuesto, que bien puede representarle algo terrible como puede representarle algo deseado, –o quizá ambos a la vez–, hasta que el sujeto decida determinarla subjetivándose de ésta, poniendo con ello en sus manos el darse a sí mismo la posibilidad de realizarla realizándose en el medio de lo que ha sido –sin borrarse del todo– y lo que puede llegar a ser. Es preciso, por lo tanto, el movimiento doble de negación-afirmación.

Para proceder en método, además de la “presentificación” del imaginario social desde la propia institución que lo encarna, consideramos que dar con ese campo imaginario concurrido en un momento y por un sujeto históricamente específicos, también es posible infiriéndolo incluso cuando no está instituido-aún, esto es, que se puede percibir en tanto representa lo reprimido (negado o bloqueado), una especie de “lado B” de lo dado, aceptado o impuesto. En este caso se nos podría contra-argumentar que si se conoce lo dado, basta con deducir lo no dado, lo cual es un ejercicio lógico, del intelecto; pero lo que nosotros sostenemos es que es necesario ‘percibir’ aquél objeto en su cualidad apenas figurada, latente y susceptible de instituirse de diversas formas en relación con su carácter de representación de lo negado-reprimido, como pre-objeto in-determinado que se capta sutilmente, ya que lo

contrario sería encajonarlo anticipadamente en el cuerpo de un objeto conocido, sea un concepto o una práctica, lo cual supone un riesgo no solo teórico y gnoseológico, sino también político.

Esto, estimamos, implica un acto de comprensión hermenéutica en lo psicológico –sin caer en una fenomenología entregada a pleno–, cotejado con un acto de crítica en lo sociológico, pertinente, radical pero sobretodo contextualizado –sin volcarse en un criticismo político esteril, ni en una simulación colaboracionista encubierta, ni en una metacrítica del tipo nihilista, posmoderna a ultranza o antinómica–.

### **1.3 Metodología**

Para poder hacer viable la propuesta del cambio social sea por *poiesis* o sea por mimesis, de la relación que esto tiene con la autonomía y con la heteronomía, al igual que con la desalienación y la alienación; para ayudar a sustentar el argumento de cómo esto está presente en un mismo sujeto cuya subjetividad se constituye en el tiempo entre consolidaciones y quiebres además de que tiene que ver con su relación con aquello ‘otro’ o la objetividad de doble rasero (social y psíquica-el imaginario inconsciente), relación que se fragua en medio de confrontaciones pero también de entrelaces; para poder dar razón de todo ello en los kurdos histórico-sociales –del pasado(y)presente–, sus cambios y continuidades, y sus divergencias tanto de emancipación como de servitud manifiestas unas en el ahora con la Modernidad y el Confederalismo Democráticos y otras en el ayer-y-ahora con la predisposición kurda a seguir la regla ajena y al soberano externo o también en el Gobierno Regional del Kurdistan (KRG) que funciona de una manera demasiado próxima a la “modernidad capitalista”, al capitalismo-Estado; para reforzar la viabilidad de dicha intención investigativa desarrollamos y presentamos el siguiente subapartado metodológico.

Uno de los ejes que vertebran esta sección de la tesis es el de las diferencias y el de una lógica relacional que las vincula dando lugar a algo que se asemeja a la unidad, unidad que bien puede estar definida bajo un arreglo de coherencia, o próximo a ésta, o bien bajo otro de intensa inadaptación. Como hemos sugerido con anterioridad, tratar el tema de la unidad de las diferencias es adentrarse en una larga, áspera y al parecer interminable discusión polarizada y no resuelta tanto en el ámbito del pensamiento como los de la política y de la

sociedad. Aquí lo hacemos con optimismo y pesimismo por igual, porque no queremos quedar atrapados ni en el callejón sin salida de la dicotomía criticista, ni tampoco en el de la ingenuidad acrítica.

### ***1.3.1 Fundamentación***

Es fácil caer en la tentación de plantear y resolver un problema de investigación académica solo desde fórmulas *a priori* propuestas por referencias intelectuales o ideológicas de renombre en torno a temas sociales; es simple sentenciar por qué se da una problemática si lo hacemos solamente a partir de lo que otros han definido qué es “La Problemática”; es sencillo resolver diciendo que un grupo o un pueblo X está, por ejemplo, luchando contra la explotación y lo que necesita es hacerse de los medios de producción, conquistar el poder del Estado, participar en el Parlamento o incluso lo contrario, alejarse de cualquier forma de poder instituido, o cualquier otra solución teórico-política de emancipación (nociones éstas las cuales pueden llegar a ser acertadas pero solo bajo ciertas circunstancias nunca establecidas de antemano) pensada en un contexto ajeno al sujeto de la investigación. Desde luego que lo que otros ya han dicho o hecho es relevante y tiene importancia, pero hacer todo esto así, endilgar, implica asumir una postura en la que es un objeto ya definido (un concepto, una teoría, una autoridad intelectual de la academia o de la política, una disciplina científico-filosófica, una ideología, una tradición, etc.) el depositario de la verdad y por lo tanto solo hay que transplantarlo; esto por sí solo constituiría lo que Bachelard (1971) denomina un “obstáculo epistemológico”, porque estriba llanamente en la extensión de lo hecho y la repetición; pero además, proceder así nos pone en el riesgo de eclipsar el desenvolvimiento propio del sujeto en torno a la problemática que le afecta. Desde luego que lo pensado/dicho por otros en contextos diferentes es útil y favorable y conviene tomar en cuenta el trabajo realizado por ellos como una base, solo que asimilar de antemano propuestas particulares como si tuvieran valor universal suscita riesgos que aquí preferimos evitar. Ahora, por el contrario, tampoco se trata de caer en particularismos solo para dar cuenta de la vivencia subjetiva que un grupo humano experimenta en torno a cierto fenómeno social, dejando de lado por completo el efecto de fuerzas globales objetivadas a lo largo de toda la sociedad que afectan e influencian a todos. La tradición crítica nos ha de funcionar al menos de dos

maneras relacionadas dialécticamente: para servirnos de los productos conceptuales que otros teóricos han producido con fines analíticos y políticos, y también para retomar la tradición como una praxis y arriesgarnos a pensar por nosotras/os mismos (utilizar la teoría y no ser utilizados por la teoría), y en ese mismo sentido considerar que también así lo hacen sujetos específicos que expresan sus propias intenciones y representaciones; esto es, exponernos a suscitar algo nuevo a partir de lo viejo y no solo repetirlo.

Nuestra idea en investigación es comprender y explicar, lo que conlleva capacidad de apertura y cierre. La comprensión suele ser característica de las humanidades, mientras que la explicación es lo propio de las ciencias. Aquí nos proponemos esforzarnos por dialectizar ambas. No queremos quedarnos solamente con una o con otra, porque al proceder de esa manera nos arriesgamos a caer en tendencialismos. La comprensión nos invita al plano horizontal, al reconocimiento, al derribamiento de barreras y al encuentro con la objetividad con miras a la filiación; todo lo cual es pertinente e imprescindible, pero es necesario a su vez mantener una distancia mínima y diferenciada para no abandonarnos plenamente en subjetivismos y terminar poseídos por lo otro, reducidos a meros portavoces. Por su parte, la explicación implica un tomar distancia de lo subjetivo, una ruptura desde arriba y a lo largo para analizar y discernir, ver más allá, encontrar y proponer; todo lo cual es indispensable y preciso, pero es necesario no perder el vínculo con y el reflejo en aquello a lo que uno se acerca y aborda y alejarse demasiado en objetivismos plenos, exhibiendo una actitud soberbia y narcisista por considerar poseer una mirada insuperable e irreductible. Encontramos que ambas, comprensión-acercamiento y explicación-alejamiento se median una con la otra, haciendo valer lo propio y particular y dejándonos trastocar por lo otro poseedor de lo diferente, con la idea de llegar a un punto de encuentro.

Partamos de la comprensión. La noción com-prender: atajar, prender, tomar en conjunto. Vamos a entender el sentido dado en o por otro (sujeto, tiempo, etc.), dejándonos atocar, conmoviéndonos y sintiendo, encontrando el valor radicado en aquello y reconociendo su relevancia. Este movimiento es necesario por dos razones: ética y aprovechamiento. Acercarnos al horizonte del otro sin subsumirlo de antemano (subsunción que podemos realizar con nuestros propios conceptos teóricos o ideológicos por más críticos y posicionados que nos parezcan, al endosarlos nada más), respetando la integridad de dicha objetividad; se trata de evitar el instrumentalismo (aunque tiene que pervivir algo de

instrumentalidad cuidadosa), ya que el otro no es un utensilio a modo para lograr fines propios, como la sola y llana validación de nuestras hipótesis o el encasquetamiento a nuestros conceptos. Por otra parte, reduciendo nuestra importancia personal acrecentada, abrimos las puertas a aquello desconocido que bien puede ampliarnos el panorama y darnos nuevas luces, aprendizajes y suscitar reflexiones más extensas producto de esa apertura a nuevos descubrimientos, cosa que no sucede si no cedemos a trastocar el cierre de nuestra visión propia.

Para comprender el sentido dado hay que ceder y dejar que el/lo otro advenga y se exprese. Se necesita de cierto arrojo para realizarlo, porque exige ser capaz de poner el límite suficiente a nuestros modos habituales cognoscitivos e investigativos (o de cualquier otro tipo) para no imponernos. Pero esto es un proceso restitutivo del Otro, porque no significa adaptar este o aquel dispositivo conceptual, el mejor para las circunstancias de acuerdo solamente con nuestro criterio y nuestro inventario, sino que en el acto de captar aquello a lo que nos acercamos para estudiar, antes de extraer el dato empírico cual materia prima para subirlo a nuestro razonamiento y validar nuestra postura, hay que detenernos a “leer” y/o “escuchar” su expresión cual sujeto vivo y tomarla en cuenta en su valía. Vamos a “leer” o “escuchar” al otro en el sentido de ajustarnos mutuamente, pero nuestro acto de “lectura/escucha” si bien se basa en ciertos criterios postulados por la hermenéutica no se fundamenta en el aspecto lingüístico del diálogo como lo sugiere Gadamer (2005), porque un diálogo es un encuentro racional del habla denotada entre dos o más, y nosotros aquí no establecemos las condiciones necesarias para que eso suceda ya que la investigación es nuestra, de nuestra autoría, y no un trabajo en conjunto ni coautorizado; no obstante, pretendemos “leer” o “escuchar” el lenguaje latente en la obra de nuestro objeto en estudio, el sujeto de interés de esta investigación, ponernos en contacto desde sus expresiones inconscientes connotadas que acompañan y en ocasiones signan sus obras y prácticas sociales para luego captarlos y racionalizarlos, dándose así un acoplamiento de posturas.

Pero tampoco se trata de dejar entrar todo del otro para que nos avasalle, para que de manera inversa nuestra subjetividad se diluya y se trasvase completamente a la de aquello, borrando nuestra particularidad en favor de la otra; más bien que “comprender [...] es [...] ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias” (Gadamer, *op. cit.*, 461). Es un ajuste entre perspectivas, lo cual por lo general conlleva una confrontación

y hasta cierto antagonismo, lo cual es necesario, pero la idea es poder ir más allá del cierre en sí mismos para “ponernos de acuerdo” y no someter ni someternos, sino intentar alcanzar algo más. El investigador no llega con las manos vacías al encuentro, nuestras propias concepciones, supuestos, aprendizajes y postura son importantes las cuales vamos a mantener, pero en la medida justa para que lo otro entre y también forme parte del arreglo. Se trata de la capacidad dialéctica de mantenernos en pie y a la vez conservar una perspectiva abierta. Esto expresado en otros términos significa un encuentro entre los elementos aceptados, validados, reconocidos, positivados, subjetivados que constituyen ya mi dimensión cognoscitiva con los cuales procedo habitualmente a entender y explicar un fenómeno, con elementos ignorados, desconocidos, negados, incógnitos, objetivados que puedo conocer y sintetizar (si lo permito saliéndome de mí en la magnitud necesaria) fruto de la com-comprensión de sentido otro.

No vamos solamente a pensar y a explicar al otro, pero tampoco queremos sustituir el pensamiento por la interpretación. Tal encuentro de horizontes producto de la comprensión inicial lo llevaremos posteriormente, trastocados ya, al terreno de las proposiciones lógicas (conceptuales). Como sujeto investigador, soy el representante de ciertas categorías teóricas que he validado y he hecho mías, y son aquellas categorías provenientes de la unidad analítica de la totalidad en sus rasgos racional-irracional, consciente-inconsciente, realidad-real, la concreción social de la fantasía o el imaginario instituyente y la autoalteración de la realidad social en-y-por (y en contra de) la misma como actividad política, que ya hemos establecido en el apartado interior; por otro lado, otros aspectos que entran dentro de las proposiciones lógicas son lo que otros investigadores de las ciencias sociales y de las humanidades han encontrado en sus investigaciones sobre el mismo sujeto de estudio considerado en esta tesis, sus resultados y conclusiones que en tanto suyos no pretendemos evidentemente expropiarlos, pero sí tomarlos como referencias que en tanto proposiciones provenientes del análisis crítico nos proveen de parte de ese insumo lógico-formal con el cual tensionar la comprensión.

De esa manera de proceder centrada en la articulación comprensión-explicación, veremos qué tanto y de qué manera un fenómeno social se elucida en palabras de un sujeto externo – el investigador– habiendo mediado sus pertrechos en el caldero de la comprensión reconociendo y admitiendo también la postura del objeto.

No es la idea adentrarnos solamente en el mundo del otro para dar cuenta de él cual experiencia subjetiva nada más, interpretar cómo vive y qué representa su vivencia; esto es importante rescatar porque es un sujeto cognoscente del cual podemos aprender y además no pretendemos instrumentalizarlo; pero por sí misma la mediación con la exterioridad social está dada en tanto la experiencia del sujeto de la investigación que abordamos es aquella de sus tensiones con la sociedad instituida (capitalista, estatalista, patriarcalista, racionalizante) y sus esfuerzos por el cambio social, siendo un agente que aporta con su propio despliegue a ese horizonte social y político que también nos interesa, que es el de la transformación de la sociedad. Aunado está el hecho de que como sujeto investigador soy portador de ciertas categorías teóricas analíticas provenientes de un horizonte crítico-político configurado, lo mismo que también realizo al retomar puntual y parcialmente algunas de las proposiciones y hallazgos de otros investigadores sociales que hayan trabajado el tema y alrededor del mismo y que consideremos aportan no solo para contextualizar sino para adentrarnos más en la realidad denotada del sujeto, todo lo cual no pretendo imponer pero sí hacer llegar a encuentro con lo que observo y a lo que me allego, el sujeto de interés de la investigación, y de esa manera lograr algo que no sea solamente lo uno ni lo otro (o en jerga de las ciencias sociales, que no sea únicamente *etic* ni exclusivamente *emic*).

Para esta investigación, el cambio social es abordado en perspectiva de totalidad. No pasa desapercibida la preocupación de la Teoría Crítica en torno de la reconciliación, la unidad y el absoluto, ya que esos serían los aspectos dialécticos difícilmente digeribles tanto teórica como políticamente para una sociedad en la que, desde lo evidente, lo manifiesto y lo dado significaría querer juntar agua con aceite. Por supuesto que esa preocupación tiene sentido viviendo en la modernidad capitalista, la sociedad en la que la o las unidades de lo diverso son el “trabajo abstracto”, el Estado-nación, el patriarcado y el racionalismo. Y esto por supuesto que es verdad, pero problematizar la situación así es enfocarla desde la relación que identifica lo real con lo racionalizado, lo instituido. Lo curioso es que este modo de ver-resolver es parte del mismo problema de la sociedad, es histórico, en el que la mirada crítica no solo también hace su separación (a la inversa), sino que resuelve la relación de los distintos en términos de subordinación y jerarquía, asignando realismo puro a lo material y ficción a lo inmaterial (expresado también en la tajante separación entre *mythos* y *logos*); por lo que desde ahí, lo primero sería la piedra de toque de la verdad y lo segundo la sustancia del

engaño. Y no es que esto no pueda ser así, ya que de hecho así se vive, sino que tampoco no puede ser lo contrario, porque es histórico.

En nuestro enfoque, el problema no es el “identificar” por sí, sino el qué es lo que se identifica, y, eventualmente también, el evitar la desidentificación (lo que equivale al miedo y rechazo al no-yo individual y colectivo, es el auto-cierre). En pocas palabras, para nosotros el meollo radica en la creación de identidad y en la destrucción de identidad, por lo que el énfasis se pone en esto y no exclusivamente en el evitamiento de la misma ni en la “adicción” a la misma. Las concepciones actuales de “consenso”, “tolerancia”, “reciprocidad”, “pluralidad” de la modernidad capitalista no son efectivas como tal, como práctica son una banalización de los términos, están perdidas en discurso hueco. Pero nuestras nociones particulares aquí de conjunción, engarzamiento y reunificación se alejan de dichas formas vacías instituidas en el discurso liberal, basándonos precisamente en el fondo (y no en alguna forma históricamente determinada). Así, la perspectiva de la totalidad de la que nos valemos se fundamenta en la relación determinación-indeterminación, y por lo pronto el campo de la indeterminación lo asignamos a los contenidos inconscientes colectivos de la mente, a la fantasía social, pero como lo que aquí interesa es la praxis no nos remitimos a las difícilmente sondeables imágenes fantasmagóricas que navegan en las mentes de los sujetos, sino a lo que es por medio de la relación que estos tienen respecto de la institución que encarnan, en términos generales la relación sociología-psicología, que imbricado con lo político se remite al tema de la actividad psico-social de la institución social de imaginarios, a la concreción social del *phantasos*, lo que llamaríamos la determinación de lo no determinado, lo cual es una actividad eminentemente política, fundamento del cambio social.

### ***1.3.1.1 Logos y mythos***

Desde luego, importante aquí es explicitar “lo real” como algo antes que como pura nada. No es algo en tanto cosa, por lo que diremos que es un “coso” de alguna manera captable, y más que por características pormenorizadas o rasgos contundentes se define por su potencialidad. No lo postulamos como objeto, pero sí como objetividad, en tanto no es o no ha sido asumido por la subjetividad. “Coso” inferible bajo la deducción lógica de lo que está negado pero característico más por equivocidad que por univocidad (para no ser reducido

netamente a deducción llana), y presentificable en la latencia pre-forme de y en la institución del sujeto y también en lo que es susceptible de instituirse.

Es así que nuestra perspectiva de la totalidad conlleva establecer una postura doble, una orientada hacia lo real objetivo-significación imaginaria social-magma, y otra enfocada hacia la realidad-institución-lógico ontológica-identitaria. La fundamentación es la presencia de lo simbólico y de lo concreto, que implica su vinculación sin caer en jerarquizaciones.

La primera postura es una que podemos considerar pre o a-racional, pre-lógica y pre-teórica, y es el momento de la apertura en la investigación. Dentro de la corriente metodológica de la hermenéutica hay algunas versiones (como en Ricoeur, en Eliade y en Gadamer) que otorgan ciertos elementos que nos conviene retomar por el propósito de sus planteamientos y por el carácter dialéctico de los mismos.

Las reflexiones de Gadamer están inscritas dentro del debate entre Romanticismo e Ilustración, entre *mythos* y *logos*, espíritu y razón, etc. Nos preocuparemos junto con él en el propósito de tomar en serio al/lo otro, no solo para yuxtaponerlo al lado nuestro cual extranjeros, sino para esforzarnos en encontrar en éste motivos de entrelazamiento. Expone el autor que razón y mito están vinculados y nos revela que la verdad no ha de ser exclusiva para la primera, sino que para ser debe además incluir al segundo. Sus consideraciones conllevan entonces una reivindicación de aquello que está en ese otro lado, al caso, una reivindicación epistemológica, para superar concepciones que le dejan en el puro sitio de la adversidad o del error, del cual vale más separarse y rivalizar. Mito y razón son como dos hermanos que pueden vivir dándose la espalda, o por el contrario, ponerse de frente, confrontarse, reconocerse y generar un nuevo arreglo. De ahí que sea necesario desarrollar el logos sin abandonar el mito, y abordar a éste en clave racional, sin por ello someterlo.

Gadamer menciona que “el cometido de *hermeneus* consiste en traducir lo manifestado de modo extraño o ininteligible al lenguaje inteligible por todos [...] La labor de la ‘hermenéutica’ es siempre esa transferencia desde un mundo a otro [...] desde el mundo de una lengua extraña al mundo de la lengua propia” (1998: 95). La intención es pues la llegada a un horizonte común o “fusión de horizontes” (2005).

En pocas palabras, lo que recuperamos de este filósofo es esa necesidad de reconocerse compenetrado con lo otro; esa comprensión incluso lógica del porqué dicha vinculación tiene

un sentido (el viaje de *mythos* a *logos* y de regreso) que no es moralista; y esa búsqueda por establecer una vía de contacto, que es un traspaso con sentido de “transferencia”. Realizamos la recuperación de estas nociones manteniendo a su vez ciertas salvedades.

Gadamer es un autor que buscó reafirmar la comprensión por medio de la hermenéutica, sin por ello posicionarse en una postura idealista, acrítica o ingenua, sino más bien en una que no le impidió admitir que existe la posibilidad de coacción en cualquier relación entre singularidades encontradas. Supo reconocer que cualquiera de éstas puede asumir o reclamar autoridad y ejercer un “poder dogmático en innumerables formas de dominio” (1998), cuestión que no habría que pasarse por alto. No obstante, para nosotros es importante aquí tensionar esa noción gadameriana en la que el ser humano estaría instalado en el mundo fundamentalmente como apertura de sentido por medio del lenguaje, donde el mundo se nos ofrece especialmente como interpretación y en donde la comprensión es el modo de ser primordial del humano (Gadamer, 2005, 1998). Nosotros aceptamos esa noción en la medida en que la relación con lo otro, con el mundo, con la objetividad, etc. considera igual de importante la confrontación y el antagonismo. En el mundo histórico-reciente –que es el de la modernidad capitalista, estatalista, patriarcalista, racionalizante– definitivamente hay aspectos que negar y son la compulsividad y la obsesividad de formas instituidas, prolongadas, heterónomas y alienantes que ciertas instituciones sociales a partir de sus significaciones imaginarias sociales, las cuales para conservar su continuidad en tanto formas identitarias e históricas ejercen, en la terminología castorideana (2017), un “infrapoder”, que no corresponde a un individuo ya que es ejercido en sí por la sociedad instituida; “infrapoder” que llega a constituirse en “poder explícito” para asegurar la reproducción de lo dado y mantenido mediante defensas que aparecen cuando se ve amenazado. Es, desde luego, el hombre en sociedad haciéndolo, y nada ni nadie más, no se confunda.

De esta manera mantenemos tanto la negación como la afirmación; en otros términos, el antagonismo y la comprensión, ya que el primero es necesario para la segunda. Si bien hay formas instituidas cerradas en su propia identidad de significaciones imaginarias o de fantasías sociales propias de esta sociedad histórica que para superar es necesario negar, del mismo modo están aquellas alternas y/o incipientes, latentes, que hay que reconocer y comprender para reivindicar, como creación. Así es como consideramos que tiene sentido la dialéctica negación-y-creación.

Valoramos con igual importancia tanto la negación como la afirmación. El meollo radica en qué es lo que se ha de identificar; de entrada, no con las formas de la realidad-dada, sino con lo pre-forme real-potencial-inconsciente-imaginario, que reconocido y luego subjetivado eventualmente se concretará como realidad otra. Esto significa no quitar el dedo de la rebeldía, pero no para quedarnos en ella como representante de la contradicción, sino tomarla, como dirían los zapatistas cual “digna rabia”; con la intención de autoalterar la realidad en miras hacia algo más.

Por su parte otro filósofo, Eliade (1999), es un autor que enfatizó la importancia de restaurar o restituir aquél otro difuminado o fantaseoso con la misma dignidad con que se hace con la realidad social concreta, obviamente sin que eso signifique caer en tendencias teológicas. La dialéctica elideana considera que la hermenéutica ha de ser “creativa”, en cuanto generadora de nuevo sentido.

Un punto de partida inevitable es conceder suficiencia de existencia en sí a lo real fantaseoso, relativa autonomía. Pero se trata de aquello que está en la psique humana, inconsciente y difuminado, que no es un derivado o mero epifenómeno de lo material, sea social o fisiológico. Es una vasta dimensión presente en el ser, que por su subyacencia huidiza, onírica y de ambiguo y complicado trato, se han provocado serias confusiones y grandes problemas fácticos en la realidad social concreta, pero no porque sea la fuente de las desavenencias – como lo ha determinado el iluminismo, el racionalismo y la secularización a ultranza; el prejuicio moderno–; sino que tales problemas y peligros derivarían de la complejidad de coordinación y de acoplamiento, de la falta de reconocimiento mutuo, entre ambas dimensiones (conocidas también como *mythos* y *logos*, entre otros) constitutivas de la referencia fundamental, que no es sino el hombre o ser humano (referencia que no debe de tomarse en tanto antropocentrismo, sino en el sentido de su relación con la exterioridad, para su entendimiento y elucidación).

Relativa autonomía, no absoluta, ya que autocratizarla sería volcar en un prejuicio inverso al de los excesos de la modernidad. Marx, siguiendo a Feuerbach (igual que hizo Bakunin), consideró que la realidad social era la que determinaba la conciencia y no al revés, ya que un proceder contrario como tal representaba falsedad y eventualmente ideología y dominación. Tal postura tendrá razón en parte, pero es aporística y no dialéctica. Así que independizar,

separatizar y poner por encima la “vaguedad” de lo inconsciente sería caer, igual que Marx y todos los hijos identificados plenamente (acríticamente) con aquellos postulados deterministas de la Ilustración, en un dogma, el inverso.

Con Eliade se trata de recuperar una nueva dimensión de lo imaginario y sus manifestaciones “hierofánicas” (1992), desde la psique hacia y en lo individual-social, de restituir su sitio liberándolo de la subyugación que le fue puesta por Las Luces, pero no para posicionarlo en un lugar privilegiado o superior ni para desbancar a su domeñador, sino para situarlo en la justa medida que le corresponde, que es de mediación y de encuentro (no garantizados de antemano ni exentos de peligro) con lo que no es como él; algo que representa el vínculo entre lo ordinario y lo extra-ordinario, entre historia y psique.

Tales encuentros en condiciones lo más sensatas de igualdad (en las diferencias) –algo no muy común pero posible–, son los que dan lugar a creaciones y a renacimientos revolucionarios que transforman a los individuos, a la sociedad y a la cultura, desde los individuos, la sociedad y su despliegue cultural como invención y no solo como convención. Esto tiene sentido, porque lo nuevo no surge de lo conocido, de lo que ya sabemos y validamos, de nuestro raciocinio –aun cuando es crítico–, aunque surge en lo conocido, es decir, dentro de (en tensión y contradicción), pero en su interpenetración y revolvimiento con lo desconocido. De esta manera lo ordinario y lo extra-ordinario están vinculados.

Es por ello que la fantasía debe ser tomada en cuenta de la misma manera como se hace con la obra de arte, ya que ambas tienen esa característica de poseer un modo de ser propio y el hecho de que este no sea directamente el ámbito físico de la experiencia inmediata no supone su irrealidad. Es en la esfera de la captación perceptual e intuitiva, y no debe ser reducida como aspecto secundario, no se explica a partir de factores sociales. Sin embargo, enfatiza Eliade (1992), ello no quiere decir que deba ser comprendida fuera de su historia, de su contexto social, político, económico y cultural. No es importante en su pureza, de la misma manera que no hay datos humanos que no sean al mismo tiempo históricos. La expresión imaginaria (y psíquica, término que no utiliza este autor pero nosotros sí) produce un contexto histórico particular, así como éste a su vez la condiciona; es la relación.

Esto es a lo que nos convoca la “hermenéutica creativa” de Eliade, una metodología que se pretende consecuente con su episteme y su teoría. Y ha de ser creativa-restaurativa ya que

propone “revela[r] ciertos valores que no eran evidentes en el plano de la experiencia inmediata [...] las significaciones latentes y el devenir de los símbolos” (1999b). Llama al engarzamiento entre análisis y síntesis; pues todo análisis (propio del dominio lógico-identitario), por sí mismo no haría sino entregar solamente datos pulverizados y terminar como un “museo de fósiles” (1999), de la misma manera que la hermenéutica no ha de reducirse a la tarea de comprender e interpretar solamente.

Es esto lo que otro autor, Paul Ricoeur (1976), retoma para decir que “el símbolo da qué pensar”, frase que reformula a su vez de Kant para referenciar que el símbolo da para ejercer pensamiento a partir de él y no por detrás del mismo. Y es que el inicio del pensar analítico no se da de manera pura, inexplorada y sin presupuestos. El símbolo es materia prima para estimular el pensamiento y procesar analíticamente, y esto es importante si lo que se pretende no es llanamente repetir pensamientos dados por otros.

Para lograr ello, Ricoeur pugna porque se respete el carácter incógnito original de lo simbólico, pero no para mantenerlo incólume o teorizarlo dentro de sus límites, sino para que el pensamiento emerja a base de ello. Y una relación epistémica así, diríamos, no es de explotación sino de contubernio.

Por ello se indagará en el imaginario social instituyente de los kurdos, porque éste mismo es una objetividad determinante de la subjetividad; no solo la sociedad determina a la subjetividad social, sino que también la objetividad psíquica inconsciente, el imaginario, juega un papel dialéctico en igual medida, en cuanto a confrontación y síntesis con lo consciente y validado, lo racionalizado por el sujeto.

De ahí que sea importante una actitud hermenéutica ante la totalidad psíquica para tomar en serio a esa objetividad extraña, para restituir su lugar sacándole del lugar subyugado al que siempre es confinada cualquier otredad (esto es así siempre para cualquier “mismidad”, sea la que sea, que rechaza simple y llanamente a aquello con lo que no se identifica); y no por otra cosa sino porque en ésta radican simientes para el cambio.

En ese sentido, rastreamos tanto las significaciones imaginarias instituyentes vigentes en el decurso histórico de los kurdos, es decir las positivas, que dan lugar a lo instituido, así como también analizaremos y propondremos cuáles son las significaciones imaginarias instituyentes latentes, estas son las negadas y radicales en cuanto representan la institución

de lo diferente y la potencial alteración. Pero no es que este se dé en el vacío, sino que toda modificación de la consciencia subjetiva se da por su relación tanto con lo social como con lo psíquico inconsciente, su relación con la sociedad como con el imaginario instituyente; y significa tanto confrontación como arreglo o síntesis, y a ese respecto el desenlace nunca puede ser fijado de antemano.

### ***1.3.2 Procedimiento***

#### ***1.3.2.1 Un lugar entre filosofía, psicología, sociología y negatividad***

En continuación con nuestra propuesta metodológica que se alimenta de los preceptos hermenéuticos convocados, avanzamos en la intención de abordar aquello real-objetivo, que citaremos como un “campo de objetos” de cuya potencialidad pueden determinarse objetos (*cfr.* Zemelman, 1987). La cualidad de los objetos es la concreción, mientras que la del “campo de objetos” la potencialidad, por lo que no hay que confundirlos.

Nuestra manera de aproximarnos a la no determinada pre-forma imaginaria es considerándola un campo de objetos que está ahí, ya sea animando una institución propia del sujeto –como campo de objetos subjetivado pero nunca agotado– o también como el lado B, el negativo que representa lo reprimido social –como campo de objetos susceptible de subjetivarse, sin agotarlo–.

La primera postura de nuestra perspectiva de la totalidad de la que hemos estado hablando, es de apertura orientada hacia lo real-objetivo (respecto de la perspectiva del sujeto de estudio) que es lo no agotado, que en tanto el lado velado y pre-forme representa lo latente que potencial y paulatinamente se va haciendo manifiesto, presente como significación imaginaria o fantasía instituyente.

Hay dos maneras de establecer esta primera postura metodológica. Una de ellas requiere de cierta actitud fenomenológica, no para hacer una fenomenología sino para captar sin el fardo de lo cristalizado (ideas y conceptos adquiridos, deudas teóricas o autoriles, devociones intelectuales, etc., todas de difícil desenganche). Hay que acallar momentáneamente el monólogo conceptual interno con el que cotidianamente nuestra subjetividad comienza

prematura, hereditaria, inercial y en muchas ocasiones prejuiciadamente a abordar la objetividad, lo Otro, para de esa manera dejarle llegar o permitirle surgir sin tantos obstáculos. El objetivo aquí es percatar perceptiva o intuitivamente –que también son funciones gnoseológicas– al menos algunas de las figuras inferidas del campo de objetos, de aquellas significaciones imaginarias sociales (que no son cualquiera, sino las pertinentes de acuerdo con su presentificación histórica y relevancia social) de cualidad magmática que se expresan en un lenguaje próximo al connotativo<sup>23</sup> dentro de aquella parte de la experiencia del sujeto que hemos decidido abordar.

La segunda manera de esta primera postura metodológica es mediante la recuperación de los hallazgos de otros investigadores sociales que han trabajado sobre el tema o alrededor del mismo. No se trata de adoptar sus argumentos ni necesariamente de compartir sus veredictos, al menos no en este momento, sino de aproximarnos al sujeto de estudio por medio de los acercamientos que estos investigadores han realizado para dejarnos trastocar por eso que han investigado, que igual que nosotros es el objeto en estudio: los kurdos. Se recurrirá mediante una lectura atenta y cuidadosa de lo que de empiria haya en sus estudios socio históricos, contrastando entre diversas fuentes y ponderando para dar con aquello que *es* en primera instancia propio de los kurdos y por lo que nos dejaremos “perturbar”.

Para esta primera postura metodológica de apertura, sea por una vía u otra, hay entonces que desembarazarse de lo dado propio o de lo dado por la perspectiva analítica de los autores de las fuentes secundarias, desidentificar, para contemplar y com-prender. Lo que queremos es abrirnos al campo y no sabemos exactamente con qué nos vamos a encontrar; por ende, no

---

<sup>23</sup> Sin pretensiones lingüísticas, nos apoyamos en la siguiente anotación: “la denotación es el significado llano y principal, evidente y universal, que tiene una palabra o una expresión. Es el significado principal que recogen los diccionarios y que es común a todos los hablantes de un idioma, sin tomar en cuenta matices, ni contextos, ni segundas o terceras intenciones.

En cambio, la connotación abarca significados más profundos o figurados, implícitos o particulares, que esa misma palabra o expresión puede tener, dependiendo de quién la utilice, en qué contexto, dentro de qué grupo de habla o con qué matices. Este tipo de sentidos varían a menudo con la geografía, la clase social o la tradición cultural a la que se pertenezca.

Dentro de la lengua, sin embargo, cohabitan la denotación y la connotación, y se retroalimentan la una a la otra. Los sentidos connotativos suelen superponerse a los denotativos en el habla común (o sea, el uso se impone a la norma), pero con el paso del tiempo estos sentidos figurados suelen incorporarse también a la lengua (el uso se convierte en norma). Es el caso, por ejemplo, de los lugares comunes de la lengua.

Aun así, es posible diferenciar incluso en esos casos el sentido llano y el figurado, o sea, la denotación y la connotación”. Obtenido de: <https://concepto.de/denotacion-y-connotacion/> (septiembre, 2021).

sabemos qué datos vamos a recoger porque no hemos “datalogado” precisamente. Nos estamos posicionando ante lo vivo, pero evidentemente que no ante todo porque es inmensurable, hemos realizado un recorte de *aquello*, en particular un recorte de lo socio-político contemporáneo y de lo histórico político alusivo al hoy, para no extraviarnos, pero en este momento no queremos saturarnos de racionalidad analítica porque ello nos dificultaría captar. La finalidad es dejarse trastocar dejando advenir aquello, para luego proceder mediante el análisis y la crítica, engarzando lo percibido junto con nuestras proposiciones lógico-conceptuales particulares como investigador y ser pensante.

Es entonces lugar para la segunda postura metodológica, que llamaremos crítica, la orientada hacia lo lógico-formal, ontológico-identitario, consciente-racionalizado, la de los contenidos de lo determinado conceptualmente. En este momento de la investigación es donde tiene cabida la presentación de los conceptos, objetos formales del pensamiento intelectual, que constituyen la carga teórica, ideológica y cultural del investigador, es lo que representa su postura. Aquí también es posible retomar, si se considera pertinente y encontramos compatible, algunos de los criterios analíticos de las fuentes secundarias de las que nos pudimos haber basado para allegarnos de material empírico.

El propósito es dialectizar lo captado en el primer momento con el propósito de detectar preformas del flujo magmático de representaciones de la fantasía del objeto en estudio o el sujeto de interés de esta investigación objetivadas como material presentificado e inferido, con nuestras estructuras conceptuales (supuestos propios y conceptos prestados de otros autores y tradiciones). Este proceso en perspectiva de totalidad pretende un resultado sintético que alumbre el aparejamiento entre la comprensión y el análisis-explicación, que sabemos puede no estar exento de fricciones, de confrontaciones, de rebotes y de inadaptaciones, los cuales también forman parte como ha de esperarse de cualquier proceso que se considere dialéctico.

La propuesta de conjuntura de ambos campos se propone de la siguiente manera. Lo referente a la primera postura, que es la de la comprensión, nos obliga a penetrar en un mundo extranjero, al que nos acercaremos por dos puertas: la primera de ellas es la que toca al carácter relativamente autónomo de lo imaginario, el cual tiene un modo de ser específico, lo que quiere decir que no es un epifenómeno de lo material ni un subproducto de lo manifiesto, en donde más bien la relación entre ambos campos se configura históricamente;

dicho modo de ser no es objetual ni cósmico, más no por ello inaccesible. El propósito es contactarnos con su proyección o al menos parte de ésta, lo cual es un asunto de sensibilidad y recepción. Este modo de ser puede revelarse con mayor nitidez en las expresiones lúdicas, en las artísticas, en las alegóricas y en las espontáneas del sujeto sean sociales o culturales, de carácter histórico-contextual, y es ahí donde se ha de buscar.

La segunda puerta de lo com-prendido es lo que habría detrás de las intenciones manifiestas “–el impulso o empuje de la sociedad– [...] que puede ser descifrado a partir de sus actividades y la jerarquía de sus valores” (Castoriadis, 2002: 272), etc., las cuales son las que más fácilmente encontraremos en la empiria detectada a partir de las fuentes secundarias e igualmente en los documentos propios del sujeto de estudio, los kurdos contemporáneos y su movimiento político. Este “vector intencional” es denotado por las expresiones manifiestas del sujeto: hechos, situaciones, discursos, etc., de carácter histórico-contextual de los kurdos, dados a conocer por ellos mismos o también como evidencia empírica encontrada dentro de las fuentes secundarias. Intentar penetrar a través de los contenidos del vector intencional tiene más o menos un equivalente con leer el negativo de una película fotográfica, para encontrar que ahí hay algo que no es lo manifiesto y a la vez de alguna manera lo es, que lo constituye y acompaña.

Una vez determinadas las pre-formas imaginarias por medio de la percepción de su expresión relativamente autónoma así como también de su captación a través de las instituciones manifiestas que animan, estableceremos un esquema del tipo imaginario-lógico para restituir ese “campo de objetos” y evidenciarlo como la parte simbólica de lo concreto y a la vez proponerlo en tanto su potencialidad como lo negado-latente (de lo que es y de lo que puede-ser, de lo por-ser y de lo todavía-no).

Es evidente que así como hemos mencionado antes que lo psíquico y lo social forman una pareja inseparable y no necesariamente en una relación de jerarquía (como quisieran los materialismos o los idealismos), para dar con lo psicológicamente abordable es necesario contar con lo sociológico. De ahí que recurriremos a análisis de este tipo realizados por otros investigadores en torno al tema o próximo al mismo para cimentar nuestro trabajo, en particular estudios de sociología política y de historia política, de periodismo de investigación y de antropología de los kurdos y del Kurdistán, ya no solo como instrumentos de

aproximación a lo empírico, sino para retomar premisas que dichos analistas sociales entregan y nos dan cuenta de los hechos sociales rigurosamente abordados, y con ello avanzar en nuestra tarea hermenéutica de vincular lo social con lo imaginario.

Ahora solo falta la presentación de los elementos del segundo campo, el crítico. Ya los hemos mencionado antes y son las proposiciones teórico-conceptuales de la fantasía inconsciente y su concreción (siguiendo a Jung) social como liberadora de encrucijadas sociales (el principio de contradicción y un *plus*, tercero posible y potencial), o del hacer consciente el inconsciente social, o de la institución imaginaria de la sociedad (siguiendo a Castoriadis), que se da como la capacidad de autoalterar la realidad dada, en ella (no fuera ni exenta de ella, y por lo tanto en antagonismo y autocontradicción) pero gracias a convocar lo que está más allá de ella (lo real, inconsciente, imaginario, fantasía, difuminado, pre-forme, magmático, indeterminado...), –en y por–, para crear, instituir realidad a favor del sujeto que se esfuerza por realizarlo, todo lo cual es una tarea de carácter político para suscitar el cambio social, al menos en ciertos aspectos.

Presentados estos elementos críticos propios del investigador, se desarrollará un proceso matricial que contenga los elementos de ambos campos, el social-imaginario al que se llegó mediante la comprensión y el análisis sociológico retomado de otros especialistas en lo kurdo, junto con el campo crítico de nuestros conceptos con los que fundamentamos el cambio social, completando con ello la tarea hermenéutica de vincular la comprensión con la crítica. Todo lo que en conjunto dará la forma final y sintética de nuestra investigación.

En suma, podemos decir que nos encontramos en un lugar entre la reflexión filosófica, la psicología analítica y la sociología crítica. Recurriendo a la primera por la dialéctica y por la comprensión hermenéutica; a la segunda por la restitución de lo psíquico, su relativa autonomía y su carácter instituyente; y a la tercera para apoyarnos de su capacidad para explicar los hechos sociales, el abordaje de la exterioridad. Es, pues, una especie de reflexión sociológica, nuestra versión de una sociología filosófica, que sin duda también permea nuestra crítica política de la sociedad contemporánea.

### *1.3.2.2 Unidad de análisis*

Como hemos dicho antes, nuestro punto de partida es la totalidad. Para ello debemos ser muy cautos de no reducir ésta a los aspectos de la identidad y de la unidad, ya que la totalidad implica tanto a estos como a sus contrarios, sean entendidos como la particularidad indeterminada y la separación. (Y dentro de todo esto, a lo lógico y a lo ilógico...). En todo caso, la unificación de la dialéctica ha de ser tomada como un resultado a explicar y no como un dato *a priori*, siendo que toda unificación debe ser considerada como una reunión, efecto de asociación. Es así que el fundamento epistémico de nuestra unidad de análisis no es la identidad, sino la conexión de corrientes diferentes y heterogéneas que preceden y exceden a las identidades mismas, las cuales antes que indivisiones son siempre arreglos, agregados o compuestos emergidos de un juego que implica juntura y ruptura, acoplamiento y desacoplamiento, juego al que nunca se le puede anticipar, solo aproximar. La unidad de análisis es la relación.

De ahí que para esta investigación la unidad de análisis específica está representada de manera diversa: por un lado, en la relación imaginario-sociedad y fantasía-realidad concreta, de la cual deriva un abordaje psicológico-sociológico; por otro en la vinculación posible entre comprensión y crítica, dada entre fenomenología filosófica y los análisis político y el científico social. Todo lo cual se configura, a su vez, como una nueva asociación, la que resulta de los elementos lógico-conceptuales del investigador, es decir nuestros (expuestos previamente dentro del campo crítico y que son “la concreción de la fantasía social”, “el hacer consciente lo inconsciente social”, “la institución imaginaria de la sociedad”, en tanto conceptualizaciones heurísticas que pretenden dar cuenta del cambio social), con los que pretendemos abordar el desenvolvimiento político y cultural del movimiento kurdo *apoista* y que consideramos encontrar como conexión entre su actividad psíquica con sus prácticas concretas, por concretarse o bajo intención de concretarse, de las cuales nos dan cuenta ellos mismos o es posible encontrar en fuentes secundarias de terceros especializadas en su estudio.

### ***1.3.2.3 Unidad de trabajo***

Los referentes empíricos en los cuales nos basamos para realizar nuestro estudio son algunos dentro de la estructura social kurda de al menos los últimos nueve siglos. Nuestro interés principal es el presente, pero para poder comprenderlo y explicarlo haremos primero un recorrido genealógico en su pasado con la intención de captar la constitución histórica de su subjetividad, o aspectos de ésta, para rastrear elementos preteritos vivos en el presente y de esa manera estar en condiciones de identificar lo que no ha sido, la creación de lo nuevo potencial. Nos centramos en lo que es hoy, en su relación con lo que ha sido y con lo que potencialmente puede ser. Nuestro trabajo no es historiográfico, pero sí histórico; nuestro asunto es la subjetividad constituida y constituyéndose tratada como un tema de corte político y social, de la misma manera que también la abordamos en términos de una perspectiva: subjetividad/objetividad.

El material se obtendrá a partir de la consulta de fuentes primarias y secundarias. Las fuentes secundarias servirán para dar cuenta del carácter de heteronomía, alienación y mimesis del sujeto kurdo en sí, ya que es en estos abordajes o fuentes en donde podemos encontrar evidencia de esos rasgos. En nuestra perspectiva, este tipo de fuentes y trabajos a los que recurriremos están reflejando la particularidad de la subjetividad kurda en la historia en tanto proclive no solo a respetar sino a seguir la regla ajena, la norma del otro, y es desde ahí que podremos dar cuenta de su actitud política o aspectos de su cultura política y también propondremos lo imaginario instituyente correspondiente. Pero ya hemos dicho que nuestro propósito es revelar esto para contrastarlo con la radicalidad del presente, manifiesta en el *apoismo*, y de esa manera advertir el cambio y la transformación en un mismo sujeto social en su relación política con la objetividad (la sociedad instituida; su inconsciente colectivo). Las referencias históricas y los hechos del pasado serán más fácil obtenerlos desde estas fuentes, ya sea dentro del cuerpo de estos textos o como apéndices. Las fuentes secundarias también nos proveerán de referencias empíricas, aquellas que han sido utilizadas para fines analíticos de los autores de estas fuentes a las que recurrimos, y que nosotros igualmente retomaremos. Hemos dicho que recurriremos principalmente a aquello que contenga información política y social, pero igual de importante es aquella de corte cultural y económico.

Las fuentes primarias serán documentos de diverso tipo producidos por los kurdos, disponibles principalmente en línea. Entre estos pueden encontrarse panfletos, textos científicos, artículos periodísticos, literatura y propaganda diversa. Es más fácil encontrar material de este tipo perteneciente al periodo actual, contemporáneo. Ello nos remite, en el ámbito político, a la inmediatez mediática de las experiencias kurdas de Rojava en Siria, del PKK en Turquía y de la región autogobernada del norte de Iraq. Para nosotros estas son muy importantes porque de ellas recuperaremos los detalles necesarios para dar cuenta de los momentos y expresiones del cambio social por *poiesis*, de autonomía (en el sentido de *autonomos*) y de desalienación, en cuanto a que es en el movimiento social kurdo contemporáneo del *apoismo* en donde esto se hace patente.

Queremos poner atención en el cambio de un modo de ser social a otro, pero leerlo en clave dialéctica, que contiene los momentos del antagonismo y de la conjuntura en tanto institución de lo imaginario-negado, para lo que datos de tipo sociológico y antropológico, como las formas de organización social y las prácticas socio culturales, nos serán de utilidad.

Se deben descubrir las redundancias. Para ello vamos a seguir a Charles Mauron, para quien la repetitividad de ciertos actos o hechos es un indicador para dar con el simbolismo subyacente. El trabajo de Charles Mauron alude a imágenes, aquellas cuya aparición continua dentro de relatos históricos de diverso tipo, que cual “metáforas obsesivas”, indican la operatividad de un significante (Mauron, 1962; citado en Francisco Castro, 2012). Nosotros, en lugar de imágenes y metáforas procederemos tomando en cuenta comportamientos, prácticas, acciones y hechos sociales particulares de los kurdos considerados dentro de su historia política que reulan en su presente, para destacar tales conjuntos y su “obsesividad” como algo que denote un connotable significante. “Lo que hace el carácter ‘obsesivo’ (Ch. Mauron) de ‘algunas’ de esas imágenes es de cierta manera su fuerza insólita de coherencia ‘sincrónica’ detrás de las peripecias de la narración diacrónica” (Durand, 2012). Nosotros diríamos que lo que hace el carácter “obsesivo” de ese conjunto de comportamientos, prácticas, acciones y hechos sociales kurdos es expresión de la fuerza simbólica subyacente que se corresponde con lo social, dentro de un contexto histórico-social específico. Dicha presencia obsesiva insinúa algo, se da en tanto algo.

Un posterior paso, ya de carácter analítico aquí, es tanto la contrastación como el acoplamiento de tales significaciones captadas desde el observable conjunto de comportamientos, prácticas, acciones y hechos sociales con el contexto histórico (político, social, económico y cultural) concreto donde surgen y acontecen, para dar cuenta de ellas no como meros fenómenos de simbolismos o productos psicológicos aislados, sino en su estrecha vinculación con la institución histórico-social, como concreción social de la fantasía o incluso como potencial concreción, cuya expresión ha de considerarse como el conjunto imaginario-social y, en determinado caso, como una innovación-destructiva (negación-creación) no instituida aún pero latente, creación en potencia que ha pasado por la negación para darse como algo nuevo aun dentro de lo viejo.

A manera de paréntesis es importante resaltar aquí que el nuestro no es un trabajo de corte netamente lógico ni tampoco puramente histórico. Es, en todo caso, una imbricación dialéctica que se nutre de aspectos de ambas aspiraciones teórico-metodológicas, cognoscitivas y también políticas. Por lo tanto, ésta no es una etnografía, aquí no hay análisis de discurso producido por entrevistas ni información obtenida a partir de observaciones directas en campo. Pero tampoco es una filosofía abstracta que aspire a formular universales, por lo que no se van a encontrar planteamientos alejados de lo empírico o sin referencia a lo concreto. Nuestro trabajo tiene un ingrediente fundamental de cuestionamiento, por lo que no puede despegar ni estacionarse en una base por exclusión de otra, ya que ese proceder es dicotómico. Nuevamente aquí se encuentra plasmada la problematización de la tensión existente entre lo objetivista y lo subjetivista; pero lo nuestro es una síntesis entre lo objetivo-subjetivo también en términos de lo metodológico. Nuestro trabajo tiene intenciones de hacerse un lugar entre la filosofía, el psicoanálisis y la sociología críticas, nuestra versión de sociología filosófica política, como ya mencionamos anteriormente.

Realizar la investigación de la manera expuesta es lo que nos permite declarar que el movimiento kurdo se gesta a partir de paradojas sociopolíticas en las que se van imbricando imaginarios-instituyentes, fantasías-concretándose, como en el caso del movimiento *apoista* cuyas iniciativas germinan aquello que denominan una “modernidad democrática” que contiene aspectos sociales antitéticos; pero de ninguna manera puede negarse que también ocurren aquellas aspiraciones cuyos fines se explican mejor como *mímesis*, como la repetición de los valores y designios de la sociedad instituida global y hegemónica, la

“modernidad capitalista”, para modificar lo histórico kurdo solo en el sentido de voltear su orden en favor lo ajeno, del heterónimo.

Tal es la institución en ciernes de una sociedad política y económica comunal, democrática y cooperativa, que no prescinde de la contractualidad, del poder y de la planificación pero sí quiere evitar caer en el individualismo, en el monopolio y en el racionalismo; que quiere rescatar la socialidad entre las múltiples diferencias como es necesario para el mosaico multiétnico y tradicional de Oriente Medio en el contexto histórico contemporáneo occidental, sin reivindicar el etnicismo ni el fundamentalismo religioso, pero tampoco exaltar un *civitas* fetichizado ni un *logos* racionalista secularizante a ultranza y despectivo; como todo ello, y más, es en el caso del movimiento kurdo *apoista*, principalmente representado por los kurdos turcos de y alineados al Partido de los Trabajadores del Kurdistan –PKK– y los kurdos sirios de Rojava o la Administración Autónoma del Norte y Este de Siria –AANES– y las organizaciones e individuos afiliados, dentro y fuera de estos países; un experimento social, político y económico que deja la sensación de certidumbre y vacío a la vez, ya que es y no es. Así como también tal es el trasplante del modo socio-político del capitalismo estatal uniformizante a su manera (mercantilista, consumista, monopolista, burocrático, ciudadanista) que en buena medida el movimiento kurdo no *apoista*, principalmente representado por los kurdos iraquíes de Başûr con su gobierno regional –KRG– y en su región cuasi independiente para-estatal, adoptó como posibilidad a la situación de orfandad política y económica del pueblo kurdo en su conjunto de los últimos siglos a la época reciente; un trance social, político y económico que da mayormente la impresión de suplencia de una situación dada por otra ajena.

Cada una de estas, consideradas como expresiones distintas de cambio social, se ven motivadas por diferentes condicionantes psíquicos y simbólicos. En cuanto a los *apoistas* referimos dos cosas al respecto: se trata de la actividad política que se desprende de haber reconocido en “el/lo otro”, en la objetividad social, aspectos de su objetividad psíquica, de su inconsciente, que han de integrar a su subjetividad social auto-alterando así su situación, arrancando de la heteronorma lo que han de desarrollar en sí para darselo a sí mismos y salir de la enajenación. Por otro lado, los aspectos más generales de esas significaciones imaginarias de la objetividad social con la que, por un lado, antagoniza, y por otro reconcilia en el orden de lo psíquico-imaginario-magmático-simbólico-inferido tienen que ver con la

posibilidad del recurso al *poder*, al *saber* y al *orden-ley* radicado en el Hombre *mismo* y no en fuentes extra humanas: *poder* desde y para sí mismos, pero poder plural encarnado en la sociedad y no en un soberano civil que puede terminar por ser un nuevo enajenante de tal; *saber* para sí mismos en lugar de una verdad revelada por algún profeta en turno (sea este lógico, teológico o de otro signo), así como el desarrollo de un conocimiento por cuenta propia que incluye a la razón pero no se limita a ésta, pero sin la tiranía del conceptualismo universalizante; *orden* de y para sí mismos, pero no el cuasi ilimitado dominio racionalista que aspira a controlar todo y produce una sociedad administrada de pe a pa (como el burocratismo). Se trata, refrendamos, de la dimensión simbólica de lo instituido –y no de lo instituido mismo– y de la toma de eso simbólico, pero en este caso no en sustitución sino en síntesis –nunca cerrada completamente– con lo que ya se es, proceso y acontecimiento (ya que tiene de ambos) que denominamos como *poiesis*, y que encontramos manifiesto en esa composición que los kurdos *apoistas* denominan “modernidad-democrática”.

En cuanto a los kurdos no *apoistas*, referimos lo siguiente: se trata de la actividad política conducente para ser “el/lo otro”, para transfigurarse en su *ousia* y entrar en el reino de la objetividad social sin mediación auténtica con la mismidad, sino que ésta, que podemos aludir como su subjetividad previa o histórica, se encadena como sierva y se pone incluso en riesgo de desaparición. Suponemos que hay una atracción por el imaginario en ‘el/lo otro’, pero no hay institución propia de tal, desde sí en sí –para lo que habría que arrancar lo simbólico reflejado en ‘el/lo otro’ concreto para salir de la enajenación–, sino simple emulación de los modos propios de sujetos ajenos que encarnan a su manera la objetividad social. Hay efectivamente una cierta alteración de las condiciones de poder, saber y orden de la situación histórica de los kurdos, pero no es auto-alteración, es heteronomía en condiciones diferentes. No se trata de la situación agencial de una actividad psíco-social de un imaginario instituyente en que se trasvasa desde lo Otro significaciones que potencian, sino la sustitución desde lo dado, que termina por resentirse como un triunfo de la “modernidad capitalista” estatal y patriarcal, como su continuidad.

#### 1.4 Consideraciones finales

Formulamos una noción de totalidad para no quedarnos con la fragmentación. Reconocemos la particularidad y la diferencia, pero sabemos que éstas se entienden solo en relación con lo que les es opuesto, así es como tienen sentido. La contradicción es importante, lo mismo que la resolución, porque las dos son posibles y necesarias, pero ninguna es un estado último. Un estado último es determinación pura. ¿Es posible eso, es deseable? Aquí nos hemos centrado en la tensión-atracción entre los polos de lo determinado y de lo indeterminado, de cuya relación puede surgir lo nuevo.

Es claro que lo determinado es lo conocido mientras que lo indeterminado lo ausente. Lo nuevo no es lo uno ni lo otro, sino el resultado del encuentro entre ambos aspectos, que lograda una cierta paridad, nunca perfecta ni sencilla, se da lugar a lo distinto, en lo dado pero desde lo anónimo, una paradoja de sentido vinculatoria ya que no es novedad abstracta ni simple repetición, sino alteración radical de lo establecido, o algo parecido a eso, donde lo “real” deviene “realidad”.

Cuando hablamos de lo ausente nos referimos a ello no como un vacío plenamente indiferenciado o una nada absoluta, sino de un ausente-histórico, el cual entonces se presentifica como lo pendiente. Un ausente paradójicamente histórico y a la vez indeterminado el cual solo podemos inferir y advertir su pertinencia, pero no debemos racionalizar, ni ontologizar ni conceptualizar intensamente ni de antemano. Es como un magma que bien puede salir de la tobera volcánica y formalizarse en la superficie (y ahora sí es entonces cuando puede desarrollarse, además de ontologizarse, conceptualizarse, mensurarse, etc.), o bien puede sofocarse, quedarse adentro y nunca salir. Es difuminado, irresoluto, por lo general pasa desapercibido y solo cuando se le toma en cuenta, intuyéndole, adquiere sentido que luego se puede labrar. No es una metafísica, sino el imaginario, el *phantasos*, productos inconscientes de la psique humana que inauguran la sociedad por medio de la actividad del sujeto. Son opuestos en sentido a los productos conscientes, ya que son estos los que desarrollan la sociedad, o por medio de los cuales se desarrolla, mientras que los primeros la inauguran. Por eso la importancia de una dialéctica indeterminado-determinado, porque si bien pueden antagonizar e incluso rivalizar, lo mismo pueden concatenarse y hacer que de ello surja algo distinto, un arreglo radical, disconforme con lo

instituido (que posiblemente pueda conducir al fin de viejos órdenes y el comienzo de nuevos y propios cosmos, realidades por las que vivir).

Expresadas así las cosas parecen simples y agotadas conceptualmente, lo cual puede ser al estar solo en el campo de la intelección, pero el carácter anónimo de aquello que puede advenir para desestructurar (y reestructurar)<sup>24</sup> la realidad, y principalmente su captura y su vivencia, rompe con toda noción de simplicidad.

Queremos advertir que habernos implantado aquí en el terreno de la relación determinado-indeterminado para abordar el surgimiento de lo nuevo y la superación de lo viejo, la negación o destrucción y la creación, no desdeña todo formalismo científico o filosófico. No estamos en contra de los análisis causales, funcionales, estructurales, finales, o los análisis sistémicos, etc., pero tampoco tomamos partida absoluta por ellos. No nos entregamos enteramente a estos porque son pertinentes solo en el ámbito de lo determinado, lo lógico-formal, lo ontológico-identitario, lo conscientizado-racionalizado, es decir para los contenidos de la realidad. Estar solo con ellos significaría quedar atrapados en esta dimensión o campo, el cual al parecer tiene como consigna negar toda aceptación de *poiesis* humana, reduciéndose a la mera reproducción y readaptación, a la mimesis. Estos objetos racionales son pertinentes y útiles cuando se trata de abordar lo humano-social, digamos, desde adentro, o mejor dicho, sistémicamente. Esto es necesario, pero si lo que queremos es introducir elementos de ruptura-apertura, a-sistémicos, es imperante una perspectiva que contenga lo opuesto, pero una que se entienda en relación dialéctica con aquella, ya que no es posible posicionarse llanamente desde lo que todavía-no-es-pero-puede-ser.

Las condiciones materiales alrededor de un fenómeno social y político son importantes, pero si lo que se busca es dar cuenta de la imbricación indeterminado-determinado, es improcedente querer realizar la labor solo desde uno de estos aspectos. Si queremos hablar del carácter de concreción de algo que surge o puede surgir animado desde un referente de rasgos otros pero relacionado, en nuestros fundamentos es desacertado basarnos en un arreglo causa-efecto de impronta materialista. Lo mismo sería querer hacerlo desde una plataforma idealista, porque entonces nuestro destino sería un objeto abstracto, lo cual no lo es.

---

<sup>24</sup> Desestructurar-reestructurar no es lo mismo que mantener las mismas estructuras o las mismas nociones de estructuración conocidas.

No excluimos de nuestro abordaje instrumentos analíticos sociológicos, antropológicos o politológicos (inducciones, deducciones, definiciones, clasificaciones, mediciones, etc.), pero estos solo serán precisos ahí donde se vaya a explicar o a contextualizar algo. En su condición positiva, estos instrumentos son útiles para situar, para encuadrar, para dar cuenta del comportamiento, del desarrollo, de la construcción o de la producción de algo; propio de la dimensión lógico-ontológica del ser. En su condición negativa, dichos instrumentos analíticos, apoyándonos en el espíritu de la Teoría Crítica de Frankfurt, son concisos debido a que no se posicionan por afuera de la sociedad que estudian, el capitalismo (al que conviene que le incluyamos el estatalismo y el patriarcalismo), sino que en tanto que se reconocen dentro pero como parte de sus contradicciones son propicios para aportar claves conceptuales orientadas hacia una praxis social y política en favor de lo no adaptado; su conveniencia aquí es para la explicación o la contextualización crítica ahí donde se requiera caracterizar algo con este fin.

Pero para dar cuenta del surgimiento de una alteridad (viejo-nuevo) en perspectiva de totalidad, no es preciso comenzar desde objetos logocéntricos como lo son los instrumentos mencionados previamente (que tanto los positivos como los negativos son iguales en este estricto sentido), propios del campo determinado, sino emplazarnos de inicio en un enfoque de apertura hacia lo imaginario retomándolo en su acepción activa, como “campo de objetos potencial”, poietica, verbal, y no de manera objetual, mimética, adjetiva. Colocándonos de inicio en ese punto auroral, derivamos luego a la dimensión determinada, donde entonces tiene sentido la explicación (negativa y/o positiva). Es entonces que para esta investigación no son condiciones materiales o ideales las que posibilitan la emergencia de un fenómeno de igual signo, sino que cuando se trata de esto es lo indeterminado lo que deviene determinación, concreción. Metodológicamente esto representa un esfuerzo por posicionarnos en la conjuntura negación-creación, pero no en los extremos del negacionismo ni del creacionismo.

Ya hemos dicho que evitamos posicionarnos conceptual y políticamente desde la positividad porque ello conlleva el riesgo de formular todo nada más que desde idealizaciones, lo mismo que evitamos partir desde la negatividad, ya que implica plantear el problema desde y hacia antinomias no pocas veces rayantes en nihilismo, una posición muy afín a la plena indiferenciación. Ambas son importantes, pero problemáticas por sí solas. El de nosotros es

un punto de contacto entre ambas no definido solamente por contradicción, lo cual no quiere decir que obviemos el antagonismo, aunque también queremos ir más allá. Por lo tanto, la última advertencia o consideración con la que queremos concluir este apartado y este capítulo, es la siguiente: toda auto-afirmación surgida desde lo irracional implica creación ontológica que es lo nuevo, y posteriormente identidad de ello, luego de la negación y auto-negación de lo dado; no obstante, en tanto creación que surge es a la vez determinada e históricamente limitada, es decir, es algo que si así se decide se hace para vivirse e irrumpe como alteridad, pero no para llegar y quedarse de una vez y para siempre, ya que de ser así toda creación hecha aun por propósitos emancipatorios puede derivar sin ninguna duda en otra forma de imposición para aquellos otros quienes la adopten acríticamente o la reciban como herencia, es decir, como forma no propia y pura externalidad. No se trata pues de su positividad o de su negatividad, sino que de llegar a estancarse, de volverse obsoleta, corre el riesgo de imponerse y volverse otra expresión de heteronomía enajenante. La *poiesis* de unos puede ser, en una posteridad, una mimesis para otros. El problema social y político entonces es tanto dejar de negar como dejar de crear.

De esa manera, la totalidad (y la dialéctica) así como la hemos concebido no es postulada como un modelo universal, no defendemos esta postura; antes bien, si es algo es histórica. Histórica en términos de una posibilidad latente no necesariamente fija a condicionamientos estrictos (exteriores o interiores) como lo puede ser una época que inicia y se extingue, sino como una apertura u opción siempre susceptible de tomarse, pero no por ello obvia o sencilla. Es la entrada de la nada en el todo, nada que paulatinamente será algo, y, siendo y después de ya haber sido, eventualmente se necesitará de una nueva negación para dejar de ser. Entonces, nuestra totalidad es un horizonte y un proceso potenciales, que cuando es lograda una cierta síntesis se llega a una unidad parcial que deja ya algo fuera que bien puede posteriormente representar un nuevo opuesto y/o también un nuevo objeto de vinculación (vinculación, no absorción). Es así que aquí no estamos tratando con una totalidad sin residuo. Una totalidad cerrada es un abuso del control (como el fascismo), lo mismo que el descontrol absoluto representa antinomia y nihilismo plenos. La totalidad aquí es sistema y no-sistema, por lo tanto impredecible de antemano pero posible de ser algo; en este sentido, la totalidad de la que aquí hablamos es fiel a su principio: es y no es.

## II. DE RE-CUERDOS. LOS KURDOS, UN PUEBLO EN LA NOCHE DE SUS FUERZAS

### 2.1 Presentación del capítulo

Como hemos dicho, el objetivo principal de la tesis es dar cuenta del cambio social. Para ello hemos ido elaborando las bases de un arreglo conceptual formulado a partir de la selección de categorías y conceptos de ciertas tradiciones, corrientes o enfoques teóricos, así como también de la influencia que recibimos de los kurdos, de quienes nos interesamos en primera instancia por la relevancia de la experiencia política actual en tanto puede considerársele un actor rebelde, un actor del antagonismo social, un movimiento sociopolítico anti estatalista, anti capitalista, etc. y, en segunda instancia, influenciados por ellos gracias a que producto de dicho interés nos surgió la inquietud de conocer más acerca de la constitución de su subjetividad en la historia y particularidades de su devenir histórico. Así, además de la influencia recibida por parte del sujeto investigado, la moción producida de ello abonó al engarzamiento de lo teórico con lo empírico.

Ahora, por cambio social, *grosso modo*, nos referimos a lo que un sujeto determinado hace por alterar su realidad en función de la manera en la que establece su relación con la objetividad. Hemos postulado que no es lo mismo ser sujeto de la autonomía que ser sujeto de la heteronomía; y que un sujeto por la autonomía, de manera general, sería aquel que se encarga de su proceso de subjetivación social para establecer su propio *nomos*, su propia ley, su propio saber, su propio orden, mientras que un sujeto por la heteronomía sería el que se subjetiva a partir de la ley del otro.

Ahora, el que ambas cuestiones puedan registrarse en un mismo sujeto es algo muy interesante e importante. Pero ambas cuestiones tan diferentes una de otra, incluso opuestas, en un mismo sujeto, ¿cómo? Cuando se pasa de un modo a otro, lo cual es un proceso con implicaciones tanto psíquicas como sociales en las que tiene que ver lo político y la política. Más adelante detallaremos más al respecto, pero por lo pronto referiremos que esto se trata de un cambio cualitativo en la subjetividad. Entonces, si nuestro interés es hablar del cambio social en un sujeto planteado de manera general en estos términos, se hace necesario dar cuenta de las condiciones de heteronomía y de autonomía en el mismo sujeto, y éstas al ser

dos condiciones opuestas las hemos encontrado a lo largo del tiempo, en diferentes etapas históricas del devenir kurdo, no porque en un periodo lo único que se encuentre es una constitución subjetiva plenamente heterónoma y en otro periodo una plenamente autónoma, sino que considerando la posibilidad de que estas tendencias pueden siempre estar mezcladas y tensionadas, es que en determinadas épocas hay una mayor tendencia hacia una o hacia otra.

¿Y cómo llegamos a este planteamiento? Gracias al ‘encuentro’ del investigador con lo investigado. Al advertir que lo que teníamos frente a nosotros como objeto en estudio era los kurdos como un pueblo con una historia y una cultura muy importantes, para centrarnos en la dimensión política no quisimos simplemente hacer un recorte temporal de lo actual y lo presente. Nos pareció impertinente reducir tanta riqueza histórica, cultural y conductual a una categoría unidimensional y estrecha temporalmente, como lo es la del sujeto en lucha (ya fuera el proletariado con conciencia de clase, o el sujeto dialéctico negativo u otro). No abandonamos la noción de la lucha, pero para solventar nuestra preocupación de abordar de una manera más adecuada a la subjetividad kurda amplia en la historia nos abrimos a la complejidad. Al ensanchar la mirada, nos dimos cuenta de que en la misma se registraba tanto heteronomía como autonomía. Como ambos aspectos en un mismo sujeto son importantes para nosotros, decidimos por atenderlos en diferentes momentos en este trabajo. De ahí que el propósito particular de este capítulo sea el de dar cuenta de la condición de sujeto por la heteronomía de los kurdos, ya que en posteriores capítulos, principalmente el último, daremos cuenta de la condición opuesta, la de sujeto por la autonomía (el capítulo intermedio entre éste y el final es una especie de enlace entre ambas condiciones que devela una condición de contradicción que nos parece muy evidente).

Éste es, pues, el capítulo dedicado a dar cuenta de la condición de heteronomía del sujeto kurdo en la historia, para lo cual presentaremos un repaso de rastreo genealógico durante un amplio periodo de tiempo que abarca los últimos nueve siglos, ya que este peso temporal tan grande nos es útil para extraer los elementos psíquicos, sociales y políticos mediante los que evidenciamos la condición de interés del capítulo, la de sujeto por la heteronomía, la cual es, históricamente hablando, una condición hallada de manera anterior a la de la autonomía.

Es cierto que nuestro trabajo de investigación está motivado por querer ser una contribución al pensamiento que indaga sobre la libertad y en el caso de esta tesis eso se ha planteado como el dar cuenta del cambio social. Nuestro trabajo está motivado tanto por interpretar a la sociedad como por abonar para su transformación (un poco siguiendo a la *11va tesis sobre Feuerbach*, pero intentando hacer combinación de la dicotomía planteada por Marx), por lo que para nosotros, de la manera en la que lo estamos proponiendo, el cambio social es la transformación cualitativa de una subjetividad en relación con la sociedad, lo que a su vez también provoca transformaciones en la sociedad, un proceso complejo que tiene que ver tanto con la dimensión psíquica, como con la social. Así pues, este capítulo se consagra a develar una condición, para así estar aptos para develar más adelante la otra, ya que nosotros no entendemos que para hablar del cambio social haya que negar una para dar cuenta de otra, fundamentalmente porque nos consideramos dialécticos, con los elementos que hemos decidido poner previamente en juego para definirlo.

## **2.2 Justificación**

Por mi interés en la relevancia política del movimiento kurdo *apoista* me propuse rastrear en su historia para detectar cualidades políticas suyas y me encontré que en el pasado no era una subjetividad de la autonomía, sino de la heteronomía. Puedo decir que solo en la actualidad es una subjetividad de la autonomía, pero eso es manifiesto en la vertiente *apoista* perteneciente al amplio sujeto social kurdo. Queriendo denotar ese importante cambio cualitativo de lo que había estado siendo y que dejó de ser para ser otra cosa, me propuse plantear el problema de la cualidad subjetiva por la heteronomía y la cualidad subjetiva por la autonomía en el mismo sujeto como un salto en el devenir histórico en términos de la institución de lo social a partir de lo imaginario, la concreción de la realidad social en virtud del psiquismo radical subyacente. En ese sentido no es lo mismo instituir la realidad social del sujeto de manera heterónoma que de manera autónoma. Una subjetividad heterónoma tiende a ser mimética y proclive a seguir la ley ajena del otro social, una subjetividad autónoma es poiética y busca darse su propia ley, su propio orden, sus propios valores para sí, en medio de su entorno, de su relación con el otro social y en respuesta a la sociedad imperante cuyos valores bien pueden serle adversos y por lo mismo antagonizar.

Habernos dado cuenta de que la subjetividad kurda en un tiempo era heterónoma y mimética, esto es, seguía la ley ajena impuesta por el otro social pero se investía positivamente de los valores y roles otorgados por este para tener un lugar en la sociedad con una identidad colectiva correspondiente, y de que en la actualidad es posible encontrar una subjetividad kurda por la autonomía y poiética, que apuesta por instituir su propia ley, orden y saber para dotarse valores y roles sociales para *sí* definiendo más desde *sí* su identidad aún, en, con o a pesar del otro social o de lógicas predominantes, nos habla de una transformación, una que da cuenta de tiempos de alienación y de tiempos de desalienación.

Como el interés fundamental de esta investigación es dar cuenta del cambio social a partir de haber elaborado un arreglo conceptual alusivo a ello y de ponerlo en juego, y también a partir de la motivación que recibimos al inspirarnos en la experiencia kurda que, como hemos dicho, la encontramos ahora autónoma y poiética en los *apoistas* y en otros tiempos heterónoma y mimética en el sujeto social kurdo de la historia, vamos a dedicar este capítulo a dar cuenta de la condición heterónoma y mimética de la subjetividad social kurda del pasado para, en capítulos posteriores, fundamentalmente el cuarto y último, llegar a dar cuenta de la distinta condición autónoma y poiética de la subjetividad kurda encarnada en el movimiento *apoista*. Así que, por razón de dar cuenta de dicha condición, este capítulo es fuerte y puede resultar confrontativo, pero su propósito no es producir un juzgamiento, una caricaturización ni una diatriba, y le sugerimos al lector/a que lo considere como un ejercicio delimitado a los ámbitos de la auto exploración y de la auto crítica como condiciones cuando de hablar del cambio social por auto actividad se refiere, auto actividad que no es un solecismo, sino la manera de establecer la relación con la sociedad y la psique, que son la objetividad, y cómo ello a su vez se traduce en cambio material. Esta intención de concebir así el ejercicio es mía, no es una declarada por los kurdos en alguna parte; pero, si aquí se realiza es porque la influencia recibida por la subjetividad histórica kurda fue tan importante, que derivado de dejarme trastocar por ella en su contemplación me permitió plantear lo que planteo y de la manera en que se presenta. Y el marco en el que se encuentra esta intención en el trabajo investigativo es, nuevamente, el de interpretación de la realidad y el de abono para su transformación con fines emancipatorios sociales.

Aunado a lo anterior, vale la pena presentar un criterio conceptual en torno a la intención planteada que es igualmente influyente. Y es que no hay sociedad sin individuos, ni

individuos sin sociedad. En ese sentido, lo que tenemos es que la sociedad produce a sus individuos, y los individuos a su vez la reproducen. Pero este no es para nada un proceso libre de fricciones, y de lo planteado se tiene que hay sujetos individuales o colectivos que reproduzcan a la sociedad de una manera directa, positiva y casi exenta de crítica, así como también habrá sujetos individuales o colectivos que se planten de una manera crítica ante la reproducción de la sociedad y la niegan. En este proceso que es social, entra en juego una dimensión sumamente importante que es la psíquica, pero de ello hablaremos más adelante. Por lo pronto, mencionaremos que tan importante es el cambio social que todo aquel y aquella que le interese, principalmente quien asume una postura revolucionaria, debe de tomar en cuenta de manera muy seria lo que dentro de sus prácticas cotidianas y costumbres hace para reproducir a la sociedad que critica, y más importante aún, lo que hace porque sus condiciones de existencia dependen de la reproducción de la misma. En esta problematización entra en juego el preguntarse qué y cómo se tiene que hacer lo que se tiene que hacer y por qué se hace lo que se hace, para de ello encontrar las respuestas y las prácticas más sensatas (porque muchas de las veces ser muy radical en la teoría y nulamente radical en la práctica deriva en un desfase garrafal; mientras que ser muy radical en la práctica y nulo en la teoría, muy comúnmente termina en cólera incendiario).

## **2.3 Descripción del contenido**

### ***2.3.1 La noche instituyente***

Digamos metafóricamente en lo metodológico, que el siguiente es un capítulo concebido bajo la idea del arrastre. Se puede decir que se enfoca en el pasado, pero en el pasado no nada más por lo que fue, sino para destacar rastros de lo que de ello sigue siendo (y para lo que se puede estar en condiciones de explicar, a su vez, lo que dejó de ser). Podemos decir que lo verdaderamente importante es el hoy; no obstante el hoy está cargado en gran medida por el ayer, no como su simple continuidad libre de fricciones o de alteraciones, pero sí como inercia. La intención es develar algo importante que define el *continuum* del sujeto. Rastrear elementos del pasado que siguen vigentes en el presente es parte del dar cuenta de la constitución de subjetividad social en el tiempo. ¿A partir de qué? Del carácter reiterativo de

algo, de su presencia constante. Ese es el propósito de este capítulo: traer a cuenta ciertos elementos generales constitutivos de la subjetividad social kurda en clave política relativos a los últimos nueve siglos (sin pretensiones de exhaustividad) hasta mediados del siglo XX. Por eso en su título versa la expresión “de re-cuerdos”.

Estamos convencidos de dos cosas: de que una subjetividad social puede captarse en la larga data, a partir de la información acequible, en el devenir de su positividad y de su negatividad (auto afirmaciones, antagonismos, encuentros); así como que si bien la pretensión de dar cuenta de una subjetividad social a partir de parámetros de amplio espectro produce efectos homogeneizantes, ello no ha de sugerir que no exista una heterogeneidad lo suficientemente significativa e importante al interior de la misma subjetividad social, pero centrarse en eso o reflexionar a partir de ahí no es lo que toca en este caso.

El objetivo particular del capítulo es el de develar a la subjetividad social kurda, dentro de la periodicidad histórica mencionada, como una subjetividad por la heteronomía en el sentido de seguir al poder instituyente social fuera de sí, encarnado en un otro social externo, así como una subjetividad tendiente a hacer mimesis de las normas y valores impuestos por la sociedad instituida de origen no propio. Esto a partir del registro del estatus general político kurdo y las prácticas alusivas a ello más destacadas. Es cierto que la imposición social y política no depende del sujeto, pero la mimesis sí, propiamente de una manera inconsciente o si acaso pre-consciente. Es por ello que la finalidad no es exhibir al sujeto social en cuestión como si se tratara de alguno débil o incapaz, sino que proceder de esta manera es parte de nuestra argumentación para dar cuenta del cambio social vinculado a la transformación subjetiva de heterónoma a autónoma, un proceso que tiene implicaciones psíquicas y sociales y que también puede traducirse en términos de pasar de la alienación a la desalienación. Este capítulo, centrado en el rastreo de la actitud mimética y la condición por la heteronomía de la subjetividad kurda dentro de cierto recorte temporal, nos prepara para poder proponer en los subsiguientes cómo y por qué se produjeron cambios hacia la autonomía (*auto-nomos*), al igual que a su vez se preservaron continuidades heterónomas y miméticas, ya en la contemporaneidad.

Así es que en el mismo título posterior a la expresión “de re-cuerdos” le suceda otra que reza “un pueblo en la noche de sus fuerzas”.

Para nuestro propósito, procederemos de manera genealógica. El examen del pasado que está en el origen de un fenómeno del presente es una cuestión genealógica, pero la finalidad de esto no es potenciar el entendimiento de lo que ya sucedió, sino contribuir al diagnóstico de lo actual no solo para su explicación, sino para comprender cómo y por qué de los cambios, las alteraciones (las auto alteraciones o también las alteraciones inducidas) e incluso las permanencias o inalteraciones de y en los fenómenos y los sujetos sociales.

Vamos a revisar algunos elementos de la vida política kurda en su pasado imperial hasta llegar a las postrimerías de la etapa moderna y comienzos de la contemporaneidad en el contexto del auge nacionalista y de repartición del mundo de las Guerras Mundiales. Esto con la intención de poder dar cuenta de la condición política de la subjetividad social kurda, que aquí será considerada como una noche. ¿Por qué una noche? Por la cuestión de heteronomía y mimesis imperante por la que aun estaba aguardando su momento de esplendor en el sentido de poder darse a sí sus propias leyes, aquellas que provienen desde y para sí, evidentemente no en un contexto aislado sino en relacionalidad social. En nuestra mirada esto no había sucedido en el pasado de las épocas imperial y la moderna, y continúa como una situación apenas en ciernes en el presente que, al parecer, aún se está develando y es incierta. Esta condición que rastreamos en lo pretérito no significa que entonces no hubiera política o se careciera de fuerza, pero lo que encontramos es una situación definida por la dependencia, por la supeditación y por la reacción.

Pero el repaso sobre los hechos sociales y la actitud política kurda dentro del periodo indicado (del pasado imperial a las postrimerías de la etapa moderna) en los términos que estamos postulando (por la heteronomía y mimesis) tendrá sentido si antes develamos lo que consideramos el factor psíquico preponderante que en ellas tiene lugar. Es así que de manera previa a abordar este periodo, haremos algo que tiene tanto de psicológico como de socioantropológico, en donde intentaremos prefigurar aspectos predominantes de la subjetividad kurda como un pueblo de arraigo tradicional y hasta cierto punto bucólico, por el cual han llegado a ser considerados en muchos lados, no sin un dejo despectivo, “habitantes de las montañas”. Hemos de aclarar que para nosotros esto no es sinónimo de atraso así como tampoco una situación primordial o ideal, sino que realzarla sirve a los propósitos de dar

cuenta de la condición de heteronomía y mimesis del sujeto, no por sí mismo, sino en relación con su contexto social.<sup>25</sup>

En función de lo expuesto, en un primer apartado del capítulo expondremos la síntesis de nuestro planteo conceptual del cambio social, formulado a partir de un arreglo de conceptos teóricos pre existentes, lo que incluye, entre otras cosas, a la psique, a la sociedad, a lo instituyente, a la subjetividad, al imaginario, a la norma, etc., con la intención de asentar el sentido del capítulo desde las nociones teórico conceptuales generales de la investigación, dentro de lo que destacamos que la consciencia es influida por las esferas de la psique y de la sociedad y eventualmente llena por éstas, así como el que estas esferas son antagónicas, ya que la primera es un flujo a-racional instituyente de sentido y la segunda una instancia instituida racional, normativa, regulatoria y comunmente impositiva y represiva, y los elementos políticos y actitudinales involucrados en esto son autonomía y heteronomía, y poiesis y mimesis, respectivamente. En un segundo apartado de este capítulo, presentaremos nuestra propuesta de la significación imaginaria instituyente preponderante de la subjetividad kurda, llegando a ella por dos vías: por rasgos sociales, antropológicos y conductuales del sujeto en cuestión que nos permiten deducirla, así como a través de un breve estudio a partir de material mitológico perteneciente a la matriz cultural a la que está relacionada el pueblo kurdo, todo mediante lo cual derivaremos y propondremos la significación imaginaria instituyente social y sus rasgos principales de acuerdo con nuestros propósitos, que son los de develar la condición por la heteronomía y la actitud mimética kurda situándola históricamente, como una parte del entramado histórico o devenir heterónimo-autónimo. En un tercer apartado del capítulo, vamos a ir a los hechos sociales de pasado y los rasgos de la cultura política kurda por los que se denota la condición subjetiva de interés aquí, ubicándonos temporalmente en el periodo histórico imperial cuando los kurdos se jugaban la existencia a la sombra de los imperios dominantes otomanos y persas, y en el que, dicho sea de paso, los kurdos encontraron una oportunidad para edificarse social y políticamente pero

---

<sup>25</sup> El que haya una norma externa que se impone no es algo que dependa de un sujeto que no la instituyó, sino que es un asunto de imposición de una objetividad social –una sociedad o forma de sociedad– dominante; pero, el que además de la imposición haya vestigios no solo de seguir sus dictados por imposición, sino además predisposición a ser su agente y a servirle, ese es un asunto subjetivo. El resultado de esto es una configuración objetivo-subjetiva (desde luego nunca libre de fricciones ni cerrada totalmente, es decir, susceptible a su trastocamiento).

a la manera de emiratos o principados. En el cuarto apartado de este capítulo abordaremos la condición política kurda heterónoma y mimética en el contexto de su realidad ante los recién entonces inaugurados estados-nación modernos de Turquía, Irán, Iraq y Siria de finales del siglo XIX y principios del XX luego de la colonización capitalista europea.

## **2.4 Aterrizaje conceptual**

La noción fundamental de base es que el ser humano es psique y sociedad. Estas dos esferas son irreductibles. No queremos hacer metafísica de las mismas, pero su irreductibilidad es punto de partida y postura de observación para de ahí hacer análisis<sup>26</sup>. Estas dos esferas irreductibles en y del humano están relacionadas dialécticamente.

El punto medio es la consciencia del sujeto. Desde esa perspectiva, hacia dentro está la psique y hacia fuera está la sociedad, que ambas le serían algo tanto aceptado como rechazado. Lo aceptado es lo subjetivado, mientras que lo rechazado permanece como objetividad respecto del sujeto y su consciencia. Esto es, que la consciencia se ve afectada de manera positiva y negativa por ambas esferas, pero finalmente está compuesta por estas mismas. La consciencia es un receptáculo. Así, la determinación de la consciencia viene de ambos polos.

La consciencia está en una especie de juego entre estas dos influencias, pero el sujeto es precisamente eso, esas dos influencias. Aparentemente las estamos separando del humano, del sujeto, de la consciencia, pero esto solo es parte del juego analítico.

Si la sociedad no pudiera objetivarse, no habría crítica a la misma; lo mismo pasa con lo psíquico. La sociedad está más allá de un sujeto individual o colectivo, pero el sujeto es sociedad, aunque no toda, también puede rechazar parte de ésta, incluso gran parte; lo que rechaza es o remane como objetividad respecto de sí. Lo mismo pasa con la psique, que está más allá del sujeto individual o colectivo, pero el sujeto es psique, aunque no toda, también puede rechazarle; lo que rechaza es o remane como objetividad psíquica respecto de sí, y es lo que se le ha llamado inconsciente. De cualquier manera, tanto la psique como la sociedad

---

<sup>26</sup> Nuestras principales fuentes de inspiración son, por un lado, el análisis profundo de la psique y el psicoanálisis, y por otro, teorías críticas de la sociedad como el marxismo, derivados y semejantes.

son mayores y superan a la consciencia, parecen inagotables, mientras que la consciencia es más limitada, una isla entre las aguas de estos océanos.

El proceso de llenado de la consciencia, que también le podemos llamar proceso de subjetivación, es de una gran plasticidad, que como tal unas veces presenta una condición maleable y es dúctil, mientras que otras es rígido e inflexible.

La socialización del sujeto individual o colectivo viene dada por la psique como por la sociedad. Todo sujeto social está situado en la historia y está densamente lleno por los influjos provenientes de estos campos, así como está rechazando algunos de estos influjos. Lo primero es con lo que se identifica o le da identidad, lo segundo es con lo que no se identifica, es objetividad por un lado psíquica y por otro lado social. No olvidemos que estos campos son en sí el sujeto mismo, porque el humano es psique y sociedad, pero su cosificación analítica tiene fines heurísticos para desarrollar la propuesta conceptual del cambio social que aquí se expone (basada en conceptos existentes engendrados por otros de los cuales nosotros hacemos un uso y arreglo particular) y presentarla como aporte al campo de las conceptualizaciones críticas por la emancipación y la libertad.<sup>27</sup>

Una vez expuesta la anterior formulación en la que proponemos la consciencia del sujeto (que también, por otro lado, se abre a la proposición del sujeto como consciencia) como punto intermedio, receptáculo y constituido por las dos esferas de lo psíquico y lo social que en el humano se encuentran, se topan, dialectizan, esferas que no son algo separado del humano sino que éste es ellas mismas, expondremos las categorías principales involucradas en la lógica de relacionalidad entre los elementos considerados (sujeto-humano, consciencia, lo psíquico y lo social) y su dinamismo, por las que llegamos al planteo del cambio social y lo que tiene que ver con autonomía, heteronomía, *poiesis* y la mimesis, a partir de algunas propuestas teórico conceptuales, unas de ellas políticamente motivadas, de las tradiciones y

---

<sup>27</sup> A esto hay que añadir que la observación y estudio de lo kurdo fue una inspiración que favoreció este objetivo, porque aproximarme a ellos de la manera en que me ha sido posible ha influido positivamente al desarrollo de mis inquietudes intelectuales y preocupaciones políticas por la emancipación, principalmente porque en lo kurdo encontramos subjetividad por la autonomía y subjetividad por la heteronomía (transformación que para nosotros es algo nuclear en el planteamiento del cambio social). La primera fue el gancho que me atrajo políticamente hacia lo kurdo contemporáneo, debido a que yo también me identifico como alguien interesado por la emancipación, por la liberación y por la libertad y debido a ello me acerqué a un sujeto relevante, a la experiencia *apoista*; la segunda fue un descubrimiento producto de observar etapas del pasado (que incluso algo de ello hay en el presente) de su devenir. La influencia kurda en mí ha sido pedagógica en ese sentido.

corrientes ya comentadas, para derivar hacia nuestra apropiación de las mismas y por nuevas reformulaciones.

En principio, no buscamos una primacía respecto de si lo psíquico depende de lo social, o al revés. Pensar así es un remanente de una mentalidad cerrada y dicotómica para la que todo lo que es, es un derivado de lo mismo el cual solamente se extiende; pero lo cierto es que ese *es* llegado a considerar fundamental o básico, del que se derivaría lo demás, es algo que va en función del *ethos* de la época. Pero para nosotros aquí entre lo psíquico y lo social, que como objetividades que preceden a una consciencia particular la llenan, es decir, la subjetivan (nunca sin fricciones o rechazos), el movimiento primero está en lo psíquico. Ambas esferas las consideramos como irreductibles, pero hay una posición inicial, el movimiento inaugural va de lo interno, lo psíquico, a la consciencia topando ahí con lo externo, lo social existente históricamente definido. Sin embargo, lo social-histórico ha adquirido tal grado de autonomía (esfera de realidad social) que no haría justicia considerársele solamente como un derivado, sino a su vez como polo independizado (o que en términos de ser una influencia a la consciencia ha llegado a independizarse) que, como lo psíquico inaugural, también determina a la consciencia, y en la consciencia misma de un sujeto individual o colectivo confronta al contenido psíquico advenido.

Las indagaciones experimentales de las investigaciones psicoanalítica y del análisis profundo de la psique, revelaron que el influjo psíquico que impacta a la consciencia es, con Freud (1900), el “proceso primario” del funcionamiento mental. Cornelius Castoriadis (2013) similarmente, le considera “posición primera e inaugural”. Por otro lado, la cualidad del influjo psíquico es energética, es la energía libidinal de la pulsión, para Freud de origen sexual, para Jung con orígenes más amplios y no definidos de antemano, mientras que para Castoriadis es un “magma” que no se deriva mecánicamente de un pasado o una herencia, ni funcionalmente, ni lógicamente.

En tanto primaria, su condición respecto de la consciencia es, con Freud y Jung, “inconsciente”, y con Castoriadis “*ex-nihilo*” (proviene de la nada, mas no en la nada).

Es una energía que nunca se acaba, es libre en los estratos profundos de la mente. Busca la satisfacción de deseos, se rige por el “principio del placer” (Freud, 1929) y así busca descargarse por el camino más directo. Es arracional, amoral y atemporal.

Pero este fluido energético libidinal vehiculiza en los humanos algo más que pulsiones –ya que éstas se encuentran incluso en los animales–, vehiculiza representaciones, afectos, deseos y sentires cargados de contenidos (algo más que puro instinto), vagos en su origen, pero los cuales, para Cornelius Castoriadis, por esas condiciones son instituyentes de realidad social. Por eso en el humano, para este pensador, el psiquismo es fuente de creación. Le denomina “imaginario” del cual emanan “significaciones imaginarias” cargadas de afectos, deseos, sentires, representaciones por las que se “instituye” realidad. Todo individuo posee este “imaginario radical”, y lo que a nivel social se correspondería con el “imaginario social instituyente” y sus “significaciones imaginarias sociales”.

Mientras que para Freud, quien no habló de institución de realidad social ni de creación estrictamente, la libido pulsional se sublima por sustitución en una diversidad de objetos de toda índole dirigiéndose hacia estos, llegando a plantear que la cultura es la sublimación del instinto; para Jung esta energía se dirige de un momento primero o mental a un destino distinto, exterior o posterior para realizarse y transformar el sentido existente, por lo que plantea que la cultura es la transformación del instinto; para Castoriadis las significaciones imaginarias se encarnan en las instituciones sociales para inaugurar sentido diferente o también desde ahí se inauguran instituciones sociales diferentes.

No obstante, este no sería un proceso que acontezca sin fricciones, ya que encuentra oposición. Para Freud, la energía libidinal del proceso primario, libre, pulsional, compulsiva y deseosa de descargarse, se verá enfrentada en un nivel secundario en donde el flujo será controlado y sometido al “principio de realidad”. El principio de realidad, que acontecería al nivel de la consciencia y el ‘yo’ (los que también sufren la influencia del proceso primario), es de regulación y gobierno; éste se rige por leyes lógicas en donde se respeta la temporalidad, se ejerce discriminación moral y se opera en el aquí y el ahora, modificando al principio del placer en la medida en que se le impone. Así, la búsqueda de la satisfacción se ve mediada, pudiendo llegar a ser restringida, en función de las condiciones impuestas por el mundo externo.

En *El malestar en la cultura* (1929), Freud considera que la civilización ha sido posible debido a que el hombre ha postergado el cumplimiento pleno de sus satisfacciones. Esto porque si la civilización occidental ha impuesto en el hombre el “principio del placer” sobre

el “principio de realidad”, no ha sido con la sola intención de negar el primer principio, sino de ejercer sobre él una especie de protección en cuanto a lograr su moderación. Herbert Marcuse, en *Eros y Civilización* (1983), llega a coincidir con algunas de las tesis esbozadas por Freud, pero se aleja de la idea de que no pueda existir una civilización no represiva; además, en su análisis propone la distinción entre una “represión fundamental”, que se correspondería a la mencionada por Freud mediante la que el hombre se posibilita vivir en civilización, y una “represión excesiva”, aludiendo a ella como una represión no necesaria y fundamento de la dominación social.

Por su cuenta, Cornelius Castoriadis (*op. cit.*) llegaría a decir que la sociedad instituida efectivamente evita el surgimiento de las significaciones imaginarias sociales producto del imaginario social instituyente, de tantas maneras como sea posible suponer en manos de cualquier individuo o institución de una manera no explícita y ni siquiera reconocida por estos, pero de igual manera reconoce que si la psique humana quedara a su arbitrio, la especie humana ya habría desaparecido, justamente porque esta psique no es funcional y por lo tanto impredecible, y para ello es que la especie humana crea la sociedad, para permitir la vida social. Este autor propone que la sociedad le impone a la psique una socialización, le impone el reconocimiento de que hay una realidad que no se somete a la realización plena y absoluta de los deseos, le impone el reconocimiento de que el placer no puede estar siempre o ser inmediato<sup>28</sup>. Pero, efectivamente, en cuanto la sociedad instituida bloquea el surgimiento del imaginario instituyente, la sociedad dada puede devenir dominante, algo que es recurrentemente.

Para Castoriadis, la “sociedad instituida”, toda sociedad histórica instituida, es producto precisamente del “imaginario social instituyente”, pero que toda sociedad, una vez instituida y desarrollada, reprime o bloquea a nuevas significaciones imaginarias sociales radicalmente diferentes. Sería, nos parece, como si el *magma* proveniente de las profundidades una vez solidificado y vuelto obsidiana bloqueara la salida de nuevos efluvios desbordantes llenos de diferentes significados de vida. Nosotros aquí suscribimos ese dinamismo, lo mismo que también concedemos valor a la dimensión reguladora de la sociedad instituida en cuanto a

---

<sup>28</sup> Cfr. “Cornelius Castoriadis. Grandes pensadores del siglo XX”. En: <https://www.youtube.com/watch?v=dbqXij8b2Rs>

que es por esa lógica y funcionalidad que se posibilita la vivencia social sin caer en el frenesí y el caos de lo indiferenciado, pero de igual manera reconocemos, con Marcuse (*op. cit.*), que de una “represión fundamental” con suma frecuencia se recae en una “represión excesiva”, innecesaria y dominante.

Ahora, para nosotros es importante caracterizar a la sociedad no solo como producto del imaginario que se vuelve realidad y por medio de ella se despliega sentido, sino que en términos de la influencia que ésta tiene para la consciencia particular de un sujeto individual o colectivo, la sociedad debe de considerarse, a la vez y paradójicamente, como un ente independiente de influencia, un agente autónomo en términos del impacto que produce a la consciencia. Es por ello que, como hemos mencionado, si el influjo a la consciencia viene inicialmente desde lo inconsciente de la psique, luego en la consciencia misma el influjo llega desde la sociedad, en sentido contrario. Tenemos así el influjo psíquico y el contraflujo social; el primero un flujo desbordante, el segundo un flujo regulador y de represamiento. De esta manera se produce la configuración de la consciencia de un sujeto individual o colectivo, un proceso en el que se debate el drama, la funcionalidad y la rebeldía.

Entonces, si por un lado tenemos un magma imaginario radical arracional, atemporal y lleno de intensidad afectiva, deseante y emotiva que busca su descarga para realizarse,<sup>29</sup> por el otro esto mismo que al ser instituido y racionalizado se convierte en elemento normativo, lógico-formal y racionalizante. Ésta, la dimensión instituida, la sociedad, es histórica, temporal.

Pero continuando con el propósito de dotar autonomía a la sociedad como esfera de influencia a la consciencia de un sujeto individual o colectivo, a pesar de ser producto racionalizado de un influjo original arracional, le adjudicamos esta condición y cualidad procediendo en términos de una “prioridad materialista del objeto”, inspirándonos en la propuesta adorniana, pero una prioridad que no es absoluta sino particular. Ya Marx en su obra de la *Contribución a la crítica de la economía política* (2008), expresó que en términos de los modos de producción históricos, los humanos formaban la superestructura económica de la sociedad de la que se levantaba la superestructura jurídica y política; es decir, que no era la consciencia

---

<sup>29</sup> Por su parte y de manera previa, Jung (2019), en su propuesta de llevar la cuestión de lo inconsciente del nivel individual al social le denominó “Inconsciente colectivo” y lo caracterizó como una masa psíquica por un lado hereditaria y por otro indeterminada.

la que determinaba al ser, sino que el ser social –la sociedad– es lo que determina su conciencia.<sup>30</sup>

Analizar un sujeto situado en la historia conllevaría hacer ciertos recortes para poder dar cuenta de los elementos sociales que le definen. Pero en este momento me detendré a definir la magnitud de la influencia de la sociedad para la conciencia solo de manera esquemática para destacar la inconmensurabilidad de la misma. ¿De qué tamaño podría ser lo social cuyos límites en el tiempo son amplísimos, como influencia para la conciencia de un sujeto históricamente delimitado? Más si tomamos en cuenta que todo individuo es sociedad y condensa la enorme carga de la historia adquirida mediante los procesos primero de hominización, luego de civilización, también de culturación, etc.; entonces, esto lo vuelve un representante de la históricamente densa sociedad humana y en cada individuo se encuentra la carga de influencia social para la conciencia en cualquier sujeto individual o colectivo. En este aspecto, explicitar la influencia de la sociedad como humanidad para la conciencia de un sujeto no es algo que preocupe aquí hacerlo más allá de lo que hemos dicho. Si acaso, solo resaltar que cada sujeto ubicado tanto en la historia como en la geografía, esto es, tiempo y espacio definidos, se encuentra influenciado, o mediado, de manera específica por la historia de la humanidad. Mediado de manera específica quiere decir de manera propia y exclusiva para él; pero es cierto que también lo está de una manera compartida con aquellos que están fuera de sus historia y geografía particulares por una lógica objetiva transversal, más en tiempos como los actuales en los que el capitalismo globalizado avanza de tal manera que a todos nos está tasando casi al borde de la uniformidad (una sociedad históricamente definida está totalizando prácticamente a toda la humanidad). Así pues, un sujeto en cuestión estaría situado dentro de esa densa red que es la sociedad histórica de la humanidad, ocupando un punto particular pero a la vez estando en contacto con todos los demás.

Finalmente para nosotros es definitivo el restituir el lugar de igual importancia y peso tanto de la psique como de la sociedad como esferas de influencia para la conciencia y por eso

---

<sup>30</sup> El que haya percepciones que conciban a la sociedad como el determinante fundamental del individuo, de su conciencia, “superestructura”, etc., y que de dicha concepción se hayan desprendido formulaciones teórico-políticas críticas tan importantes como el marxismo, para nosotros es suficiente para dotarle analíticamente el peso que requiere como esfera autónoma de influencia, pero autónoma en términos dialécticos, es decir, como antítesis de la psique; su importancia en cuanto determinación es relativa, en iguales condiciones de importancia que la esfera de la psique.

hemos insistido en diversas ocasiones que nos alejamos de toda postura que reclama primacía (como ha hecho el materialismo, como hizo el idealismo, etc.). Vale la pena evocar una imagen aquí para ilustrar nuestro planteamiento, y esta imagen es la del péndulo de Newton, que a un impulso inicial le corresponde otro de similar magnitud pero en sentido opuesto. El eje común que conecta a las esferas es la consciencia, que es la arena de encuentro y el receptáculo.

Comprendemos que no es fácil aceptar el lugar agencial de la psiquis como origen de concreción de la realidad, de la fantasía creadora, más cuando se trata del aspecto inconsciente. Ya Castoriadis (2004) decía que esto era comprensible y que la misma situación se presentaba cada que se tenía que hablar de una facultad o potencialidad, porque el ser humano se habitúa a no conocer más que manifestaciones, productos o efectos. Por otro lado, la concepción materialista de la historia acierta efectivamente cuando posiciona al hombre como productor de realidad y de sentido, pero erra cuando en su empresa combativa al idealismo o a cualquier cogitación que traiga a escena alguna facultad trascendental, adopta una postura que le impide ver o identificar la fuente de la creación social humana. Por fortuna, el psicoanálisis y el análisis profundo de la psique han legado recursos para atender dicha cuestión.

Por ello es que en el capítulo anterior anotamos la importancia de suscribir una actitud fenomenológica a la par de la actitud crítica política, para estar abiertos a lo que un fenómeno (social, o el fenómeno del *anthropos*, cualquier otro) le dice al investigador, dejarle también hablar y no solo sellarlo con preconcepciones. La sociedad, que en su importancia puede ser abordada desde la primacía materialista del objeto, habla, y eso es percatable a través de una observación sociológica o politológica; pero, lo inconsciente de la psiquis también habla, y eso es percatable en las instituciones del sujeto (la actitud sociocultural y política, sus prácticas asociadas, son instituciones, están institucionalizadas, y a estas les subyacen significaciones imaginarias sociales, que son un flujo de deseos, sentires, afectos, representaciones, y con Jung, imágenes). De ahí que sea importante dejar también hablar a lo simbólico.

Ahora, para introducir categorías políticas a lo que hasta aquí en este apartado hemos puesto en consideración, presentamos de manera más formal a la “autonomía” y a la “heteronomía”.

En términos generales, la autonomía tiene que ver con el darse a sí sus propias leyes, normas, saberes, etc. de parte del sujeto para su vivencia en un entorno social normado (en, contra y/o con éste); mientras que heteronomía se remite a adoptar la ley otra o ajena para desplegar la vida social, y lo que ello supone en términos del lugar adoptado en la sociedad.

Una definición de las categorías es la siguiente<sup>31</sup>:

Heteronomía. Es el estado de la sociedad opuesto al de la autonomía. Los sujetos – atados a un mito desconocido por ellos como tal– atribuyen un origen extrasocial a las leyes que los gobiernan, como si no fuera obra de los humanos, como si todo fuera un instituido, perdiéndose la noción de la capacidad instituyente del colectivo. Así sea con la sociedad feudal, o con el orden cosmológico incaico, o con los mitos del capitalismo actual (con su omnímodas leyes del mercado) lo que se consigue es ocultar las fuente del poder en el conjunto. Y así el poder se hace más extraño a los sujetos.

Nosotros a esta definición le añadiremos que un sujeto puede encontrarse en condiciones de heteronomía no solo porque atribuya el origen de las leyes a un ente extra-social, sino que esto puede pasar cuando se lo atribuye a un ente social culturalmente ajeno o incluso a una ideología ajena.

Ahora, la autonomía:

Es la ruptura de la heteronomía. [...] Su sentido último: darse la propia ley. Pero se trata de una ley como autocreación de la sociedad, que no reconoce fundamentos extrasociales [o extrahumanas, o extraculturales, o extraideológicas]. [...] Implica para la sociedad poner en tela de juicio las propias instituciones, destotemizarlas, quitarles el halo sagrado que tienen, y asumir que son los integrantes de la sociedad quienes les dan a esas instituciones el poder que tienen. Es una ruptura ontológica, hacer surgir del *magma de significaciones sociales imaginarias* nuevas significaciones, implicando, obviamente, la puesta en cuestionamiento de lo conjuntista-identitario.

Darse sus propias leyes lo recuperamos como lo que ocurre cuando un sujeto, sabiéndolo o sin saberlo –más bien lo último–, es capaz de permitir el influjo desbordante de su torrente imaginario radical portador de sentires, representaciones, deseos y afectos, y gestionar su regulación lo que da lugar a la posibilidad de establecer su propio sentido social y el

---

<sup>31</sup> Extraídas del sitio personal de internet de Yago Franco, quien ha elaborado un glosario que sintetiza las categorías principales del pensamiento de Cornelius Castoriadis. En: <https://yagofranco.com.ar/glosario/>

despliegue de su versión de sociedad, lo que por lo general implica antagonismo y confrontación con la sociedad instituida, pero también el recuperar de ésta lo alienado, que en estricto sentido es algo sintético-conciliatorio. Esto es algo que es registrable por medio de las prácticas políticas y sociales del sujeto y del evidenciamiento de su actitud. Por supuesto que de suceder esto, no estaría exento de colisiones, de choques, de enfrentamiento y de antagonismo social, al ser la sociedad instituida la que se adjudica el derecho de imponer sus valores y normas de acuerdo con la institución históricamente definida de su propio sentido. Por otro lado, estar por la heteronomía es el validamiento, por imposición y/o sin ésta, del conjunto de legislaciones e instituciones erigidas fuera de un sujeto para hacer sociedad que incluye los códigos y mecanismos de represión del imaginario radical instituyente.

De este par de categorías políticas, autonomía y heteronomía, a las que nosotros recurrimos en esta investigación, proponemos por iniciativa propia otro par relacionado con las mismas, que sirven para denotar la actitud del sujeto singular o colectivo respecto de la condición que cada cual comporta. Estas categorías que proponemos son las de “*poiesis*” y “*mímesis*”. Cuando un sujeto es por la autonomía es poético, cuando es por la heteronomía es mimético.

Si tomamos en cuenta que una configuración subjetiva se da por el encuentro del advenir psíquico de sus significaciones imaginarias sociales y la normación y represión de las mismas por parte de los códigos de la sociedad instituida, pero las significaciones imaginarias sociales son un torrente de afectos, deseos, sentires y representaciones no determinables provenientes de la profundidad inconsciente de la psique, el objeto social en el que se sublimen, o mejor dicho, las instituciones que encarnen, adquirirán rasgos particulares nunca definibles de antemano hasta que el conjunto social se desarrolle históricamente. La identidad social de un sujeto instituida desde sus “significaciones imaginarias” puede estar definida de manera tal por la que responde a los estímulos de la vida social resultando en un cierto tipo de actitud. Daremos el ejemplo de que si un sujeto particular se desenvuelve en un entorno social poblado por subjetividades dominantes e imponentes políticamente, bien puede este sujeto chocar, confrontar, subsumirse, evadir, etc. Esto va en función del tipo de respuestas que resultan de la relación del psiquismo que opera su ser colectivo y las determinaciones del entorno social histórico. De ahí que en la historia de la humanidad resulten subjetividades

o dominantes, o imponentes, o evasivas, o creadoras, o seguidoras, etc. Es complejo, porque es una configuración, no solamente causalidad.

Entonces, de esta manera llegamos al punto y proponemos que, tanto de la correlación de fuerzas entre la sociedad instituida y el imaginario social instituyente de un sujeto, así como de la configuración psíquica particular mediante la que un sujeto determinado ha adquirido una postura ante el mundo, resulta posible denotar cuando una subjetividad es por la heteronomía o es por la autonomía en función de su actitud, sea mimética o poiética. Y, en suma, de ello dependerá el tipo de cambio social cuando se produce.

## **2.5 El factor psíquico en los kurdos desde la historia**

Para iniciar vamos a asentar que no es nuestra idea referir que existe una continuidad kurda inalterada en el tiempo, que los precursores de los kurdos de la prehistoria, los kurdos de la antigüedad, los de la modernidad y los contemporáneos son los mismos. No, no lo son estrictamente en términos sociales, culturales, políticos, lingüísticos o económicos porque esas formas cambian con el tiempo, no solo por sí, sino en su relación con lo que les rodea. Lo que sí decimos es que a nivel psíquico se puede encontrar una especie de rasgos comunes de alguna manera incólumes que signan todas esas formas históricas culturales, económicas, lingüísticas, sociales y políticas por medio de las que, en una suerte de avenida de doble vía, se puede confirmar la vigencia de esos elementos psíquicos que parecen atravesar el tiempo, y son las significaciones imaginarias sociales operantes<sup>32</sup>.

Uno de los rasgos identitarios del pueblo kurdo, es su modo de vivir apegado a la tradición y su proximidad al entorno ecológico natural. Evidentemente que hay excepciones y esto no aplica estrictamente a la gente kurda que vive en los centros urbanos de Turquía, de Iraq, de Siria y de Irán, es decir las y los *urbanitas*, y sin lugar a dudas tampoco a aquellas de la diáspora, las que residen en ciudades europeas principalmente. No estamos hablando de purezas sin “contaminación”, que difícilmente encontraremos en la historia de los grupos y

---

<sup>32</sup> Y señalamos ‘operantes’ porque son las que están detrás de la institución; sin embargo, con éstas no nos referimos a todo el psiquismo instituyente, ya que “antes” de las significaciones imaginarias –a las que podemos asignar como pre-conscientes y como un flujo–, está el imaginario radical, primario, inconsciente y la fuente magmática.

las sociedades humanas y más ahora en estos tiempos de sincretud generalizada por la globalización capitalista, pero sí de rasgos eminentes y predominantes. Uno de los indicadores más claros de ello es que los kurdos, por ejemplo, nunca se han constituido como un Estado moderno, ni tampoco lo hicieron como un Imperio, pero ello no quiere decir que no sean sujetos estatales, que no se asuman como ciudadanos o como parte de la sociedad civil, así como tampoco miembros de la sociedad feudo-imperial en su momento, ni tampoco quiere decir que no haber podido ser agentes de ello signifique una desgracia políticamente. Sin embargo, esa característica tiene mucho qué decir.

La implicación política importante respecto de este asunto es que la sociedad kurda no ha ido más allá de una forma de organización social del tipo tradicional. El problema no radica tanto en ese tipo de organización por lo que es, sino más bien en que no se ha regenerado a sí misma (en el sentido de hacerlo desde y por sí misma, no sola ni aislada ni frente a nada, sino desde y por sí misma). Este es un tópico que tiene que ver, tanto como con el apego al modo de ser social y la resistencia al cambio, comun para cualquier sociedad humana, como con los entornos natural y social, y dentro de éste último las coyunturas histórico-políticas. El tomar en cuenta de manera crítica las características de un modo de ser social específico para su análisis no tiene que ver con darles juicio, pero sí con considerar que en tanto particularidades sus maneras de apego son de cierto tipo y no de otro; algo que tiene que ver con el tema de la identidad, el conjunto y la fuerza de su cohesión, *ergo*, cierre.

Referir ‘implicación política’ quiere decir que, efectivamente, “el desarrollo político de los kurdos en términos de instituciones y estructuras políticas sigue siendo deficiente” (Öcalan, 2011: 18), porque por largo tiempo han estado viviendo bajo el gobierno de otros u ocupados y sometidos por estos.<sup>33</sup>

Pero recordemos que estamos bajo la búsqueda del factor psíquico subyacente a la actitud mimética y la condición por la heteronomía de los kurdos en el pasado de su devenir. Y lo

---

<sup>33</sup> Y estamos atentos de que para abordar el problema aquí pueden encenderse dos alarmas, aquellas que nos advierten de: el riesgo de caer en una postura estructuralista; y el de apoyarnos en tesis dominantes de la ciencia política ordinaria que afirman que una sociedad entre más institucionalizada en términos modernos es mejor. Pero ese no es el caso. Nosotros para argumentar nos basamos en y referimos a la capacidad y posibilidad instituyente y estructurante, y de igual forma desinstituyente y desestructurante, –esto es, destrucción-autoalteración-creación social– del humano, lo cual no solo tiene que ver con la voluntad y con la razón, ya que esto involucra a la vez al sinsentido y a lo irracional e incoherente, al imaginario.

que a continuación vamos a decir tiene que ver con ello, expuesto bajo la siguiente fórmula: para hablar de la institución nos referiremos a algunos rasgos socioantropológicos; a partir de estos, nos acercaremos a las significaciones imaginarias instituyentes correspondientes a dichos rasgos, en tanto flujo de sentires, afectos, deseos, representaciones e imágenes. De ahí, buscaremos la expresión simbólica de dichas significaciones imaginarias sociales instituyentes, la cual postulamos se encuentra expresada en algunos signos de la mitología de la matriz cultural kurda (no queremos decir que de un símbolo nació un pueblo, sino que en la cosmología fundante de una cultura está plasmada una psiquidad).

Este conjunto de rasgos socioantropológicos vinculados a los motivantes psíquicos, cuyo referente imaginal postulamos encontramos en un símbolo plasmado en la mitología, nos permite llegar a definir la actitud mimética de la subjetividad kurda rastreada genealógicamente en el tiempo pretérito, actitud mimética posibilitadora de la condición por la heteronomía como se dio en el sujeto en el pasado.

Volvemos a señalar que el que exista heteronomía, una norma externa que se imponga, no es algo que dependa de un actor o grupo social que no la instituyó, sino que se trata, efectivamente, de un tema de imposición. No queda duda de que hay y han habido grupos dominantes, castas dominantes, clases dominantes, naciones dominantes, lógicas dominantes, etc.; por eso consideramos que debe mantenerse una crítica social y una crítica a la sociedad, aunque nos parece que de eso no hay que detallar mucho, al menos no por ahora en esta investigación, porque la imposición social y la dominación ahí están como hechos innegables y factores importantes a tomar en cuenta. Pero, es de nuestro interés entrar con más detalle al tema de la relación entre lo dominante y lo dominado, porque una explicación basada en una lógica ‘malo-bueno’, ‘falso-verdadero’ o similares para solucionar la problemática no nos es suficiente. De ahí que nuestra unidad de análisis sea la relación sujeto-objeto partiendo desde el sujeto, es decir, la manera en que el sujeto establece una relación con la objetividad.

### ***2.5.1 Comienzos del rastreo genealógico. Actitud mimética y condición por la heteronomía de los kurdos del pasado a partir de prácticas socioculturales y semánticas (de la institución social a lo psíquico)***

Hasta antes del acelerado proceso de modernización capitalista del siglo XX, la kurda era una sociedad ampliamente comunal y muy arraigada a la tradición. Las sociedades tradicionales, en general, muestran proclividad a alienar el poder a fuerzas extrasociales. Esto no es nada nuevo ni exclusivo de un grupo social, ya que es común en este tipo de sociedades. Pero, cuando esto se encuentra como una tendencia y a la vez una compulsión repetitiva en un caso o casos concretos, eso ya llama la atención de manera particular. Para el caso de nuestro rastreo genealógico de lo heterónimo y mimético kurdo, la ruta para denotar dicha orientación, impronta o tendencia la iniciamos a partir de un hecho empírico, algo que puede considerarse un indicador cultural.

Entre los kurdos hay una figura semántica que marca una distinción significativa entre el kurdo leal a su “kurdidad” y aquél que no, el que la ha traicionado. Desde luego que por kurdidad se pueden entender muchas cosas, para lo cual sería necesario entrar aquí en una discusión del tipo etnológica, pero no es esa nuestra intención. En todo caso vamos solo a señalar una situación relevante en la que dicha figura semántica ha sido empleada, con la intención de mostrarla como reacción ante lo que se presiente que atenta contra la conjuntividad o fuerza de cohesión social de lo que es considerado como kurdo por ellos mismos, para entonces de ahí tocar la fibra de aquel elemento psíquico que pervive a lo largo del tiempo, que da parte importante de la coherencia social del grupo histórico y que nos interesa poner de manifiesto, todo ello relacionado con la actitud mimética y la condición por la heteronomía del sujeto kurdo frente a lógicas sociales dominantes e impositivas.

*Jâsh*, “burro” o “burrito”, es un apelativo común entre el pueblo kurdo para aquellos que han optado por salir de la madre patria, que es la montaña, para irse a residir a otros parajes, ya fueran las planicies o también algún centro urbano apartado o incluso ajeno de la histórica tierra natal de origen. Quienes asignan este mote a los que se han desanclado, son aquellos profundamente afianzados a su identidad “originaria”, vinculada a ese su territorio

ancestral<sup>34</sup>. Este término ha estado cargado de una cierta despectividad, ya que el *jâsh* por haber salido de su “elemento”, del terruño, de la comunidad, perdía su credibilidad y confianza, porque al proceder así adquiriría la membrecía de un mundo cultural y socialmente ajeno al de origen.

Incluso entre los kurdos son comunes dichos como los siguientes: “los kurdos no tienen más amigos que las montañas” (o los mejores amigos de los kurdos son las montañas)<sup>35</sup>; también: “nivelen las montañas, y en un solo día los kurdos no serán más”<sup>36</sup>. El académico kurdo Samande Saman dice algo como lo siguiente: “la relación entre el kurdo y su hábitat montañoso es como la de un granjero con su granja: uno no tiene sentido sin el otro”<sup>37</sup>. Todas estas expresiones dan cuenta de la profundidad de su arraigo y además del tipo de arraigo del que se trata.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> La principal característica geofísica de los cerca de 600 000 km<sup>2</sup> que comprenden Kurdistán es la montañsidad. El territorio se ubica en el norte y centro de la cadena de los montes Zagros, en la parte oriente de los Taurus y Pontus y en el norte de las montañas Amanus, en colindancia también con la sección oriental de las montañas Alburz al este y norte de Irán. Ver fig. 1. Evidentemente que esta característica geofísica impacta en lo sociocultural, pero tampoco se trata de un determinismo geográfico ni geofísico.

<sup>35</sup> “the Kurds have no friends but the mountains”. Visto en: <https://www.middleeastmonitor.com/20191021-the-kurds-may-well-have-no-friends-but-the-mountains-but-they-do-have-israel/>

<sup>36</sup> “Kurds themselves have a saying: level the mounts, and in a day the Kurds would be no more”, recuperado de Izady (2009).

<sup>37</sup> Siaband, S. (1988). “Mountains my home”, visto en Izady (2009).

<sup>38</sup> Incluso también hay una serie de rasgos culturales significativos que denunciarían esta tendencia en tanto emulación del (y/o correspondencia con el) estrato natural y ecológico de su entorno histórico-tradicional aun vigente de alguna manera (guardando las excepciones con lo tocante a lo que acontece en los tiempos de la hipermodernidad capitalista que, sin embargo, consideramos pervive como rasgo actitudinal de cierto tipo), como su afinidad por el colorido (presente en la vestimenta tradicional kurda de manera rebosante, que algunos dirían –como el escritor y viajero Vita Sackville-West, en su paso por Kurdistán en los 1920s– que se camufla con el paisaje multicolor de la montaña; o también la no ocasional práctica de cubrir tumbas en cementerios con telas de diversos y brillantes tonos con alegres estampados con el fin de que permanezcan ahí hasta el momento en que las flores crezcan sobre ellas bajo la creencia de que esto otorga paz y descanso a sus muertos; o igualmente el cargar árboles con tiras o piezas de telas de colores o cintas atadas a sus ramas para que mantengan su viveza); por la frondosidad (manifiesta en el sobrecargado uso de prendas de vestir y de la decoración como la joyería); y por la evocación de motivos naturales de flora y fauna local (como los que decoran los textiles y los tapetes y alfombras kurdas de fama internacional en cuyos bordados abundan cangrejos, tortugas, escorpiones, piñas coníferas, lotos, rosas, etc. todos propios del paisaje local diseñados en motivo tribal; o la cerámica pintada de forma atractiva y colorida con flores silvestres locales, como la propia del periodo cultural Halaf [6000-5000 a.C.] que incluso sobrevive como patrón de diseño artístico y artesanal hasta el día de hoy en algunos motivos de textiles y decoraciones kurdos).

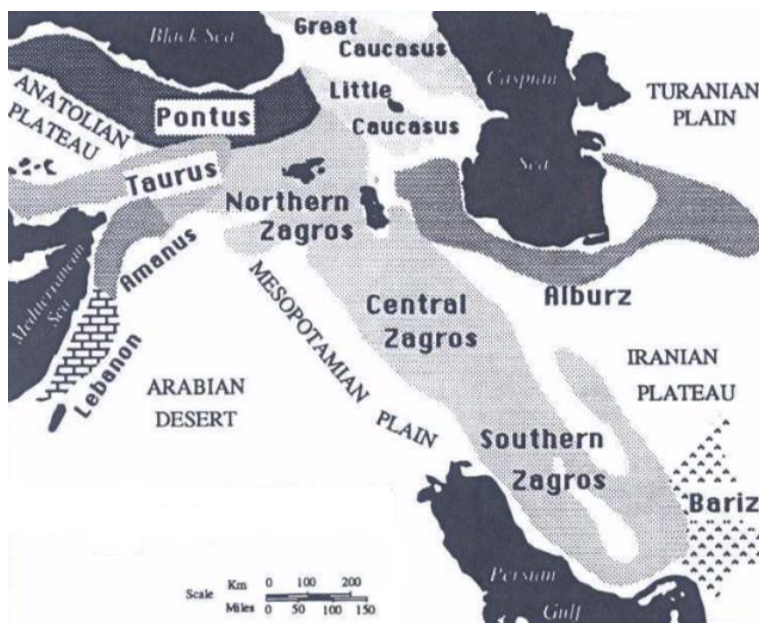


Fig. 1. Fragmento del sistema montañoso de Asia occidental en el que está emplazado el territorio de Kurdistán<sup>39</sup>

Tenemos pues al *Jâsh* como aquel que cambia de bando, aquel que ha pasado a un otro lado: “[d]e hecho, los kurdos que viven en las ciudades de las planicies rara vez son considerados kurdos por los que viven en las tierras altas, y no se confía en ellos como líderes. Conocer los secretos de las montañas, los pasos, ríos y cuevas; conocer las costumbres tribales; y ser valiente, son características esenciales de los jefes y líderes kurdos” (Izady, Mehdard, 2009: 189).<sup>40 41</sup>

<sup>39</sup> Imagen obtenida de Izady, M. (2009), con edición propia.

<sup>40</sup> Una de las figuras de personalidad ideal entre los kurdos es la del *pahlawân*, cuyos atributos en su modo más exaltado rondan los de la caballería, la valentía, la fuerza, la rudeza, el ingenio, la asertividad, todo en magnanimidad. Suele ser un prototipo a alcanzar, apropiado para el liderazgo kurdo (de montaña, y ahora fuera de ella), del valeroso forjado a intemperie; un hidalgo que si bien dichos atributos no son para enjuiciarse de primera mano, en tanto proyección idealizada y engrandecida durante siglos permea incluso el enfoque nacionalista kurdo contemporáneo de algunas corrientes ideológico-políticas.

<sup>41</sup> En relación con el término *jâsh* y su uso como apelativo de detractor, éste también fue empleado en la década de 1960 por los kurdos iraquíes para referirse a la milicia kurda que apoyaba al gobierno de Irak. El gobierno iraquí llamó a estos sus auxiliares kurdos Caballeros de Saladino, *Fursan Salah al-Din*, (en alusión a aquel destacado líder tribal kurdo de siglos antes), en un intento hipócrita por elogiar su participación en favor suyo. Muchos *jâsh* eran enemigos tribales previos de Mustafa Barzani y su clan, líder del levantamiento kurdo-iraquí de esa época que es la precursora del posterior y actual Gobierno Regional del Kurdistán (KRG). A lo largo de los años, el término *jâsh* también se utilizó para referirse burlescamente a cualquier civil kurdo que apoyara al gobierno iraquí (Gunter, 2018). En la actualidad el término todavía se usa como un insulto entre los kurdos.

La montaña es el nicho cultural por excelencia de la sociedad kurda, cuestión que, por otra parte, también nos revela que por tradición se trata de un tipo de sociedad compuesta por “personas orientadas a nichos” (Izady, 2009); afianzada a lo suyo así, aislada en sus tierras altas o por lo menos orientada hacia esa su montaña física, aunque también mental. Llegando la montaña a ser un referente sagrado o cuasi sagrado, es para los kurdos, como anota Izady (*op. cit.*), “nada menos que la materialización de la deidad: la montaña es su madre, su refugio, su protectora, su hogar, su granja, su mercado, su compañera y su única amiga”. Y tal vez no tanto como su “única” amiga, pero sí su principal confidente.

Y es precisamente este nicho el que queremos resaltar no solo en su aspecto físico, geográfico y cultural, sino y principalmente en la dimensión mental. O expresado a la manera de nuestro argumento, queremos dar con elementos psíquicos subyacentes al modo de ser social, cultural, conductual, político, etc.

En la labor de rastreo de este tipo de elementos psíquicos kurdos subyacentes a, y motivantes de, instituciones sociales, manifiestas éstas en su apego a la tradición relacionada con su entorno biocultural, condensado en la referencia “montaña”, apego evidenciado en la utilización de un calificativo despectivo para señalar a quien ha traicionado o roto lo acostumbrado, y lo que esta costumbre tiene de mimético frente al poder instituido heterónomamente, es decir, por un agente externo (una figura, una ideología, etc) que se impone o sugiere, encontramos un indicio para evidenciar o referir este flujo imaginario instituyente social en una pieza de literatura antigua perteneciente a la matriz civilizacional sumeria, que es a la que está asociada el pueblo kurdo. Lo encontramos como una imagen-signo dentro de una saga cultural-histórica que es la *Epopéya de Gilgamesh*, en la que uno de los personajes centrales de la historia narrada es Enkidu, el coprotagonista, junto a Gilgamesh, el titular.

### ***2.5.2 A la búsqueda de lo psíquico subyacente. Una expresión semiótica que se puede asociar a la significación imaginaria social kurda operante. La actitud mimética y la condición por la heteronomía kurdas como Enkidu***

Ahora, vamos a recurrir a estudiar el mito por la siguiente razón. Lo haremos para dar algunos detalles como objeto psíquico de las significaciones imaginarias sociales de los kurdos, las

cuales en tanto flujo de afectos, deseos, sentires, representaciones e imágenes, emergen para ser concretadas como prácticas culturales e instituciones sociales en juego dialéctico y tenso con los valores, axiomas y normas exteriores de la sociedad. Las prácticas culturales e instituciones sociales kurdas que hemos referenciado, hasta ahora no denotan por sí mismas la actitud mimética ni la predisposición subjetiva por la heteronomía en relación con una lógica social dominante, pero para eso nos servirá vincular tales expresiones sociales concretas con un referente simbólico, porque el símbolo siempre tiene qué decir. Y Enkidu es una imagen cuyas características particulares para nuestros propósitos son importantes tomar en cuenta. Pero antes de proceder a analizar *La Epopeya...*, un par de precisiones.

Haciendo alusión a la esfera psíquica, las significaciones imaginarias sociales son un flujo pre-consciente y presentificable que emana de un núcleo inconsciente, con Castoriadis (2013) el “magma de significaciones imaginarias”, al cual también nos podemos referir, siguiendo a Jung (2019), como una masa psíquica hereditaria o “inconsciente colectivo”.

Ahora, refiriéndonos a la esfera social, en particular a lo social-histórico kurdo, el núcleo civilizacional colectivo al cual está relacionado este pueblo es el sumerio<sup>42</sup>. De ahí que se pueda deducir que las significaciones imaginarias sociales kurdas puedan ser rastreables dentro de la masa psíquica hereditaria colectiva sumeria.

Se procedió mediante un breve análisis apoyado en la semiosis, basados en la relación inconsciente-imaginario-símbolo. El estudioso político de la institución imaginaria de la

---

<sup>42</sup> Los kurdos son un pueblo indígena de las llanuras y tierras altas de Mesopotamia. “La etimología de la palabra Kurdistán proviene, según diversas fuentes, de la palabra sumeria *kur*, cuyo significado es ‘montaña’, siendo así los kurdos (*kurti*), las tribus de la montaña. [...] La etimología de la palabra nos permite verificar que sus orígenes son muy antiguos y diversos, y que está asociada desde hace miles de años a las montañas que dan origen a los ríos Tigris y Éufrates.” (Estremo, 2019: 29).

“[S]e admite que la primera vez se usó la palabra [kurdo] fue en una tableta sumeria del 3000 a.C. Tiene significado incierto y puede definir a ‘gente que cuida el rebaño’ o a ‘tierra de pastos’”. Visto en: Zorrilla, José, “Los kurdos”. Obtenido del sitio electrónico del Instituto Español de Estudios Estratégicos: [https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs\\_opinion/2014/DIEEEO52-2014\\_Kurdos\\_ULTIMO\\_JAZorrilla.pdf](https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2014/DIEEEO52-2014_Kurdos_ULTIMO_JAZorrilla.pdf)).

La bandera de la contemporánea organización kurda *apoista* YJA-Star, Unidades de Mujeres Libres (*Yekîneyên Jinên Azad ên Star*), ala militar de mujeres del Partido de los Trabajadores del Kurdistán –PKK–, tiene al centro una estrella que representa a la diosa Ishtar. También conocida como Astarté o Inanna, Ishtar es la diosa de la vida y la fertilidad en la mitología sumeria, que entre otras cosas, protegió la ciudad de Uruk mientras Gilgamesh y Enkidu emprendieron, ya como amigos, un largo y aventurado viaje.

sociedad, Cornelius Castoriadis, afirmaría que el imaginario también se encarna en símbolos, confiriendo que:

Las relaciones profundas y oscuras entre lo simbólico y lo imaginario aparecen si se reflexiona en este hecho: lo imaginario debe utilizar lo simbólico, no sólo para ‘expresarse’, lo cual es evidente, sino para ‘existir’, para pasar de lo virtual a cualquier cosa más. El delirio más elaborado, como el fantasma más secreto y más vago, están hechos de ‘imágenes’, pero estas ‘imágenes’ están ahí como representantes de otra cosa, tienen, pues, una función simbólica” (2013: 204).

Lo imaginario está implícito en la institución social. Pero también es posible que éste se revele de otras maneras, en y por el humano. Recordemos lo mencionado al respecto de que las investigaciones experimentales del análisis profundo de la psique y del psicoanálisis revelaron que la energía psíquica inconsciente, como flujo libidinal, busca descargarse por la vía más directa. Al emerger a la consciencia, va a encontrarse con las barreras normativas y disciplinarias sociales del exterior, bien sea por las ya subjetivadas en el sujeto, o bien, de no encontrar filtros ahí, por la sociedad con sus códigos presentes en instituciones o en individuos o conjuntos sociales que las reproduzcan positivamente y que por ello sean agentes reguladores o sancionadores de la consciencia en cuestión. Pero, cuando el flujo imaginario con capacidad instituyente no encuentra tanta resistencia en el “proceso secundario” exterior o social, cuando la racionalidad de la sociedad no es tan fuerte en sentido normativo, éste sale y se revela de manera más directa. Los mitos son un ejemplo de ello, textos fantasiosos escritos en otros tiempos los cuales son auténtico material inconsciente apenas mediado por la racionalidad.

Uno de los problemas modernos de la humanidad contemporánea (en alusión a la hubris de racionalidad, que es la hiperracionalidad) es la concepción generalizada de lo mitológico, poblado de caóticas imágenes simbólicas que se expresan bajo un lenguaje connotativo si acaso, como meras supersticiones incomprensibles y disparatadas. Y no es que no se trate de algo disparatado e incomprensible, ya que efectivamente así lo es en primera instancia para la consciencia y desde luego que para la razón, pero si se le concede relevancia y se le restituye importancia como lenguaje del imaginario inconsciente y también como objeto donde éste se sublima y se proyecta, ésta es una veta de análisis muy importante, principalmente si se considera que la realidad social es producto del encuentro entre la fuente instituyente y la institución normadora, que eventualmente puede y suele devenir represora.

Es por ello que para esta investigación el mitológico es un material de análisis de relevancia. Dentro del campo de las humanidades y las ciencias sociales, han sido principalmente estudios en psicología analítica y también en psicoanálisis los que han problematizado y logrado ampliar esta concepción somera del material mitológico al punto de encontrarle como productos humanos que reflejan directamente imaginarios.

La filósofa y psicóloga Marie-Louise von Franz menciona al respecto que “en los mitos, las leyendas o en cualquier material mitológico más elaborado [...] se alcanzan estructuras de base de la psique humana a través de la capa de elementos culturales que las recubre (von Franz, 1993).

Un mito, como una condensación de símbolos actuantes, compone un significado psicológico esencial expresado en una serie de imágenes metafóricas y eventos significativos socioculturalmente. A lo largo del tiempo, la suma de tales imágenes vinculadas a situaciones concretas configura una narración promovida a través de la transmisión oral u otros medios. Lo importante para nosotros ahora es lo que se devela en la relación símbolos-situaciones concretas presentes en tales narraciones.

### ***2.5.2.1 A la Epopeya de Gilgamesh***

Ahora sí, tomando en cuenta los elementos anteriormente mencionados, vamos a repasar la fuente mitológica que es *La Epopeya de Gilgamesh*, documento que citamos aquí como fuente para el trabajo porque un objeto de tales características es tomado como un documento cuyo contenido fantasioso e irracional muestra material de tipo inconsciente. En este documento es donde encontramos al símbolo, condensado en la imagen de un personaje – Enkidu–, que proponemos representa el, o parte importante del, flujo de deseos, sentires, afectos, representaciones e imágenes del imaginario instituyente kurdo por el cual, junto a las prácticas culturales e instituciones sociales kurdas referenciadas, postularemos como hallazgos sobre la actitud mimética y la predisposición a la heteronomía del sujeto ubicado en el pasado de su devenir.

Originalmente una narración transmitida por tradición oral, la *Epopéya de Gilgamesh*<sup>43</sup> es la obra épica más antigua en el mundo conocida, con aproximadamente 4500 años de antigüedad, puesta por escrito en sistema cuneiforme en doce tablillas de arcilla alrededor del año 2500 a.C. en el contexto de la civilización sumeria. Ahora ya ha sido interpretada y traducida como texto universal. No se identifica autor, solo origen histórico-cultural, transcriptores y traductores. Es una obra de literatura épico-fantástica, en la que la trama se desenvuelve entre personajes y lugares reales y representaciones simbólicas. En términos de contexto, el periodo en el que aparece *La Epopeya...* corresponde con un florecimiento de esta civilización en el que surge una multiplicidad de ciudades-estado. Se presume que Gilgamesh fue alguien que realmente existió, uno de los reyes de Uruk, antigua ciudad mesopotámica emplazada en la ribera del río Eufrates (sobre lo que hoy es Iraq)<sup>44</sup>, ya que aparece en la Lista Real Sumeria, redactada cerca del 1950 a.C., y se le atribuye, entre otras cosas, la construcción de las enormes murallas de la ciudad, que le concedieron fama y se supone la protegieron de diferentes acechos.

Ya como personaje del poema o epopeya, la característica principal de Gilgamesh es la de ser un rey y civilizador, un jefe que dirige y transforma a la sociedad. Éste al realizar su papel se comporta como un tirano, algo que como es de esperarse es resentido por los miembros de la sociedad, los dirigidos, quienes solicitan a sus dioses ayuda para dar solución a una situación difícil de llevar, insoportable por su modo. Para tal efecto, los dioses sumerios conceden la aparición de un ser que ha de mediar. Ahí es cuando surge Enkidu, un personaje igual en poder y capacidad que Gilgamesh pero de talante contrario, capaz de confrontarlo. Éste no es necesariamente opuesto ni rival, solamente si acaso en sus encuentros iniciales cuando luchan, sino simplemente contrario, dirigido en una dirección pues negativa.

Enkidu (o Eabani, Enkita, Emkindu) es un personaje de la mitología sumeria. Es montaraz y también amigo de la naturaleza y de los animales, se dedica a sabotear a los cazadores que acuden al campo a captar presas. Enkidu es concebido como originario de la región de los

---

<sup>43</sup> Disponible en español: *La epopeya de Gilgamesh*, [http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/ObrasClasicas/\\_docs/Gilgamesh.pdf](http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/ObrasClasicas/_docs/Gilgamesh.pdf). Y en inglés: *The epic of Gilgamesh*, trad. de Nancy Sandars, [http://l-adam-mekler.com/epic\\_gilgamesh.pdf](http://l-adam-mekler.com/epic_gilgamesh.pdf) (revisados en agosto 2022).

<sup>44</sup> Uruk, junto a otros grandes núcleos sumerios de Mesopotamia, constituye la primera experiencia de vida urbana en la historia, proceso que se extendería ampliamente por toda la región hoy conocida como Oriente Medio.

Bosques de Cedros, un lugar realmente existente y que está emplazado en las montañas Zagros (Izady, 2009), zona en la que predominan amplias extensiones arbóreas que fueron ocupadas por asentamientos de poblaciones proto-kurdas (Öcalan, 2011).

Mientras Gilgamesh es un civilizador sociocultural que para tal se decide por actuar políticamente como un déspota, Enkidu es alguien rebelde a esto, desinteresado de las leyes sociales, alguien que además evita la ciudad y las planicies. Pero el destino le tiene reservado a estos dos cruzar sus caminos. En un principio, cuando se conocen se confrontan y luchan, midiendo sus fuerzas diferentes pero de similar alcance; pero como Enkidu ha llegado, sin saberlo, para poner límites al frenesí tirano de la manera de civilizar de Gilgamesh, su finalidad no solo es luchar sino convivir con el mismo, para lo cual llegan incluso a volverse inseparables. A pesar de esto, Enkidu parece nunca querer abandonar las tendencias e inclinaciones de su propia naturaleza.

Cuando Gilgamesh le propone ir al Bosque de Cedros a modificar el entorno natural cortando árboles de las montañas y para lo cual sería necesario enfrentar y derrotar al espíritu protector del lugar, a Humbâbâ, Enkidu se niega porque no le parece la idea de ir a alterar su antiguo hogar y porque además teme enfrentar a ese espíritu protector que es un viejo conocido y sabe de su poder; pero al final, se deja convencer por Gilgamesh y ejecutan su faena. Lo mismo sucede cuando enfrentan y asesinan a “Toro del Cielo” (al parecer un fenómeno natural), un enviado del dios Anu a petición de su hija Ishtar para castigar a Gilgamesh, a Enkidu y al pueblo de Uruk quienes habían rechazado ciertas peticiones de la diosa.

Por las consecuencias de acontecimientos de este tipo, los dioses sumerios consideran que alguien debe ser castigado por esos actos impíos y deciden hacer pagar a Enkidu, ya que él era el principal poseedor de conocimientos profundos lo cual fue decisivo para lograr éxito en sus acometidos. Éste, condenado a muerte por sus actos, en su lecho de muerte maldice el momento y las circunstancias por las que en un principio fortuita pero luego consensuadamente dio un giro a su vida y cambió su modo de ser, en favor de Gilgamesh, la civilización y todas esas formas de alguna manera ajenas a él. Sin embargo, antes de morir

llega a admitir que después de todo y de manera contradictoria todas esas vivencias dejaron al menos algo por lo que valieron la pena.<sup>45</sup>

### 2.5.2.2 *Enkidu y la mimesis y la heteronomía kurdas*

Ya ha sido mencionado que la *Epopéya de Gilgamesh* está situada geográfica e históricamente bajo la misma matriz cultural relacionada al pueblo kurdo (Uruk, antigua ciudad mesopotámica emplazada sobre lo que hoy es Iraq; el Bosque de Cedros de la región montañosa de los Zagros, lugar de asentamientos proto kurdos; Gilgamesh, un antiguo rey sumerio que usaba civilizar con tiranía; Enkidu, un personaje humano o semihumano de la mitología sumeria habitante originario de la naturaleza, etc.). Desde tal material tomado como fuente del cual, por sus características, se pueden hacer visibles de manera más directa manifestaciones de un imaginario social, queremos destacar a Enkidu como una expresión condensada que representaría ciertas significaciones imaginarias sociales o rasgos de éstas, concernientes a una matriz cultural general (la sumeria) y también personificadas de manera más manifiesta en sujetos sociales particulares (como los kurdos).

Observamos a Enkidu, o a lo que denominaremos la significación imaginaria social “Enkidu”, no como la resistencia a la civilización, sino como resistencia al poder instituyente social en las manos propias del sujeto, *en sí*, orientado a la transformación y el cambio social, *para sí*. Ésta es una atribución de carácter “negativo” que cuadra dentro de su propio contexto cultural, político, económico. Es decir, no es una cualidad de ser por sí mismo, sino en relación a un *otro* próximo (como Enkidu a Gilgamesh). Proponemos a la subjetividad histórica kurda como encarnación de la significación imaginaria “Enkidu”, en el sentido de que evade dicho poder para sí y en sí<sup>46</sup>, lo que da lugar a su identidad. Pero hablar de su identidad, como ha sido mencionado, tiene caso en tanto se define como una particularidad respecto de algo *otro*. La relación entre Enkidu y Gilgamesh se resume de la siguiente manera: hay antagonismo y lucha; pero, también, el sucumbimiento del primero a vivir de acuerdo con los términos imponentes del segundo, pero no solo ello, sino de seguirlo, de

---

<sup>45</sup> *Op. cit.*

<sup>46</sup> Y cuando se ha liado positivamente con ese poder lo ha hecho pero al mando y manera ajenas.

mimetizarse en su mundo, a pesar de las distinciones originales. Es como si una identidad se hubiera formado, por imposición de una lógica dominante, pero también por la predisposición del identificado a aceptar al identificante.

A partir de los pasajes mitológicos contenidos en *La Epopeya de Gilgamesh*, conceptualizamos las acciones de Enkidu como la condensación simbólica del imaginario instituyente de la actitud mimética y predisposición a la heteronomía del pueblo y el *ethos* kurdo ante una lógica dominante externa. Este es nuestro marco de interpretación de una subjetividad política que se expresó como *continuum* durante siglos, hasta su eventual interrupción por la que se da cambio social radical, en función de una transformación subjetiva que pasa de mimética a poiética. Pero esto último es algo que vamos a revisar con más detalle en el cuarto capítulo que es el último. Por lo pronto, en lo sucesivo de este capítulo continuaremos en nuestro propósito de dar cuenta de la mimesis y la heteronomía kurda.

No es pues ya una curiosidad encontrar que en la historia política kurda hay una tendencia, aquella que puede irse develando a través de su actitud política. En la época imperial mediooriental, su situación interpolítica estuvo ampliamente definida por la influencia e injerencia de los imperios otomano e iraní ante los que, a pesar de las resistencias y las negociaciones, terminaron por ser moldeados por algo que parece una seducción, siendo así como la sociedad feudal kurda, bajo la insignia menor a imperio que eran los emiratos o principados, tuvo su “edad de oro” por la que es recordada por muchos como “Kurdistán otomano” (y aquí el adjetivo lo dice todo). Y luego fue precisamente el mismo imperio otomano el encargado de destituir a los emiratos kurdos y disolver a la sociedad feudal kurda que habitaba en su seno. Otra expresión que lo ha hecho evidente fue el servicio de las caballerías irregulares kurdas de los *Hamidiye* al servicio del sultán otomano, utilizadas como cuerpo paramilitar y fuerzas de choque inter imperial, anti colonial (vs. Rusia y sus planes para con la región) e intra kurdos, ya que muchas veces ellos fueron los encargados de sofocar a las mismas insurrecciones kurdas del interior. La historia se ha repetido más adelante en el contexto moderno con los *guardias de villa*, el sistema de aldeanos kurdos retribalizados contrainsurgentes a sueldo del gobierno turco para combatir las guerrillas kurdas (como el PKK, entre otros) de liberación nacional y aquellas contra la sociedad de clases.

Un diagnóstico del kurdo Abdullah Öcalan en torno a lo que parece una propensión de y en lo kurdo, nos permite constatar nuestra propuesta:

La mayor parte del tiempo el kurdo ha sido un pueblo bajo ocupación y sus dirigentes o mandamases han cambiado a lo largo de los siglos. Con ellos cambiaron las ideologías implantadas en las zonas ocupadas para superponer a la cultura nativa y justificar la opresión [...] Las únicas constantes que se han transmitido hasta la actualidad son narraciones [...] en las que se legitima el dominio sobre ellos [...] Aparte de una pequeña élite, que ha estado presente en todo momento y colaborado con la clase oficial gobernante de la época, la sociedad kurda ha sido literalmente una extranjera en todas las épocas y condenada a un estancamiento sin fin. Los kurdos se han entregado resignadamente a su impotencia. [...] de vez en cuando tales circunstancias se encontraron con una feroz rebelión. Pero debido a las deficiencias internas y su impotencia externa, hasta ahora la sociedad kurda no ha podido crear una sociedad oficial propia. [...] Hoy [el arraigo tradicional está en entredicho, pero] las organizaciones revolucionarias y los grupos rebeldes producidos por este colapso no están en las mejores condiciones de ofrecer soluciones viables (Öcalan, 2011)<sup>47</sup>.

Nos parece que la significación imaginaria “Enkidu” continúa siendo decisiva como factor instituyente de un aspecto preponderante del modo de ser social e histórico de los kurdos<sup>48</sup>. La “obsesividad” (Mauron, 1962) de un símbolo a lo largo del tiempo, como lo es la significación imaginaria social *Enkidu* manifiesta en actitudes y prácticas sociales kurdas decisivas, son un indicativo de la operatividad de tal significación. “Lo que hace el carácter ‘obsesivo’ de ‘algunas’ de esas imágenes [metafóricas] es de cierta manera su fuerza insólita de coherencia ‘sincrónica’ detrás de las peripecias de la narración diacrónica” (Durand,

---

<sup>47</sup> Traducción propia.

<sup>48</sup> Solicitamos al lector/a no vaya a confundir el planteamiento nuestro con algo parecido a uno del tipo teológico. Estamos asumiendo a la manera de un estudio socioantropológico, psicológico analítico y de reflexión política, que la condición psíquica social de una civilización específica por circunstancias para nosotros desconocidas terminó inscrita en un documento histórico conocido como la *Epopéya de Gilgamesh* de influencia intemporal y ahí es donde encontramos referencias. No estamos proponiendo que entes ajenos gobiernan sobre voluntades humanas. Las objetividades psíquicas por su fuerza determinante suelen ser concebidas por la consciencia y su ‘yo’ como autónomas. No tenemos una explicación al respecto, solo una sugerencia propia con la que dictaminamos que el hombre respecto de su psiquisidad suele *sentir* a dichos objetos como externos y autónomos, pero también puede llegar a *saberlos* dándose cuenta que no radican fuera de sí. En este sentido racional, podemos afirmar que para el humano ha acontecido –y continúa sucediendo– la doble vía por la que éste ha hecho a los dioses –cuando su consciencia le permitió saberlo–, pero a la vez el que estos lo han hecho a él –a quienes ha sentido con el peso de todas sus fuerzas, no necesariamente buenas ni hermosas ni armoniosas, sino también lo contrario– mediando su despliegue en la vida y condicionando su actuar social e individual. La Modernidad ilustrada no está ajena al padecimiento de este drama, ya que también está poblada por sus propios dioses y demonios secularizados ante los que no cesa de adorar, de inclinarse o de temer.

2012). Una persistencia psíquica intemporal subyacente que entrama el devenir histórico temporal. Esto de alguna manera es equiparable a una suerte de “compulsión a la repetición”<sup>49</sup>, cual impulso de origen inconsciente que mueve a realizar actos y repetir situaciones de manera estereotipada.

Encontramos el fenómeno de la correspondencia entre los contenidos del símbolo Enkidu con la actitud política kurda que históricamente se ha mostrado predispuesta a seguir la ley ajena, a hacerse valer más por la misma antes que por una propia (lo que no quiere decir que carezca o haya carecido de política), así como también el replegarse a su propio nicho apartado como manera de desobediencia; de ahí que ubicamos a este símbolo como la representación de uno de los imaginarios instituyentes sociales centrales de este sujeto social, debido precisamente a su persistente presencia que marca el devenir.

Toda sociedad funciona a partir de sujetos que reproduzcan su modo de ser/hacer/sentir/decir..., por lo que toda sociedad requiere a nivel social de sus tipos antropológicos particulares (los cuales a su vez se dan sentido a sí mismos a partir de los contenidos que le ofrece la sociedad) que gesta a partir de formas de la psique identificantes configurándose subjetividades de sentido histórico articuladas entre sí reproduciendo los fragmentos del mundo instituido que les toca.

Uno de los rasgos principales de un tipo antropológico particular como es el kurdo lo encontramos a partir de un objeto, realmente un indicio, como lo es la figura semántico-cultural del *jâsh*, mote asignado a quien sale del refugio materno-societal para asumir otro modo y también a aquél que traiciona al grupo, con ello entonces al que rompe la continuidad anímica colectiva preponderante, en este caso reflejada en la figura simbólica particular (de carácter instituyente social) “Enkidu”: la personificación del asociado a la vida del campo, el del *ethos* tradicional, el equiparable en fuerza y destreza (cual *pahlawân*) a la personalidad dominante y determinante social, al que es capaz de confrontar pero de quien se encandila y a quien termina por seguir.

La *Epopéya de Gilgamesh* es un documento histórico de la matriz civilizacional a la que está relacionada el pueblo kurdo. Es un documento que refleja directamente contenidos de un

---

<sup>49</sup> Cfr. Freud, S. “Lo ominoso” (1919), en *Obras Completas*, Vol. XVII (1990), Buenos Aires: Amorrortu.

inconsciente colectivo, una narración fantástica e irreal que se presenta como texto mitológico y legendario. Los productos inconscientes de la psique son intemporales, mientras que la sociedad instituida imaginariamente es histórica, temporal. Cada personalidad de la *Epopéya* nos habla de un modo de ser así. En la civilización sumeria el legendario rey Gilgamesh es el que concentra el poder, mientras que en su mitología hay también quien representa la escapada del mismo, pero quien a la vez no solo termina a su merced, sino que sucumbe a la manera de un mimo. Pero emular no es lo mismo que crear (lo mismo que tampoco lo es evadir).

Reiteramos que no es propósito de este trabajo emitir juicios de valor respecto de los rasgos y las características del sujeto, porque todo rasgo es importante como valor (así como Enkidu representa la resistencia y la rebeldía, figura principios como la preservación, el respeto e incluso el caos, contrarios en primera instancia a Gilgamesh en cuanto civilizador que ha llegado a adquirir el modo tirano); emitir juicios de cualquier tipo no es decisivo para la tesis, porque para eso está el sujeto mismo. Nuestro fin es destacar tales contenidos específicos en tanto se pueden clasificar mediante la *ratio* como lados o polos cotejando oposiciones cual positivo y negativo develando su juego, el cómo estos se intercalan, se entretajan y se repelen, lo que es un juego político. Y para este proceder es definitiva la idea-propuesta de que todo contenido es psíquico antes que sociológico o antropológico, o dicho de otra manera, que lo psíquico, en primera instancia equívoco pero presentificable y prefigurable, indeterminado y luego determinante, deviene determinación unívoca y definida, es decir, socioantropológica; siendo este un flujo o proceso generalmente insospechado para el sujeto en cuestión (aunque bien puede no serlo). Y ese es uno de los fundamentos nucleares de nuestra propuesta para el abordaje y comprensión del cambio social.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Aunado a lo señalado en este párrafo, añadimos que igualmente puede rescatarse a la figura de Gilgamesh teniéndola no solamente en su aspecto de tirano y representante de la dominación, el cual en efecto es un factor importante a tener en cuenta críticamente, pero junto al mismo queremos discernir otro factor que no necesariamente tiene que reducirse a o identificarse con ese, aunque no es inusual que se contaminen. Nos referimos a algo que está más al fondo, lo que hay más allá del devenir faccioso que es la personificación de la dominación política de lo social (algo que no se limita a una cuestión personal, porque envuelve dimensiones más amplias y abarcadoras que son sistémicas y lógicas), esto es, la capacidad demiúrgica, lo dador de un orden en sentido social y cosmos (es decir, *potentia*, no reducido a *potestas* ni a *auctoritas*), que a su vez confiere a la representación en este personaje la característica de trastocador del modo de ser inmanentista proclive a identificarse de manera plena con la naturaleza. Es de alguna manera una expresión de la indispensable y necesaria pero a la vez peligrosa capacidad constructiva del humano. Este no es un planteamiento de evolución lineal, pero sí de trocamiento y de cambio, que nos irá sirviendo para la formulación dialéctica de rasgos

## **2.6 Continuación del rastreo genealógico de la actitud mimética y la condición por la heteronomía en contextos históricos concretos. Sociedad y política kurdas en tiempos premodernos**

Una vez que hemos rastreado y apuntalado aspectos importantes de imaginarios significantes nucleares del sujeto kurdo, vamos a dar cuenta de sus manifestaciones miméticas y de heteronomía a partir algunas de sus instituciones sociales (no confundir este término con dependencias o establecimientos gubernamentales) presentes en actitudes políticas así como en modos socioculturales en periodos históricos concretos. El papel de los kurdos en las relaciones políticas en su contexto externo, que no ha sido protagónico –lo cual tiene pros y contras– sino más bien condicionado, nos permite confirmarlo.

Hemos estado hablando del kurdo orientado a la montaña, y más, la montaña en el kurdo, el fiel a algo que se puede llamar la kurdidad “elemental” (entrecomillas), y podemos inferir que, ya que nada se mantiene intocado y sin cambios, más próximo en el tiempo es el kurdo tradicional, aunque ya no viva exclusivamente en la montaña, el cual representa la sedimentación o los rasgos más básicos de lo que debe ser el kurdo (evidentemente que con sus excepciones, sus mezclas, sus abigarramientos). ¿Pero qué hay en la tradición kurda que nosotros queremos resaltar, a qué nos referimos en específico? A lo que hay detrás de ello, algo que pervive más bien como una actitud psicológica que se manifiesta en una cierta predisposición política, que es la evasión del poder político instituyente de lo social desde y en manos propias, que se cristaliza como rasgos de su cultura política y lo que tiene como producto la configuración de una inercia costumbrista que consta de hacer recaer dicho poder en una exterioridad o en un externo y también en un centro. Es decir, una prevalente actitud mimética ante una situación heterónoma, donde poderes políticos externos se imponen y dominan, pero ante la que en el sujeto se muestra no solo subsunción y sometimiento por lo dominante, sino a la vez y de manera combinada, proclividad prolongada a adoptar y reproducir los dictados imperantes, obturándose así la posibilidad de ejercer poder social

---

positivos y negativos histórico-sociales de los kurdos. Este no es un planteamiento de evolución lineal, pero sí de trocamiento y de cambio, que nos irá sirviendo para la formulación dialéctica de rasgos positivos y negativos histórico-sociales de los kurdos.

instituyente y de instituir sociedad desde sí y para sí, en, contra y con la sociedad que se impone.<sup>51</sup>

Por lo tanto, en este apartado del capítulo se va a presentar lo concerniente a la actitud mimética y la condición por la heteronomía kurda en el periodo imperial, donde los kurdos se jugaron la existencia a la sombra de los imperios dominantes mamelukos e ilkhánidas primero, y otomanos y persas después, y en el que, dicho sea de paso, los kurdos encontraron una oportunidad para edificarse social y políticamente pero a la manera de emiratos o principados, lo cual implicó hacerlo en gran medida a semejanza de sus contrarios interpelantes, experimentando y padeciendo la disyuntiva de tener que secundar y acatar a estos para poder mantener su coherencia social y cultural interna. Es importante recordar que no hablamos de un conjunto social prepolítico ni apolítico, y que nos movemos a nivel de la interpolítica y no de la intrapolítica.

### ***2.6.1 Bajo imperios: Kurdos ante (y entre y para) mamelukos, ilkhánidas, persas y otomanos***

El contexto histórico de los kurdos en el cual se enmarca planteamiento a continuación expuesto es el siguiente. Vamos a comenzar diciendo que la realidad social-histórica de los kurdos es la de un pueblo cuyo estatuto político es uno por el que ha tenido que jugar el rol de subsunción en el concierto de las relaciones con la exterioridad social, sea esta representada por otras naciones, imperios, Estados o sistemas sociales. Sin duda, la realidad social-histórica de los kurdos es más amplia y variada que lo que se estaría resaltando aquí, pero ese aspecto es el que nos interesa porque consideramos que ha sido definitorio y persistente en el devenir de este pueblo o conjunto socialmente definido al menos en los últimos siglos, pero con rasgos de cambio y alteración muy importantes en la actualidad (lo cual abordaremos en capítulos más adelante).

---

<sup>51</sup> Ante una disyuntiva como tal, fue abierta una brecha entre un lado o polo paciente, que o bien es seguidor o bien es reaccionario; y un lado agente, el dador de un orden en sentido social y cosmos (*potentia*), que suele recaer en un sujeto externo (*potestas*) y ajeno. Como resultado, uno de los actos reflejo de la kurdidad histórica ha sido el replegarse hacia su propio nicho apartado como forma de protesta, a la manera de un anti *jâsh*.

Puede decirse que en perspectiva histórica el desenvolvimiento político de los kurdos ha sido en función de lo que otros grupos o entes sociales alrededor han delimitado por el hecho de su cualidad de imposición (y en la actualidad, como lo es prácticamente en todo el globo, su despliegue por igual así se encuentra pero en función del sistema social imperante que es el capitalismo estatal), que a la vez conjuga con una cierta condición recepcional de este sujeto social.

La política, en específico rasgos de cultura política, es una de nuestras puertas de entrada para acceder al asunto del cambio social y es en ese asunto en el que estamos considerando a los kurdos, a su subjetividad que se constituye en la historia. Vemos y proponemos, como ha sido mencionado, que no ha habido un brote hacia la creación sino hasta tiempos recientes y en y por una facción particular (los *apoistas*) de este sujeto social amplio.

Reiteramos que no estamos hablando de un pueblo sin lo político ni la política, pero sí de una política para qué y un cambio social de qué tipo.

La situación interpolítica de los kurdos en el Medio Oriente de la época premoderna feudal se definió en función de su relación con los imperios vecinos más grandes de la región, el mameluko y el ilkhánida, y luego el persa safavid y el otomano, en el sentido de que fueron estos los que marcaron la pauta de este pueblo y nación, conquistándolo, sometándolo o integrándolo, al tratarse de entidades políticas grandes, absorbentes e impositivas. No es exactamente que estos imperios hayan definido directamente la constitución de la política (y obviamente que tampoco la institución de lo político, lo cual es siempre algo que emana del sujeto) de los kurdos por su propia mano, sino que en la correlación la política kurda, así como también el despliegue de su sociedad, estuvieron sujetas y dependieron en gran medida del orden imperial, es decir, de la ley ajena, de la norma del otro.

#### ***2.6.1.1 Mamelukos e ilkhánidas***

Algunos de los rasgos más característicos de la sociedad kurda es que, principalmente en el pasado pero también con vigencias en el presente, se trata de una población agrícola y pastoril que ha residido principalmente en zonas montañosas. Las tribus, forma de organización fundamental, estaban firmemente ancladas a sus territorios específicos y a la vez eran una sociedad trashumante y en constante movimiento; esta duplicidad estuvo muy vigente

particularmente durante la Edad Media. Más adelante, cuando sectores de la población comenzaron a migrar a los principales centros urbanos de alrededor (Damasco, Bagdad, Alepo, Mosul, El Cairo, etc.), estos kurdos establecieron el estilo itinerante de ida y vuelta ya que mantuvieron el nexo con sus comarcas de origen evitando con ello el desarraigo pleno. Estaban vinculados a la sociedad, la economía y la política de esos centros urbanos a la vez que mantenían una relación cercana con sus tribus, su territorio, sus modos, su economía nómada, etc.

Durante el período medieval musulmán las tribus kurdas lucharon continuamente entre sí (entre los s. V y VIII, aprox.). Se estableció una situación de guerra constante que condujo a la segmentación entre las mismas y a cierta erosión interna. La sociedad kurda tuvo que recurrir a medidas para atender la necesidad de resolución del agudizado conflicto social interno y sus disputas haciendo modificaciones a sus reglas y costumbres (valores como la *'asabiyya* o solidaridad dentro de la tribu, la versión kurda de la misma, así como el de la generosidad con el mundo externo) para lograr la estabilización social; pero además de los ajustes a los complejos sistemas jurídico y normativo y político que daban coherencia y continuidad a la vida social, una tendencia más se hizo patente para superar el estado de guerra, padecimiento y desentendimiento internos que ocasionó la intensa separación de la sociedad, y fue la iniciativa y disposición de reunir a tribus y clanes por parte de algunos de los modestos jefes kurdos. La unificación tribal fue la fórmula que en esta ocasión calmó las agitadas y turbias aguas sociales, pero trajo consigo un fenómeno particular: el surgimiento de entidades centralizadoras de la mano de dinastías. Algunas de estas dinastías kurdas recién salidas fueron los Hasanwayhids de la tribu Barzikani, los Marwanidas de origen Humaydi, los Rawadids emparentados con los Hadhbaniyya, entre otras; todas las cuales tuvieron su nacimiento y apogeo entre los siglos IX y XII. Tales dinastías, provenientes de tribus, federaron a las mismas y tantas otras aquietando con ello la vorágine violenta y la guerra, pero también al revés, las tribus produjeron soberanos.

Estas dinastías *emires* kurdas o principados que surgieron en ese periodo le dieron nuevos aires a la organización tribal tradicional, dando un cierto acomodo a aspectos no resueltos urgentes de solucionar, como la fragilidad social y la volatilidad conflictiva bélica producto del desentendimiento, que en el hasta entonces modo de ser del conjunto no conseguían arreglo.

En el sentido de este acontecimiento, no opinamos ni concluimos que el centralismo en abstracto sea la solución universal de los problemas sociales, sino que en este caso en particular resultó una alternativa al problemático conflicto derivado de un caótico antagonismo indiferenciado. Es decir, que aquí funcionó casi solo por el hecho fenoménico que representa el cambio de modo de ser social, que pasó del desconocimiento producto de la dispersión social en turba al reconocimiento mutuo, representado en el formato, discutible o no, de entidad centralizadora soberana. Algo que destaca de este acontecimiento es que para este punto de la historia kurda el replanteo o reacomodo político y jurídico para dar solución a un problema social surgió dentro del seno de la misma sociedad; es decir, fue producto y decisión generado al interior de la misma. Y, bien que mal, se logró algo de arreglo que permitió un grado de estabilidad. Las dinastías principescas kurdas de este periodo no emergieron por causa o favor de un agente externo, como alguno de los grandes imperios de alrededor. Esto le inyectó vigor a la vida social del grupo. Pero solo hasta aquí es que se aprecian estos rasgos mezclados o no puros de cierta tendencia de autonomía en el sentido de *auto-nomos*.

Una destacada dinastía kurda más fue la de los ayyubíes, a la que perteneció el príncipe Al-Nāsir Ṣalāḥ ad-Dīn Yūsuf ibn Ayyūb, o Saladino. Dicha dinastía es usualmente reconocida como la dinastía kurda por excelencia y Saladino como uno de los más ilustres personajes de la historia kurda. Llegando a ser efectivamente uno de los grandes gobernantes del mundo islámico en el siglo XII, fue sultán de Egipto y de Siria y manejó territorios de Palestina, Libia, Yemen, entre otros. La ayyubí contaba con las características mencionadas de las previas dinastías kurdas, que buscaban preservar el *ethos* de la comunidad kurda, pero a la vez eran resultado de haber incluido elementos nuevos de política para mantener sana la coherencia social. Pero con los ayyubí los kurdos pasaron de la estabilidad social interna a un mayor afianzamiento de su sociedad en la región mediorientales de la época, a un mayor grado de consolidación exterior. Al contar con los antecedentes de que la realización de dinastías kurdas traía cierto tipo de resultados, se continuó fomentando la aparición de otras tantas. La dinastía ayubbí funcionaba como un catalizador kurdo, en el sentido de promover una reacción colectiva de gran magnitud pero ya no solo para un fin interior, sino exterior. Esta etapa histórica representó para el conjunto de la sociedad kurda cambios sociopolíticos capitales.

Mientras se intentaba preservar sus concepciones más valoradas como sociedad, la dinastía ayyubí facilitó el reforzamiento del nexo entre los kurdos y algunos de los estados imperiales dominantes. Y como esta etapa representa el momento más alto de la presencia kurda en Egipto y Siria en manos de esta dinastía, el ascenso de la presencia kurda se manifestó en la manera en que kurdos de diversos orígenes tribales ocuparon posiciones políticas, militares y religiosas importantes en estas conquistadas tierras, pasando con ello a formar parte de nuevas élites (James, 2021). Esto le dio otros aires a la kurdidad y le infundió confianza a la sociedad al demostrarse que era posible cambiar de condición y posicionarse de una manera diferente.

El detalle aquí es que la incipiente tendencia a la autonomía (el darse sus propias leyes, las más convenientes de acuerdo con sus necesidades específicas) representada con el surgimiento de dinastías kurdas en sus propias manos para arreglar sus asuntos, los de su sociedad tribal (lo acaecido entre los siglos IX-XII), sufre un viraje cuando la destacada dinastía ayyubí irrumpe, pero lo hace enganchándose al poder ajeno sirviendo a otros antes que a sí, para con ello verse luego favorecida. Y es que el precedente de la dinastía ayyubí se encuentra en la alianza de grupos kurdos celebrada alrededor del año 1130, entre los cuales se encontraba la familia de Saladino, que tenía el propósito de llevar a cabo la conquista primero de Siria y luego de Egipto para asegurar el poder a los Zanguíes, una dinastía musulmana de origen turco con la que estaban relacionados al formar parte de una confederación no kurda mayor (James, 2021). Así los Zanguíes se hicieron originalmente de esas tierras asistidos por el servicio kurdo. Pero los ayyubíes, la dinastía de Saladino, se harían de ese poder en Egipto y Siria, apartados del territorio tribal, casi cuarenta años después.

En 1169 el general kurdo Asad ad-Dīn Shīrkūh bin Shādhī, o Shirkuh, conquistó Egipto para el gobernante zanguí Nur ad-Din Mahmud, pero dos años más tarde Saladino, sobrino de Shirkuh, conspiró y se lo arrebató al zanguí volviéndose el gobernador de esa tierra. También se hizo de Siria en la década de los 80 de ese siglo, arrebatando el trono de manos de los zanguíes que previamente habían conquistado para ellos.

Así es como este sector de los kurdos favoreció un cambio a su sociedad, pero lo hizo fungiendo originalmente como tributarios de un poder ajeno al que sirvieron, mismo al que

una vez instaladas las condiciones del amo derrocaron para posicionarse en una situación de ventaja. No obstante, ello aquí no se observa como un ejemplo de traición, de sedición o de intriga, sino como un hecho de trastocamiento y darse un sentido diferente para el cambio pero no por obra para sí en sí, sino para sí en y desde el otro (y para lo que se hizo necesario deshacerse de ese otro para que luego fuera para sí).

Es la manera lo que aquí se pone en cuestión, no el propósito, lo subyacente a éste, que es el cambio, advertido previamente como una necesidad en el sujeto. ¿A quién se sigue? Cuestión compleja y sumamente complicada cuando sucede y que para su remedio no puede afirmarse que se trate de un asunto de claridad *in actu*, ya que está repleta de confusión que convoca al caos; pero que sí puede plantearse como problema producto de la reflexión, comúnmente posterior a los hechos humanos. ¿Y será siempre así? ¿La experiencia sirve de algo? Pero no es que deba de haber regla que se imponga, ya que cada cual tiene la posibilidad de elegir sus solvencias, lo cual es producto de la postura que se asume ante las circunstancias. El meollo sea tal vez conocer mejor nuestras posturas y todo lo que implican, lo mismo que las características de las circunstancias.

Saladino y la dinastía ayyubí gobernaron por cerca de tres cuartos de siglo potenciando la presencia kurda en la comarca mientras mantenían el *ethos* y las solidaridades inter e intra tribales kurdas, así como el vínculo con el territorio original. Pero a mediados del siglo XIII cayeron cuando una potencia de tipo imperial étnicamente distinta, los mamelukos, constituyó un sultanato en la región con centro en Egipto destronando a los ayyubíes. Los kurdos dejaron de ser una fuerza política y militar central en el estado originalmente constituido por sus predecesores, luego gobernado por ellos mismos y del que finalmente fueron derrocados, pero no perdieron del todo sus privilegios. Ciertos grupos kurdos fueron apoyados por los poderes político y militar mamelukos. Durante el siglo XIV cerca de medio centenar de emires kurdos pertenecientes a la zona kurda de la comarca recibieron notificaciones oficiales de propiedades por parte del consulado mameluko. También, el jefe kurdo Sayf al-Dîn Mankalân recibió una corte real, soldados y administradores de parte del gobernante mameluko al-Malik al-Zâhir Baybars para recuperar el principado que su abuelo había perdido décadas atrás (James, 2021). Estos, entre otros ejemplos, son muestra de las prebendas recibidas por parte de los líderes de estado mamelukos. Pero, ¿por qué? Los esfuerzos de mantenimiento de las entidades políticas y sociales kurdas en manos de los

mamelukos no eran gratuitos y perseguían el objetivo de paliar la influencia mongola ilkhánida proveniente de oriente que amenazaba con conquistar el territorio, y los kurdos habrían de ser instrumentalizados para contrarrestar los efectos del enemigo.

Colocándolos estratégicamente, los mamelukos oficializaban y territorializaban a los kurdos principalmente para su beneficio. A pesar de que una gran porción de los territorios kurdos estaba bajo dominio mongol, los intervenían para darles un estatus oficial y administrativo. Los usaban como una herramienta de contención. Pero no solo en términos geográficos, sino también sociales, ya que el *'asabiyya* kurdo era movilizad para esos intereses.

Los mamelukos hacían ingeniería étnico-social con los kurdos, queriendo asentar y controlar a este pueblo en un territorio estratégico en su nombre, extendiendo su reino ocupado de esta manera, ofreciéndose a reforzar la *'asabiyya* kurda para apuntalar su soberanía. Pero por inadmisibile que parezca, los kurdos accedieron para poder así mantener un estatus mayor para sus emires y sus dinastías, quienes de esa manera se posicionaban de una forma más cercana al sultán y lo que ello conllevaba, también con el propósito colectivo de la representatividad de su pueblo.

Por otro lado, mientras los kurdos eran respondidos bélicamente con toda fuerza por los ilkhánidas, éstos a su vez hacían lo suyo para ganarse a aquellos. Su estrategia era también el convencimiento, pero a diferencia de los mamelukos, quienes desplegaban sus pretensiones hacia el conjunto colectivo, los mongoles articulaban a nivel individual buscando integrar a algunos líderes en su sistema de manera personal. La estrategia era cooptar fuerzas clave de difícil disuasión mediante contribuciones financieras, políticas y militares, así como nombramientos titulares de representación oficial del poder ilkhánida central que incluía algunas ventajas y beneficios a nivel particular. Y algunos emires kurdos accedieron a semejantes ofertas (James, 2021).

Toda esta situación contrajo efectos también a nivel significativo, porque al ser ungidos de manera oficial por estas élites imperiales, los emires, dirigentes, representantes dinásticos y otros más kurdos beneficiados comenzaron a parecer menos tribales y más como los señores imperiales, tornándose cada vez más una élite de modos ajenos. No obstante, los esfuerzos para que la kurdidad se mantuviera y reforzara no desaparecían, la coherencia interna del grupo (representado por la *'assabiyah* kurda y en general su *ethos*) de alguna manera se

mantenía. Las dinastías que se iban destribalizando continuaban siendo catalizadores de lo kurdo, pero su modo de ser cada vez discrepaba, al asemejarse más al referente del poder en lugar de encarnar el poder mismo, el poder social, confundiéndose con la forma y no fundiéndose en el fondo.

Los kurdos se mantenían de esta manera en una situación ambigua, estando tanto de su propio lado como del lado ajeno, representado por las fuerzas imperiales tanto mamelukas como ilkhánidas mongolas. La razón produjo igualmente una cuestión paradójica: el mantener su relativa autonomía como pueblo, pero en función de la dependencia de un otro, pero a lo que también se iba marcando cada vez más una pauta de repetición.

### ***2.6.1.2 Otomanos y persas***

El siglo XV se caracterizó por la disgregación de grandes poderes políticos a nivel local. Surgieron solamente dos actores que gobernaron las tierras kurdas hasta finales de ese siglo, los Aq Qoyunlu y los Qarâ Qoyunlu, un par de pequeños estados locales turcomanos. La famosa dinastía kurda ayyubí de Saladino, fuera ya de Egipto y de Siria, permaneció en una localidad central del territorio kurdo donde solo ahí eran reconocidos como emires. Su desminuido poder cesó a la par de la caída de estos pequeños actores imperiales. Por otra parte, a mediados de ese siglo el sultanato otomano era una gran potencia en la región y más allá de ésta, una de las mayores sino es que la más. Comenzó a expandirse hacia el oriente conteniendo la influencia de estos pequeños estados imperiales turcomanos hasta provocar su declive. Los kurdos y sus dinastías se encontraban de nuevo ante (mejor dicho, dentro de) grandes poderes imperiales y la historia se manifestó como una reincidencia de lo acontecido en la época anterior con los mamelukos y los ilkhánidas. Incluso las condiciones se acrecentaron.

En esta circunstancia, para hacer continuar vigente su modo de ser (su *ethos*, su *logos*, su *nomos*, su cosmos, es decir, la coherencia interna de su su vida sociocultural), los kurdos mantuvieron escindida sociedad y política a nivel externo como lo habían estado haciendo (como producto y como productores) ante los mamelukos y los ilkhánidas. Como ha sido mencionado, las dinastías kurdas, que en un origen surgieron dentro y desde la comunidad en función de su situación, es decir, para la gestión política y arreglo de sus asuntos sociales,

paulatinamente se iban semejando más a las élites imperiales, al objeto en su exterioridad. Las dinastías kurdas vistas como un ente político surgido *ex profeso* para su sociedad, iban al paso dejando de serlo progresivamente. Su función catalizadora social, aunque no dejaba de estar, se degradaba en medida de su alejamiento identificatorio. Es curioso que esta era la manera en que la sociedad kurda en su conjunto podía obtener mayores grados de “autonomía” y gozar, por ejemplo, de una considerable estabilidad económica. Pero, nuevamente, con el requisito de tributar ante su patrono.

Esta relativa autonomía y su estabilidad social, económica y cultural (la del interior y sus convenciones históricas) pendía de ciertos factores y producía tales efectos. Extinguidas las influencias de los otrora imperios mameluko e ilkhánida mongol y desplazadas las de los turcomanos Qoyunlu, el poderío otomano se impuso en Anatolia, las comarcas zagrosianas, el territorio kurdo. La única potencia rival de su talla era el imperio iraní safávida. Iniciado el siglo XVI no hubo mayores confrontaciones entre ambos vecinos, pero en el primer cuarto de este siglo el sultán otomano, Selim I, lanzó una operación militar contra los safavid. A estas alturas los ejércitos otomanos eran asistidos por fuerzas kurdas de vasallaje.

Coincidentes en el lado sunita de la religión musulmana, otomanos y kurdos eran ahora parte del mismo bloque: el otomano. Tal fue así que el respaldo kurdo a la causa militar de Estambul fue de tal magnitud que no solo ayudó a la victoria, sino que una vez retirado el ejército del sultán del territorio safavid fueron las fuerzas kurdas mismas las que resistieron y bloquearon el contraataque de los ejércitos chiítas del shah iraní Ismâ`îl. Incluso muchas de las ofensivas safavid en Anatolia fueron repelidas gracias a una confederación militar formada por ejércitos kurdos locales y tropas otomanas (James, 2021). Esta no era una alianza, sino una muestra de lealtad.

El conflicto otomano-safávida revivió la situación de la orquestación de políticas de instrumentación hacia los kurdos al encontrarse estos en una posición de mucho menores ventajas en esa especie de entreveración entre los imperios y a expensas de sus mandatos, como les había tocado vivir dos siglos antes con los mamelukos y los mongoles ilkhánidas. Los otomanos implementaron una estrategia de ingeniería étnica y rearticulación comunitaria integrando a los kurdos pero manteniéndolos en un espacio diferenciado del territorio nuclear como recurso para asegurar fronteras y contrarrestar amenazas como las que representaban

las de los iraníes. Por su lado, los safávidas apostaron por la captación individual o a pequeña escala de actores clave kurdos en recurso a ese conflicto.

Fue así que en ese siglo XVI nació un Kurdistán prácticamente otomano, producto de esas políticas y esos arreglos forjados al calado de las especificidades del momento, que durante los siguientes 300 años se mantuvo sin mayores cambios en términos de la inercia política de este pueblo (la cultura política exterior, la interpolítica). En un principio tuvo la función principal de fungir como bloque defensivo contra cualquier intento de expansión iraní safávida, solo que ello no se limitó a que fuera objeto de otras reconfiguraciones para el beneficio de la Sublime Puerta. Pero la constitución del “Kurdistán otomano” y la asignación de un nuevo valor de su *‘asabiyya* por insuflado del sultanato tenía pues un doble rasero: funcionar para el interés del estado imperial, a la vez que se revitalizaba, para bien o para mal, la vida comunitaria del grupo y adquiriría un sentido. El problema es que ese sentido, efectivo en tanto, venía dado más por otros y menos por sí mismos. Los kurdos se encontraban indefectiblemente pendidos entre dos necesidades: ser el eslabón de una cadena ajena a la que se encontraban sometidos, para luego poder ser para sí mismos, para su propio fin, fuere así de manera subsumida. Por ello es conveniente plantear este fenómeno no solo como producto de vasallaje, sino también de negociación, una suerte de “unión oportunista” (un poco a la manera en que lo concibe Boris James, 2021).

Un reflejo de esta situación dual y condicionada se muestra en que la cabecera estado-imperial pretendió continuamente implementar una política centralizadora hacia un Kurdistán otomano que si bien no era realmente una entidad federada, funcionaba bajo varios niveles político-administrativos. Para garantizar la sumisión del señorío y la sociedad kurdos al sultán, los otomanos adjudicaron un “señor de señores” de su propia etnia, o *beylerbeyi*, sobre estos; no era tal cual un líder otomano para los príncipes kurdos, pero sí un nexo político de alto rango, una figura coercitiva suave, para la coordinación con el poder central. La modelación otomana consideraba la concesión de decretos oficiales, o *berat*, al señorío kurdo, por lo que en su diferente categorización y grados de compromiso obtenían algunos el grado de príncipe, o *mîr*; también los de gobernador o de gobernante (*beg* y *hakim*, respectivamente). Y sus jurisdicciones igualmente estaban categorizadas en diferentes grados administrativos, desde la Casa, o *yurtluko-ocaklik*, hasta el Señorío, o *hükümet*, siendo éste último el de más alto rango de independencia tributaria, judicial, política y territorial. La

condición inexorable era la petición de lealtad incondicional hacia la Casa Central del califa. La cosa fue de tal grado para los kurdos en esta condición que llegó al punto de que varios *hükümet* alcanzaron un grado interesante de potentados a nivel local; pero como habría de esperarse, adquirieron un aspecto simil que remitía a miniaturas del sultanato central, del que, evidentemente, contaban con su venia. Para citar un ejemplo del grado de, por un lado, el relativo beneficio para el Kurdistán, y por otro, la conveniencia de algunas de sus dinastías principescas, propiciados por la relación kurdo-otomana, se cuenta el caso de los Baban que lograron gobernar su territorio de forma casi independiente hasta mediados del siglo XIX. Pero no solo este, sino varios otros principados kurdos tuvieron un destino parecido (*op. cit.*).

Por esta consustancialidad kurdo-otomana, que tuvo como producto un Kurdistán otomano, no fue fortuito que el convenio (de beneficio aparentemente mutuo pero realmente condicionado, es decir, acuerdo al que le subyacía vasallaje y manipulación) fuera refrendado por los sucesivos sultanes. Pero por el lado iraní safávida de la cuestión también estaban establecidas este tipo de relaciones de “unión oportunista”, que para citar un ejemplo se tuvo el de “la Casa de Ardalan, que gobernaba Sinne, Saqqiz y Baneh, [y que] disfrutó, hasta mediados del siglo XIX, del mismo tipo de gobierno independiente a pesar del pago de un tributo a la corona iraní” (*op. cit.*).

Sin embargo, de la oportunidad es fácilmente decaer en oportunismo. Esto sucedió cuando algunas élites kurdas cabildeaban ya por sus intereses de sub élite y luego por los del pueblo. Es cierto que la incorporación de principados kurdos dentro de la central estructura otomana tuvo como consecuencias cierta estabilización económica y dinamismo cultural para los kurdos, pero también lo fue la edificación de señoríos o principados kurdos otomanizados de avanzada. Uno de los principales artífices del empalme kurdo-otomano fue el célebre burócrata y estratega político kurdo Idrîs Bidlisi. Fue muy apreciado por sus amplios conocimientos no solo de los asuntos kurdos, sino de los concernientes a imperios como los safávidas y los mamelukos, al ser un personaje que se desplazaba sin mayores problemas entre las diferentes facciones en su calidad de aristócrata y miembro de élite por lo que astutamente supo instrumentar variedad de artificiosas lealtades. Se estableció en Estambul y se adhirió a la corte del sultán donde fungió como un eficaz funcionario, pero también como un activo apologista del poder de los califas otomanos redactando historias, poemas y ensayos de ensalzamiento. Fue un excelente estratega cuyos servicios fueron decisivos tanto

para la maquinación social de los kurdos para su integración contigua en el seno otomano a través de la fachada de la promoción de su autonomía (en realidad, la gestión semi autosuficiente de asuntos de su vida social sobre tierras periféricas ocupadas), como para muchas de las acertadas campañas políticas de contención militar contra los asedios del exterior como los del Shah safavid. Por ejemplo, ganó el apoyo de algunas de las dinastías kurdas más renombradas en provecho del sultán Selim I asegurándoles su simpatía y favores, garantizando con ello a éste una importante base política para la concreción de sus planes en los territorios kurdos, con un grado de éxito tal que en momentos bélicos decisivos, como la batalla de Chaldirán, la mayoría de estas familias ya habían jurado lealtad a la Casa (*op. cit.*). Sin embargo, Bidlisi también gestionó en función de intereses propios y los de su clase-estrato, ya que sus labores también se destinaron a encontrar patrocinadores efectivos y de alto rango cuya relación le beneficiara tanto a él como a un selecto y significativo grupo al interior de la aristocracia kurda que padecía asedios por parte de las clases dominantes safavidas y turcomanas que amenazaban sus posiciones de privilegio.

De ahí este intrincado *modus vivendi* en el que las dinastías emires kurdas por un lado se debían a los asuntos kurdos comunes, pero por otro se dedicaban a gerenciar los de los otomanos y a encontrar el beneficio particular que eso suponía, lo que se contravenía directamente con el primero de los propósitos, pero a lo que dicha acción o comisión le correspondía la omisión por parte del grueso de una sociedad kurda que se congraciaba con el estado general de esa situación.

La estabilidad social y relativa autogestión de sus asuntos de la sociedad kurda de la época estaba a tal grado en función de los imperios que su misma continuidad se vio amenazada cuando otomanos e iraníes se iban decidiendo por poner fin a sus hostilidades al celebrar acuerdos de paz. El rol de los kurdos como barrera social y frontera de contención entre imperios, para el que se propició su desarrollo social en la región (con, por ejemplo, la creación de un cuerpo militar kurdo *ex profeso*, o la estimulación de rasgos culturales medulares como su solidaridad tribal o *'asabiyya*) por parte de la Sublime Puerta otomana, dejaba de tener sentido al comenzar a carecer de utilidad para el amo.

Fue entonces que el margen de maniobra de la estructura dinástica kurda fue reduciéndose significativamente hasta desvanecerse por completo hacia mediados del siglo XIX. Las

labores de ingeniería social otomana se aplicaron de diferentes maneras para cubrir sus nuevas necesidades. Siendo en realidad el jefe, el estado central comenzó a intervenir incisivamente en la vida política y administrativa del estrato emir kurdo y con ello en su sociedad. Les impusieron nuevas medidas tributarias y se manipularon sus procesos políticos y militares. Se interrumpió el ciclo de transmisión de títulos principescos que fueron suplidos por simples títulos burocráticos no hereditarios, como el *mutasarrif* o el *müdüir*, que reducían a sus portadores a rangos y actividades de menor talla (Ates, 2013, citado en James, 2021). Pero un factor igualmente determinante que facilitó la erosión de este *modus vivendi* kurdo fue la tendencia a mantener inflamadas sus rivalidades internas ya fuera entre tribus y dentro de las propias familias (los kurdos siempre han estado muy acostumbrados a pelear entre sí, y siempre está latente la conflictividad interna).

A todo este proceso le subyacían las reformas de modernización de las estructuras feudales de los estados y sus sociedades premodernas, con su espíritu de racionalización instrumentalizadora. La “autonomía” del Kurdistán emiratí que ha tenido lugar a lo largo de esos siglos bajo determinadas condiciones, incipientemente con los mamelukos y formalmente con los otomanos, encontró precisamente su declive con la consumación de la forma imperio otomana en la época moderna del fin de los imperios, lo que sucedió al calor del conflicto social provocado por las incursiones coloniales europeas a Medio Oriente. A fin de adaptarse a las condiciones políticas y discursivas de esta época de la modernización, los otomanos se decidieron por una reorganización basada en una agresiva centralización que no podía admitir formas indirectas de administración ni de autogobiernos ajenos. En ese contexto tiene lugar la eliminación de los emiratos kurdos a mediados del siglo XIX por la acción otomana, la presión occidental y la tensión y conflicto resultado de esto para el desmontaje de la sociedad de rasgos feudales, en donde luego los turcos comenzaron a asimilar a algunos de sus más importantes colaboradores kurdos hacia parte del nuevo funcionariado de antesala a la modernización de la incipiente nación turca y desactivaron todo rastro de agencia, si es que llegó a haber tal cual, y presencia protagónica kurdas al interior del territorio.

No obstante, en el último periodo de vida del imperio otomano, que vio su declive en el contexto de la Primera Guerra Mundial y llegó a su final en 1922 con la instauración formal

de la República de Turquía, se registró una participación kurda que por sus rasgos puede considerarse controversial. Se trata de los *Hamidiye*.

El siglo XIX supuso una decadencia continua para el Imperio Otomano. Su influencia en Europa fue disminuyendo lo mismo que su capacidad de cohesión como ente social. Sufrió pérdida de peso político en las relaciones exteriores, y una debilidad económica y política al interior de su vida social y cultural. Dicha degradación se vio incidida en parte por la acción de potencias europeas occidentales, como Francia y Reino Unido, y potencias europeas del Este, como Rusia, al igual que por las tensiones intestinas producto de la búsqueda de una reformulación de su diseño lo que provocó revueltas y convulsiones. Todo no significaba otra cosa que la crisis de la forma imperio.

En 1876 el imperio ya estaba casi en ruinas y por las malas gestiones, junto a una nueva tendencia por cambiar el modelo político, el sultán Abdülaziz I fue derrocado y asesinado por el movimiento nacionalista de los Jóvenes Otomanos. En ese mismo año, se promulgó una nueva Constitución política que proponía una monarquía parlamentaria para suplantar el esquema de la monarquía absoluta. El sultán sucesor, Abdul Hamid II, aceptó la iniciativa, más por las presiones internas y para evitar o al menos aminorar las intromisiones de las potencias occidentales europeas que por autoconvicción, y la nueva Constitución fue establecida. Al año siguiente se inauguró el Parlamento, pero una serie de acontecimientos harían que el sultán lo cancelara y adquiriera una forma de gobierno reaccionaria y absolutista.

En ese mismo año, también comenzaron a perder territorios importantes como Bulgaria y la ingerencia fáctica que tenía sobre otras demarcaciones de la región balcánica, que finalmente terminaron perdiendo. El Imperio reprimió con severidad a las rebeliones búlgaras provocando una tremenda mortandad a la población civil. Esto suscitó una tajante reacción por parte de potencias europeas en contra de la acción otomana. Las tensiones por el control de la zona de los Balcanes con Rusia, quien se ostentaba como liberadora, incrementaron llevándolos a un enfrentamiento bélico del cual los otomanos salieron derrotados.

Por tal situación provocada ante los ojos de Europa, potencias de Occidente y del Este exigieron a los otomanos garantías, concesiones, derechos, permisos y exenciones por causas aparentemente justificadas pero también bajo una diversidad de pretextos. Además, producto

de la copiosa deuda pública que había adquirido con instancias financieras europeas sufrió de embargo e intervencionismo económico en su propio territorio por parte de Reino Unido y Francia, lo que le significó una merma de la soberanía en su misma casa. Mientras tanto, Serbia y Montenegro al igual que el imperio austrohúngaro les declararon la guerra aprovechando las condiciones. Grecia, por su parte, fomentó movimientos independentistas en puntos como Creta.

Ante toda esta presión extranjera al gobierno del sultán se sumaba la oposición de sectores de la nobleza turca que pujaban por no perder abiertamente sus acumulados privilegios de clase frente a la exigida implementación de las reformas necesarias (*tanzimat*) para modernizar el estado otomano. Esto llevó a Abdul Hamid II a fundar un cuerpo especial de caballería formado por kurdos, llamado los *Hamidiye*, en honor al nombre mismo del sultán, que fueron utilizados para sofocar todo atentado contra él y el imperio, lo que restaba de éste.

Todo parece indicar, como sugieren Bozarlsan y Gunes (2021), que Abdul Hamid II desarrolló un proyecto de reforma otomano-turco distinto al pretendido *tanzimat*, el *nizam*, con el que recolocó con éxito, aunque relativamente, el poder en sus manos en medio de la álgida coyuntura y que, entre otras cosas, le permitió conseguir un acercamiento diferente al dominio tribal kurdo luego del desmontaje de los emiratos y por el que se ganó el favor de muchos señores o líderes tribales kurdos: la formación en 1881 de dichas Caballerías *Hamidiye*, que conjuntaba alrededor de 65 tribus reuniendo cerca de 50,000 hombres. Con esto el sultán consiguió un séquito de agentes de seguridad y una base leal de fuerza tribal kurda a su mando, inspirada en los cosacos rusos, que fueron empleadas para dificultar las revueltas de la época contra el gobierno obteniendo recompensas por su lealtad (Gunter, 2018).

Con ellos se dispuso de una barrera contra Rusia, considerada una continua amenaza. Pero los ejemplos más aciagos de la acción de éstas fuerzas kurdas al servicio del sultán otomano fueron las “matanzas hamidianas” sucedidas entre 1894 y 1896 por las que se dio el asesinato de alrededor de trescientos mil armenios, bajo el dictado de Hamid II de implementar una política de terror contra los armenios sobre la base de dos supuestos propósitos: uno político, al ser acusados de apoyar a Rusia, y otro religioso, por ser de una religión rival, la cristiana. Como dato demográfico extra, la mayoría de las tribus inscritas a las *Hamidiye* se ubicaban

en la parte norte de Kurdistán, superpuestas con Armenia. El botín de este asalto representaba la ganancia asegurada para la caballería kurda: bienes, riquezas, mujeres armenias, etc., como suele suceder en cualquier acontecimiento de este tipo independientemente de quien se trate; pero tal vez el cebo mayor fue la promesa del sultán de que con esto los kurdos se desharían de toda presencia étnica diferente que significara una amenaza para cualquiera de las prospecciones políticas kurdas a futuro en la región.

Todo este conjunto de hechos llevó a Abdul Hamid II a una crisis institucional y de popularidad, generando descontento entre la sociedad y sectores de la clase dirigente que lo culpaban de ser causante del copado contexto de crisis y de una mala reputación mundial. En 1908 fue vencido por un golpe de Estado promovido por la agrupación política de los Jóvenes Turcos que orilló al poder central a reimplementar la previamente aceptada Constitución de 1876. El sultán sucesor fue Mehmet V, hermano del predecesor, a cuyo mandato monárquico-parlamentario tocó el estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914 que marcó el declive definitivo del imperio. El desarrollo de la lucha para los otomanos se vio marcado por los encuentros entre estos y los rusos, donde los segundos obtuvieron la victoria neutralizando las ofensivas de los primeros. La respuesta de los otomanos fue una masiva persecución contra súbditos armenios acusados de los mismos supuestos cargos argüidos en las masacres hamidianas de 1894-1896, principalmente la supuesta colaboración político-militar y estratégica con los rusos, causando nuevamente la muerte de miles de militantes y de civiles armenios, de su hacinamiento como prisioneros en campos de concentración en condiciones inhumanas además de múltiples deportaciones injustificadas, lo que constituyó el considerado “genocidio armenio” de 1915-1916 en el que nuevamente las acciones de las fuerzas kurdas *Hamidiye* al servicio del nuevo sultán fueron decisivas.

Pero los *Hamidiye* no solo fueron empleados como un recurso de defensa y ataque contra agentes extranjeros, sino que también sirvieron como fuerzas de choque del tipo paramilitar para sofocar cualquier intento de alzamiento de su propia sociedad, la kurda, dentro de la jurisdicción otomana, suprimiendo la irrupción de cualquier potencial iniciativa tribal que pudiera adquirir aires independentistas en contra del estado, evitando la “balcanización” de los kurdos a partir precisamente de la acción bélica de estos kurdos turco-otomanizados a sueldo. Y aún más allá, algunos de los *Hamidiye* también usaron su poder de manera ilegal para causas personales en ataques y justas contra sus enemigos tribales kurdos.

Pero nuevamente reiteramos que no observamos los hechos como ejemplos de confabulaciones maliciosas, sin que con eso se exima de las cuotas morales que toda acción humana necesita como contrapeso para su proceder, sino que los abordamos como muestra de un fenómeno particular e histórico que se disputa entre el vasallaje y la unión oportunista para el logro de fines sociales. Y por sobre todo ello que todo hecho o situación social, que en este estudio se remite a rasgos de la cultura política del sujeto en cuestión, tiene su correlato psíquico, y que nuestros esfuerzos apuntan a develar su relación.

## **2.7 Sociedad y política kurdas en los comienzos de la modernidad capitalista**

En este apartado del capítulo se abordará lo concerniente a los comienzos del periodo moderno para los kurdos tomando en cuenta aspectos precursores de transición desde lo premoderno, como lo fue el desmonte definitivo a mediados del siglo XIX de la estructura de carácter feudal que eran los emiratos por parte del imperio otomano de acuerdo con sus propios planes y las exigencias externas de modernización, lo que derivó en el resurgimiento, reorganización y protagonismo de figuras políticas kurdas de carácter tradicional ya en el siglo XX.

Durante décadas el proceso dejó a los kurdos bajo un estatuto político comprendido por el predominio no exclusivo pero significativo de figuras dirigentes de tipo caciquil y religioso. Aquello que en la jerga tradicional de la ciencia política se denomina como “vacío de poder” fue ocupado por jefes tribales y por *sheikhs* (“hombres santos” kurdos destinatarios de devoción popular), cuya cosmovisión y dirigencia política replegó a la sociedad kurda a la tradición, un hecho que por sí mismo no puede considerarse de inconveniente sin ser complejizado y comprendido de antemano, pero que sí arrastró consigo algunos de sus aspectos más reaccionarios principalmente en épocas más contemporáneas. Esto fue manejado por los nacientes Estados-nación medio orientales quienes aprovecharon a darles poder local limitado a estos liderazgos para mantenerlos dependientes de su respaldo y como amortiguadores para con la sociedad kurda en general; a algunos se les concedieron pequeños cargos dentro de las nuevas estructuras políticas modernizadas a nivel local, otros recibieron remuneraciones económicas discretas, etc.

### ***2.7.1 Una retribalización del Kurdistán***

En el periodo premoderno, o el de rasgos feudales, una gran cantidad de tribus kurdas se mantuvieron congregadas de manera confederal bajo el cobijo de sus emiratos. Los imperios otomano y persa, a los que estaban subordinados estos emiratos, mantuvieron el interés de preservar y reforzar a la organización tribal kurda. Siempre hubo una intención para ello (Bozarslan & Gunes, 2021): disponer de un sector favorecido dentro de la estructura tribal, de señores feudatarios con prerrogativas, para asegurar el orden de cosas a nivel local.

Esto aconteció así también en este nivel, aunque para ese periodo la más destacada predisposición de adepto a lo imperial correspondía a la élite principesca kurda (en el ambiguo desempeño de su rol político y social) de avanzada.

Pero de la mitad del siglo XIX en adelante, el que ganó en ventajas fue el sector dirigente de la estructura tribal, producto de la abolición de los emiratos tras las reformas políticas primero de centralización de imperios y después de modernización y constitución de naciones. Solo que ello no fue un proceso subsecuente o deducido, sino más bien inducido.

La destrucción de los emiratos y la implementación de la administración estatal en los principales núcleos kurdos no consiguió la integración de su población a la manera en que las capas dirigentes hubieran preferido. La reacción de la ya entonces burocracia otomana occidentalizada ante el “problema” de las tribus “sueltas” fue, en un principio, coercitiva con la aplicación de las reformas de ‘reorganización’ *tanzimat* que apelaban fundamentalmente al recurso de la violencia. Pero más adelante, con la estrategia de Abdül Hamid II el resultado fue distinto, ya que por medio de su ‘restauración’ *nizam*, que avanzó mediante la persuasión, logró hacerse de los favores de un cuantioso número de jefes tribales por medio del programa hamidiano y conquistar simpatía tribal directamente a la autoridad central sin haber pasado por los emiratos, entonces ya extinguidos. En algunos otros casos, la política paternalista fue suficiente para hacerse de kurdos.

Entonces, la inducción persuasiva y la concesión de poder jugó un papel más determinante en el devenir de la organización social y política kurda en el periodo subsecuente, al encontrarse de esta manera ante ciertas ventajas adjudicadas.

### 2.7.2 *Primer tercio del siglo XX*

La relación de las tribus kurdas con el régimen hamidiano fue compleja y ambigua, es decir, no se cerró a un solo hecho, pero uno de los resultados más significativos del protagonismo kurdo adquirido de esa manera fue su papel en el apuntalamiento de las nuevas formas políticas y sociales instituidas por parte de esa mayoría del sector tribal, es decir, su contribución a la consolidación de los estados nacionales<sup>52</sup> dentro de los cuales quedaban circunscritas. Las fuerzas *Hamidiye* tuvieron nuevamente una participación relevante en el cambio de paradigma político y social que pasó de otomano a turco, o dicho de otra manera, de premoderno imperial a moderno estatal. En 1908 las *Hamidiye* habían sido abolidas tras el derrocamiento del sultán, pero luego fueron reconstituidas como regimientos de caballería y utilizadas en las posteriores guerras civiles y en la Guerra de Independencia liderada por el general Mustafa Kemal Atatürk y los kemalistas (Gunter, 2018), luego de la no agraciada participación militar otomana en la Primera Guerra Mundial.

En el estallido del conflicto bélico mundial en 1914, el debilitado imperio otomano tomó parte alineándose a Alemania y a la Triple Alianza. Los líderes de los Jóvenes Turcos pusieron a disposición tropas otomanas a los alemanes cuyos generales asumieron el mando. Pero pese al apoyo, las capacidades de desempeño del imperio fueron en decadencia y para 1918 el gobierno otomano convino el armisticio y declinó su participación bélica directa. Los años posteriores fueron convulsos al interior del escenario social y político y representaron drásticas transformaciones. En 1922 se fundó la República de Turquía y Kemal Atatürk, el primer presidente, abolió el sultanato y erradicó cualquier idea o aspiración imperial. La participación kurda tribal de manos de los *Hamidiye* que apoyaron la causa kemalista figura pues dentro de las condiciones preparatorias para este tipo de cambio.

Pero una cuestión así no fue algo que aconteciera únicamente en la recién inaugurada Turquía, en donde además de lo antes mencionado varios jefes tribales kurdos fueron proclamados diputados en la Asamblea Nacional del país; sino que luego de la desarticulación del Imperio Otomano, el Kurdistán se fragmentó también en otros tres Estados nación más: Iraq, Siria e Irán, donde se replicaron muestras del apuntalamiento del

---

<sup>52</sup> Cfr. Özoglu, H. (2011). *From Caliphate to Secular State: Power Struggle in the Early Turkish Republic*. Estados Unidos: Praeger. Citado en Bozarslan y Gunes (2021).

estado de parte de tribus y sus liderazgos coparticipativos, como en Iraq en donde algunas se decidieron por colaborar con las autoridades coloniales británicas; o en Siria, donde sucedió algo similar con el mandato colonial francés (Bozarslan & Gunes, 2021).

La destitución por parte de los imperios premodernos del bastión artificial de poder de la sociedad kurda para el arreglo de sus relaciones exteriores (aunque también para la estimulación de su vida interna) que representaba los emiratos, permitió el resurgimiento o reaparición en época posterior de estas estructuras de poder tradicional tribal cuyos propósitos no fueron la emancipación de su sociedad en el sentido de propiciar alguna suerte de revolución o cambio social revolucionario, sino que por el contrario terminaron de colaboracionistas de los nuevos sectores dirigentes, aunque tal vez no fuera esa su intención ni motivación. Pero aun, también reaparecieron en escena otras figuras provenientes del legado tradicional, como lo fueron los jefes religiosos.

Se trata de los *sheikhs* o jeques (palabra de origen árabe que significa “anciano”), líderes de órdenes religiosas que en Kurdistán llegaron a ser considerados como hombres santos dignos de una devoción rayante en el culto y por lo tanto destinatarios de un gran respeto popular (Gunter, 2018), llegando a convertirse en intercesores políticos de los conflictos sociales posteriores a la abolición de los emiratos, lo que les dispuso un acuñamiento de poder. Un importante rasgo distintivo de estos *sheikhs* kurdos y su papel político durante el primer tercio del XX es que eran enemigos de la modernización. Opuestos a los avances de ese proceso, iniciaron revueltas para las que movilizaron masas de kurdos con la intención de frenar la secularidad moderna en sus territorios con la instauración de repúblicas.

Desde el S. VII, el Islam incidió profundamente en la sociedad y la cultura de la mayoría de los pueblos y naciones del hoy Medio Oriente, hecho para el que los kurdos no han sido una excepción. Diferentes escuelas y órdenes de ese troncal desempeñaron, y continúan haciéndolo bajo diferentes condiciones, importantes funciones no únicamente religiosas sino también políticas. Para el caso del Kurdistán, las órdenes sufís Qadiriyya y la Naqshibandiyya son unas cuya influencia ha tenido un peso determinante durante los últimos siglos, atravesando límites tribales y llegando paulatinamente incluso a ser independientes de los estados. Los *sheikhs* son los líderes de ellas. De estas organizaciones no solo importantes caudillos políticos kurdos de la segunda mitad del siglo XX (como Mulla Mustafa Barzani,

Massoud Barzani, Jalal Talabani, entre otros) deben gran parte de su poder gracias a su apoyo y conexiones, sino que emergieron dentro de sí mismas *sheikhs* que comenzaron revueltas políticas kurdas durante la primera mitad del siglo de significativo alcance y paradójico impacto.

Muchos de estos *sheikhs* dirigieron movilizaciones y emplazaron duros combates en contra de las potencias mundiales imperantes en la región como Gran Bretaña, de la que dependían los mandatos coloniales de Iraq, Jordania, Palestina, y Francia, con sus colonias de Siria, Líbano; así como frente a la recién establecida república de Turquía, proveniente del alguna vez imperio otomano, y el estado de Irán procedente del otrora imperio persa, que fragmentaron el conjunto del histórico territorio del Kurdistán.

Algunos ejemplos (Férez *et al.*, 2014; Gunter, 2018) son los del Sheikh Ismail Agha Simko, líder de las revueltas kurdas en Irán de la década de 1920, que logró desarrollar una suerte de autogobierno kurdo entre 1918 y 1922, para lo que creó un sólido ejército que en varias ocasiones mostró superioridad a las fuerzas gubernamentales iraníes; luego de algunas derrotas temporales estuvo en el auge de su poder en 1921, logrando establecer alianzas transnacionales con otras personalidades kurdas similares con objetivos coincidentes como los sheikhs Taha de Nehri y Mahmud Barzinji. Al final Simko fue vencido por el avance de la modernización de la mano del gobierno iraní de Shah Pahlavi que con éxito centralizó el estado y acabó con poderes residuales como los tribales y religiosos antagónicos como los de los sheikhs, siendo en 1930 asesinado a traición en una emboscada cuando fue engañado para que volviera del exilio.

Otro ejemplo es el del Sheikh Mahmud Barzinji, un personaje proveniente de una longeva y respetada familia de sheikhs Qadiriyya, que dirigió las principales revueltas en Iraq reclamando un Kurdistán independiente. En 1918 fue nombrado gobernador del territorio de Sulaymaniya de parte de Gran Bretaña, pero en 1919 se rebeló y fue más allá al autoproclamarse rey de Kurdistán. Sus levantamientos fueron sofocados por los británicos y su revuelta de 1931 fue la definitiva al ser finalmente derrotado.

Otro caso fue el del Sheikh Said de Palu, hereditario de la orden Naqshibandiyya, que en 1925 encabezó la primera gran revuelta kurda en la naciente República de Turquía. La gran rebelión fue inicialmente preparada por la organización política Azadi que eligió a este

personaje como líder militar a causa de su masiva cantidad de seguidores, algo de lo que carecía la organización misma; el objetivo era fundar un estado independiente kurdo que restaurara los principios islámicos y los colocara al centro, lo que había sido socavado por la recién fundada y laica Turquía. Desafortunadamente para esta revuelta kurda, el Sheikh no logró convocar la masa popular esperada, y luego de algunas victorias iniciales la rebelión fue reprimida por el ejército turco y Said capturado y ejecutado.

También está el ejemplo del Sheikh Sayyid Riza, clérigo aleví que dirigió el levantamiento kurdo de Dersim de 1936 también como una respuesta a la implantación de Atatürk de una república secular y puramente turca. Sayyid murió en 1937 y la rebelión fue derrotada en 1938 mediante tácticas extremadas como las de tierra arrasada que saldó un gran número de muertos y exiliados.

La heredad del carácter en tradición de estos sheikhs en el marco de su actuación política fue de índole ambiguo, porque si bien sus intenciones por un lado fueron conservadoras, por otro, y paradójicamente, los resultados de sus iniciativas colectivas también injertaron semillas de la necesaria resistencia que a la postre nutrió una perspectiva crítica del pueblo kurdo para cuestionar su lugar dentro de un instituyente social histórico para el cual siempre habían jugado el rol de subsumidos.

Los movimientos políticos de estos sheikhs o jefes religiosos tribales kurdos estuvieron motivados como reacción y respuesta a la laicización de su vida y a la eliminación de sus tradiciones y de su cultura. Simko fue considerado por sus rivales como una expresión de desprecio a lo moderno ya que no perseguía objetivos nacionalistas claros y que además profesaba “un poco más que desdén por los ciudadanos urbanos y los campesinos no tribales sedentarios” (Gunter, 2018). Mahmud Barzinji fundó su poder en la autoridad religiosa, pero sus rebeliones llegaron a ser vistas como un signo prematuro del nacionalismo kurdo en la época contemporánea (*op. cit.*). Mientras que de Said de Palu, al igual que de Sayyid Riza, sus opositores calificaron sus movilizaciones como nada más que reaccionarismo religioso frente al nuevo paradigma secularizado de las repúblicas modernas en la región, ya que luego de sus parciales victorias, principalmente la de Said, los sheikhs lograron momentáneamente restablecer el califato (Férez *et al.*, 2014) constituyendo una especie de nacionalismo religioso, para el que luego de su caída las autoridades turcas comenzaron persecuciones,

proscripciones, exilios y ejecuciones hacia todo lo que tuviera que ver con sheikhs y órdenes religiosas sufís activas políticamente en contra.

Así el despliegue de sus acciones revestía una ambivalencia, o tal vez dicho, una dialéctica de carácter ambiguo o no clarificado, ya que si bien estaban dadas para y por la legitimación de sus propias preocupaciones particularistas tribales-religiosas que se vieron amenazadas, también su activismo político supuso otras implicaciones. Respecto de esto último, las movilizaciones políticas de los kurdos de la primera mitad del siglo XX que corresponde a sus luchas en el periodo de la Primera Guerra Mundial y en el inmediatamente posterior de la Sociedad de Naciones, que significó el reparto del Kurdistán entre las potencias mundiales, sus mandatos coloniales y las potencias locales dominantes, es decir, lo que concierne a la modernización del que vendría a ser bautizado como Oriente Medio impulsada por el capitalismo, Hakan Özoglu (2011; citado en Bozarlan & Gunes, 2021) considera que la actitud de los kurdos derivó en dos contradictorios resultados: por un lado, el reforzamiento por su propia disposición, postura y actividad de los incipientes Estados-nación con el apoyo a las capas dirigentes no kurdas y sus planes de transformación social y cultural en clave moderna (moderno-capitalista); y por otro, la consolidación de la conciencia “de los kurdos de ser ‘kurdos’ a pesar de, o gracias a, ser aliados privilegiados del estado” por lo que resistieron también a las nuevas autoridades. Pero para nosotros, tomando en cuenta el principio de contradicción, lo que resultó, en lugar de un criterio netamente identitario como el que propone este autor (expresado a la manera de una “resistencia identitaria”), fue el surgimiento de una consciencia crítica que paulatinamente fue despuntando como semilla de una consciencia del antagonismo social del ser kurdo dentro del contexto político de negación que históricamente le había estado tocando vivir, cuya manifestación concreta vio la luz en ese momento bajo la forma particular del discurso del nacionalismo (más adelante dicha forma fue cuestionada por sectores del movimiento kurdo, pero el trasfondo de consciencia del antagonismo social kurdo ante la sociedad instituida se mantuvo como uno de los constituyentes dentro de la consciencia del cambio social presente en ciertas expresiones políticas futuras).

Ahora, en cuanto al tema de la relación liderazgo religioso–rebelión política, lo que sostenemos es que no se trató de un asunto de “falsa consciencia” ni de “pensamiento mágico”, sino que entonces la significación imaginaria del poder no estaba todavía en manos

del sujeto pero sí alienada en un otro, con la correspondiente actitud condicionada que ello supone. Uno de los prejuicios modernos es que los objetos irracionales representan peligro o desgracia, y efectivamente pueden serlo, pero si estos definitivamente son dentro y fuera del sujeto, del ser humano, y más aun son la simiente inconsciente de la potencia en bruto, ¿por qué en lugar de despreciarlos y desecharlos no liarse con ellos bajo arreglos convenientes y creativos? Si bien este no fue el caso de los liderazgos religiosos kurdos del primer tercio del siglo XX, ya que si el poder instituyente social estuvo igualmente alienado antes en la figura de sultanes y luego en la de presidentes modernos, en el entreacto lo fue en la figura de los sheikhs como delegados de un poder divino retornados a la escena social como protagonistas para ocupar el “vacío de poder”, y este acontecimiento nos parece expresa antes que un sobrepaso un retroceso en la situación política de los kurdos, en el sentido de que significó igualmente la relegación absoluta del poder social instituyente a instancias ajenas, al caso extra-humanas depositado en un representante singular (y no por el prejuicio moderno del rechazo y miedo a lo irracional, como precisamente irracionales lo son las significaciones imaginarias antes de ser conscientizadas y racionalizadas. El problema no es lo “otro”, sino el lugar que adquiere en relación a lo propio, y ninguna institución racional del pensamiento o de la acción [sean teorías o prácticas políticas de un signo o de otro] puede arreglar el asunto de las diferencias cuando solo resuelve única y exclusivamente mediante el desprecio [que usualmente suele expresarse a manera de dominación o también de evasión-escape]).

## **2.8 De la noche de las fuerzas kurda y su re-cordar**

Todo lo anterior nos remite a Enkidu, uno de los símbolos imaginarios del contexto civilizacional sumerio al que culturalmente están relacionados los kurdos, que como hemos dicho antes encontramos en relación directa teniendo a estos como una concreción social de dicha significación imaginaria instituyente.<sup>53</sup> Los kurdos, nunca menos competentes pero con

---

<sup>53</sup> Que no es más que una representación, no es un ser, es un objeto irracional (que como tal es un *cosa*) de una psique colectiva, pero en tanto objeto imaginario inconsciente puede también ser significante, es decir, tener carácter instituyente desde la psique a la sociedad, y por ello devenir un objeto racional, una cosa concretizada. Esa cosa, como símbolo está representado en la figura de Enkidu (alguien en algún momento y por circunstancias desconocidas realizó el trabajo de racionalizar esta significación imaginaria en este personaje de carácter mitológico dentro de una saga, y no al revés), y como prácticas y saber-haceres (y en otras instancias puede estarlo asimismo cual deseos, impulsos, intuiciones, etc.) lo está, presente al menos en un segmento del

orientaciones distintas, dieron otra vez muestra de una actitud psicológica que atravieza límites temporales, la de la predisposición a seguir la ley ajena, a hacerse valer más por la misma antes que por desarrollar una propia de acuerdo con sus necesidades y bajo su propia institución (institución siempre mediada en sus relaciones y condicionamientos, es decir, nunca pura pero desde sí), por medio de temporales o históricos rasgos de su cultura política, como sucedió en un principio con las concesiones imperiales de los mamelukos y los otomanos (cual fueron las ambiguas dinastías emires y el floreciente “Kurdistán otomano”) y más adelante con el resurgimiento de líderes provenientes del nicho de la tradición (los jefes tribales hamidianos y sus sucesores pos hamidianos, y los sheikhs u hombres divinos dignatarios de devoción, culto y respeto).

En nuestra perspectiva, todo este recorrido que abarca los últimos siglos, desde el pasado imperial o premoderno hasta la primera mitad del XX, representa lo que denominamos la noche de las fuerzas kurda. La noche, cuando se asume pasivamente, suele ser un momento de reposo, de guardar, de repliegue, y cuando se asume activamente es cuando procede una mayor entrega a los sentidos que a la razón, por ende los actos de la noche están signados más por la pasión que por el juicio.

La somnífica vivencia política de los kurdos fue esa: las dinastías emires kurdas que paulatinamente se predispusieron a servir y a emular al jefe en turno (otomanos, persas, mamelukos); el floreciente Kurdistán “Otomano”; las jefaturas tribales kurdas que ascendieron al poder local provenientes del programa *hamidiano* pro-sultanato y pro-presidencialismo turco; los liderazgos de los sheikhs cuyos esfuerzos anacrónicos se reducían a restaurar principios y valores de antaño por la vía de la reacción.

Como Enkidu (la personificación del concernido casi exclusivamente por los asuntos de lo interior en la forma de vida de arraigo comarcal, territorial, tradicional-natural) a Gilgamesh (el civilizador, transformador social que no obstante devino tirano), no encontró otra opción que chocar, mediarlo pero luego únicamente seguirlo cual su sombra. Dicho periodo nocturno fue fraguado mediante la persistente institución de la sociedad kurda de la significación imaginaria Enkidu, “re-cordamiento” o rebobinación que no por el hecho de instituirse

---

sujeto amplio civilizacional sumerio que es el sujeto colectivo kurdo, en los rasgos de cultura política que aquí hemos destacado.

socialmente pero sí por su prolongamiento continuo –cual “compulsión a la repetición”– termina por constituir una inercia o estancamiento social, político y cultural (hasta que hay trastoque o alteración).

Pero no hay noche sin día, y lo que sucede en éste es contrario a lo que en aquella. De ahí que este devenir histórico no permaneció inalterado cuando los kurdos fueron dando muestras de una predisposición y una actitud política de rasgos distintos en el correr de los últimos setenta años, aunque bajo diferentes matices. Dicho despunte se irá develando en las próximas entregas de este trabajo.

Desde luego que el recurso “noche-día” es una metáfora y apelamos a ella más con fines narrativos que explicativos. Aunque ciertamente creemos que ambos son aspectos de peso para su empleo aquí, pero aclaramos que estamos al tanto de evitar caer en naturalismos o romanticismos, no obstante pretendemos rescatar las lecciones que pueden aprenderse de la observación de lo inmediato, el entorno, lo sencillo y lo que parece no tener nada que decir porque “no puede ser sujeto”. Sí, el Sujeto es el Hombre, una reflexión que le debemos a Kant, a Marx, a Adorno y a toda una estela de previos y posteriores pensadores y corrientes de la moderna Ilustración, pero no por ello es conveniente condenar a la mera insignificancia a la objetividad extra humana. Todo con tiento, es más bien la relación lo interesante. En realidad, encontramos en la dinámica de la diada noche-día un recurso discursivo y metodológico para abordar el antagonismo de las identidades en un mismo sujeto (pero que discurre a través de otro, de su relación con éste) y el trocamiento entre un modo de ser y otro, lo cual, dependiendo del cómo y del por qué, puede plantearse en el marco del cambio social con fines de signo emancipatorio.

Pero que todo esto no nos conduzca a concluir que el día es mejor que la noche, porque no y tampoco lo contrario. Considerar que lo iluminado (como por ejemplo el Iluminismo o similar) es solamente mejor que lo oscuro (como el oscurantismo o parecido) es meramente un prejuicio progresista y evolucionista. Estos solamente son y se afectan, de formas nunca previsibles. Posiciones distintas que aquí tasamos bajo la fórmula de “equivalencia sin identidad”. Dichas diferencias, así como pueden rivalizar también pueden confluir. Ambas son la crisis una de otra, pero también el alivio. Aunque el alivio no sería la cosa como tal, sino el cómo llega, para qué y desde dónde, y en eso entra el tema de la subjetividad. Un día

interminable también puede ser desgraciado, y para ejemplificar dicha *hybris* tenemos no a Gilgamesh, sino a su extendida ambición por civilizar por la que devino tirano.

Lo que sucedió con los kurdos para la segunda mitad del siglo XX es algo que presenta incipientes rasgos de alteración en el continuo de esta noche y con lo que se comienza a poner en entredicho el estado instituido de la sociedad para el que ha jugado un rol de subsunción, y es a lo que se dedicará el capítulo siguiente.

### III. DE RE-VUELTA E IRRUPCIONES. ENTRE EL CREPÚSCULO DE LA CONVENCIÓN SUPEDITADA Y EL ALBOR DEL PODER

#### 3.1 Preámbulo

Para arrebatárle a la “modernidad capitalista” el poder instituyente de hacer y ser sociedad, como en estos tiempos han estado haciendo los kurdos *apoistas* y el Confederalismo democrático al esforzarse por quitar al Estado capitalista el cometido de hacer reunir socialmente la diferencia, su interacción y necesidad de vinculación sin coerción para darse a sí mismos dicha responsabilidad y no vivir a expensas de la ley ajena e impuesta, desalienándose en ese aspecto; y para romper el cascarón identitario de ocupar el papel de seguidor y ejecutante de la norma del otro y de la imposición y asignación indiferenciada de sentido social, había entonces que cuestionar el lugar ocupado históricamente dentro de la síntesis social –la sociedad– para, eventualmente, estar en condiciones de aspirar a superar la situación.

En cierto punto no tan lejano del devenir histórico de la subjetividad kurda encontramos lo que puede considerarse un movimiento de inadecuación, el cual no vamos a llamar ni revolución, ni emancipación, ni autonomía (*auto-nomos*), pero sí una especie de sacudida y el comienzo de conciencia y de antagonismo social orientado a dar el salto en la escena política de una manera diferente a la que se había venido dando y lo que consideramos de cierta manera un precursor de los comienzos del cambio de la relación del sujeto kurdo con la objetividad social y psíquica (imaginario e inconsciente), pero no el cambio tal cual.

Ya se ha mencionado antes que la influencia de lo kurdo –en tanto empiria o sujeto de interés– producida por contemplarle fue muy importante para esta investigación, lo que se tradujo en que nuestras ideas también se vieron beneficiadas y fortalecidas por tal efecto. Del ‘encuentro’ con lo kurdo producido por la atracción de acercarme al mismo para esta tesis, me percaté de la amplitud histórica de su subjetividad así como de su complejidad política, ya que en ella se pueden encontrar tanto tendencias por la heteronomía como por la autonomía. Derivado de ello y en función de que en el anterior capítulo dimos cuenta de la condición por la heteronomía, nos pareció pertinente evidenciar ahora el que encontramos

como el momento coyuntural donde comienza a haber un viraje de una tendencia a otra. Y esa sacudida es lo que acá se explorará.

Por lo tanto, el presente capítulo es el de la disonancia social. Nuestro telón histórico-social es la segunda mitad del siglo XX, cuando los kurdos reaccionaron a partir de estar inmersos en una situación de incomodidad insoportable, de infracolonialismo capitalista (infra, porque ni siquiera se les concedió el estatus de colonia). Dicha disonancia social derivó o tuvo que ver con un tipo de acción política, cuya cualidad es que todavía fue heterónoma, pero lo que supuso un antecedente de conciencia de antagonismo social que en el futuro derivaría en la experiencia del Gobierno Regional del Kurdistan, por un lado, y del movimiento político *apoista* del PKK y de Rojava, por otro.<sup>54</sup>

### **3.2 Justificación**

En el presente capítulo que es el de la disonancia, se expondrán fisuras de los kurdos con su continuidad social y psíquica, establecida durante tiempo (al menos durante los últimos nueve siglos), manifiestas en la segunda mitad del siglo XX, que es cuando captamos algo muy significativo en términos de disonancia.

Hay un trastoque en la subjetividad kurda por el que se da cierto desplazamiento desde su convención a seguir la ley ajena a adquirir mayores cuotas de protagonismo político. Pero protagonismo simple no equivale a emancipación o a libertad; tiene que ver, pero depende cómo y para qué.

La ausencia de poder representativo provocada por la destitución de los emiratos kurdos por parte de imperios como el otomano para la transición de la sociedad de tipo feudal de Medio Oriente hacia la modernidad capitalista, permitió que figuras anacrónicas provenientes de la tradición kurda asumieran el mando político de su sociedad de manera local y temporal, hasta que los avances de la expansión capitalista en todos sus aspectos (económico, político,

---

<sup>54</sup> El caso del Gobierno Regional del Kurdistan (KRG) en Iraq, lo estimamos como un ejemplo de cambio social por imitación. Mientras que el caso del movimiento kurdo *apoista* del PKK y de Rojava, lo consideramos un ejemplo de cambio social poético. Ambos son materia del siguiente capítulo, que es el último, donde serán abordados con mayor detalle. Por lo pronto, en este capítulo se hablará de los antecedentes, que interpretamos como disonancia social y conciencia de reacción.

ideológico) derribaron barreras que no fueron capaces de contenerlo. Realmente ninguna barrera pudo hacerlo, pero algunos se adaptaron y otros se vieron prácticamente eliminados. Contra todo pronóstico, los kurdos no desaparecieron pero se quedaron en un estado de indefinición, ya que el capitalismo no previó para ellos ni siquiera el estatus de colonia.

Hablaremos del ocaso de la convención kurda a la supeditación, lo que en términos sociales se manifiesta como el cuestionamiento del rol político histórico a partir de un cambio de actitud, de prácticas y de cultura política, mientras que en términos psíquicos se corresponde con la cada vez menor propensión a la institución de la significación imaginaria *enkiduniana*, símbolo de la predisposición a seguir el poder instituyente social. Pero estamos hablando de un cuestionamiento apenas difuso, porque realmente no se puede hablar de un cambio manifiesto, sino de una remoción, una destitución de algo, o tal vez mejor, de un trastocamiento de inercia.

Para aproximadamente mediados del siglo XX notamos que los kurdos pusieron en cuestión, de una manera mayormente contundente respecto de cualquier otro periodo de la historia próxima, la síntesis social dada y buscaron invertir la posición política para lograr una condición social diferente acorde con esa nueva posición. Esto en el sentido de pretender ser ejecutores de leyes, como expresión afín a un modo de ser social distinto al experimentado durante mucho tiempo. Pero para ello solo indagaron en las opciones de los discursos y las ideologías dominantes de la época para alcanzar algo como tal.

En la segunda mitad del siglo XX los kurdos se movilizaron por el protagonismo en la escena política, emplazando luchas y movilizaciones sociales para ese fin, siguiendo estandartes de realización política, económica y social de manufactura ajena. Cuestionaron lo dado, la sociedad de tal manera instituida en la historia por la que han ocupado un cierto lugar en ésta, pero para ello se orientaron más por modos de emancipación que por la emancipación misma. Es decir, tomaron básicamente modelos importados para tal fin. De ahí los rasgos particulares que adquirieron sus luchas dentro de esa época.

Sostenemos que el sujeto kurdo adquirió conciencia de su particularidad dentro de la totalidad social en la dimensión local, debido a que su actitud política y su hacer en ese sentido evidencian el auto cuestionamiento de su rol de dependiente en lo macro político definido por escasa soberanía en cuanto a poseer injerencia directa en la dirección del rumbo de su

sociedad, y buscó romper la unidad social dada. Por eso emplazó a la confrontación, adquirió conciencia de antagonismo social y de ahí comenzaron movilizaciones para lograr un cambio (pero hasta aquí se trata de cambio de esta situación de supeditación política, todavía no se habla de cambio social). Pusieron entre paréntesis (antes de decir que se interrumpe) el continuo (pero el continuo de la situación de supeditación política, no tanto –todavía– el continuo social). Apostaron por la inversión de la posición política para lograr una condición social diferente acorde a esa nueva posición, esto es, por el protagonismo en la escena política y ser ejecutores (pero solo ejecutores, no fundadores) de leyes, saberes y un nuevo orden como algo afín a un modo de ser social distinto al experimentado en la historia. Pero la aspiración topa en el protagonismo de la ejecución y no, por ejemplo, en el de la fundación (de leyes, saberes, orden propio), ya que las movilizaciones políticas para lograr algo como tal estuvieron guiadas por los discursos y las ideologías dominantes de la época y sus horizontes, entonces las luchas principales a partir de esta mitad de siglo fueron por el nacionalismo moderno primero, luego por la liberación nacional y la lucha de clases de signo marxista (y más adelante por la democracia representativa).

Estos son los primeros momentos del albor de rompimiento de una noche con los comienzos del declinamiento de una imperante significación imaginaria social ‘enkiduista’ que como tal se muestra, por un lado, como la reticencia al poder instituyente para el establecimiento de *ethos* y *nomos* para un cosmos y su vivencia, mientras que por otro lado como la predisposición a seguir al foco de este poder cuando está irradiando fuera de sí (con lo cual no queremos decir que los kurdos nunca hayan podido darse a sí mismos su propia ley, orden, saber, etc., es decir su vitalidad, capaz de sostenerse firme y suficiente ante adversidades y asedios; pero esto es tal vez asunto de otro tiempo y no del que a esta investigación interesa, que es el actual cuya genealogía histórica hace recorte con los últimos nueve siglos). Sin embargo, esto a lo que nosotros aludimos aquí no es un despertar positivista, progresista ni evolucionista, ya que ser ejecutores de leyes de acuerdo con los cánones establecidos del contexto del siglo anterior representa solo eso y no libertad o autonomía (*auto-nomos*).

No es superación progresista, sino que se trata de autocuestionamiento y crítica que conmina a la superación no del modo de ser en tanto modo de ser, sino de su estancamiento, de su fijación, su anquilosamiento. Esto posee un trasfondo de crítica a la identidad no necesariamente explícito.

### **3.3 Descripción del contenido**

Así, para hablar de la subjetividad kurda constituida históricamente a partir del corte genealógico que aquí se corresponde con la segunda mitad del siglo XX, en el que se detectan disonancias sociales, actividad política orientada a ciertas nociones de cambio y protagonismo, el siguiente capítulo se estructurará de la siguiente manera.

En una primera parte daremos cuenta de que el sujeto kurdo adquiere conciencia de su situación determinada y actúa para superarla. No diremos que se trata tal cual de una “falsa situación”, pero sí de una dentro de la que ha adquirido un lugar que se ha fijado con el peso histórico de la compulsión a la repetición tanto por parte del sujeto como del objeto, es decir, por los kurdos y por la sociedad. Los kurdos se incomodan a partir de su situación y se mueven. Nos referimos a que al encontrarse inmersos en condiciones sociales y políticas peores a las de una situación colonizada, como lo que le tocó a partir de la repartición capitalista del territorio de Oriente Medio luego de la Primera y Segunda Guerras Mundiales y para lo que ni siquiera los supuestos pactos de paz posteriores y las organizaciones internacionales emanadas de ellos (Sociedad de Naciones primero, Naciones Unidas después) le guardaron un resquicio de existencia aceptable. Después del periodo imperial de rasgos feudales los kurdos no fueron parte siquiera de un mandato colonial, ni tampoco se les concedió la posibilidad de constituirse como Estado-nación moderno. Y si bien en nuestra perspectiva el haber podido alcanzar un estatus como estos no significa lograr libertad ni emancipación, tampoco lo es el quedar en los márgenes para los que la única opción es la asimilación casi al borde del exterminio. De tales condiciones, que son la agudización de un tramo continuado y no solo ocasionales o del momento, el sujeto se radicalizó y se instó en definitiva a particularizarse de la unidad social dada del contexto histórico-concreto inmediato y a antagonizar. Un antagonismo social que, proponemos, no se expresó como ruptura o interrupción, sino como cuestionamiento que se reveló como suspensión intermitente del continuo. Y dicho cuestionamiento y suspensión intermitente producto de una reacción a la adversidad social de las condiciones materiales de vida, se corresponde con la puesta en cuestión de la validez imperante de la significación imaginaria social nuclear

que históricamente infunde sentido y a la vez se refleja en la subjetividad kurda y con la suspensión intermitente de su fuerza instituyente.

En un segundo apartado exploraremos las principales luchas dentro del periodo, las cuales observamos como expresiones de un sujeto en la búsqueda de establecer sus propios intereses, que interpretamos como el protagonismo en la gestión directa de sus asuntos como sociedad, intereses contrapuestos a los que en la síntesis social-histórica de su contexto se fueron estableciendo. Revueltas como las que dieron lugar a la fundación de la primera república kurda, la República de Mahabad, en Irán en 1946; o aquella para que Iraq se reconociera como un estado-nación formado por árabes y kurdos por igual que tuvo lugar a partir de la década de los 60; o el inicio de la guerrilla por parte del Partido de los Trabajadores del Kurdistan en Turquía desde finales de los años 70 con una intención no nacionalista pero para lograr un Kurdistan independiente bajo la vía de la revolución y contra la opresión de clase; o la iniciativa y acción encabezada por Abdul Ghassemloo en los 80s por los derechos nacionales kurdos dentro de un Irán democrático. Todas ellas que evidencian los esfuerzos de un sujeto que ya no se resignó más a ser reducido a minoría o de plano invisibilizado, a asumir un papel utilitario para el que serían asimilados, repartidos o convertidos, a ser objeto de engaños, ocupaciones y deslegitimaciones. Y si bien en muchos aspectos dichas experiencias supusieron que los kurdos aparecieran en el tablero internacional no como etnias perdidas remanentes de la tradición a merced de las potencias dominantes o de las nuevas oligarquías regionales, sino como agentes políticos que luchaban por un lugar en el concierto internacional y con lo cual ganaron cierta legitimidad, también es cierto que bajo sus metas no aspiraban a más que a lograr lo que las concepciones convencionales del momento dictaban, que eran un Estado nacional más, el kurdo, en el Medio Oriente capitalista, o la liberación nacional para la constitución de un Estado socialista antagónico en términos de “socialismo real” dentro de la trama de la lucha de clases, o la adquisición de un estatus de ciudadanía moderna para librar el asedio étnico. Esto para nosotros supone agitación, politización, compromiso y aspiración al cambio adoptando lo dado en sí, pero no aquello mismo a partir de la creación de lo propio que es para sí<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Que es arrancar lo alienado no solo remedando lo real social, sino sintetizando desde lo psíquico inconsciente, que se proyecta en la objetividad social, pero que desde ahí entraña la institución imaginaria de la sociedad (que

Llamamos disonancia (ese discrepar con el acorde) a la puesta entre paréntesis por parte del sujeto kurdo de la continuidad histórica que constituye la síntesis social de la que ha formado parte, ante la que antagoniza a partir de adquirir conciencia de una situación insostenible que alcanzó la cúspide en determinado momento del devenir cuestionando el rol social y político asumido y asimilado dentro de tal unidad social, para lo que aspira al logro de su particularización y al protagonismo siguiendo, empero, pautas por otros establecidas para tales efectos. Todo esto es una radicalización de su subjetividad entendido como un giro, o su alteridad, pero no más (es decir, todavía no algo como lo puede ser el cambio social para sí); y es a lo que denominamos el crepúsculo de la convención kurda a la supeditación. A eso estará dedicado el presente capítulo.

### **3.4 Conciencia y antagonismo**

Tenemos la intención de querer desvelar una condición ambivalente en los kurdos de la segunda mitad del siglo XX, para definir que si bien adquirieron conciencia de sí y antagonizaron con la sociedad instituida alterando de cierta manera su condición de subordinación favoreciendo cambios, esto a la vez no supuso ni emancipación, ni autonomía, ni libertad en sentido crítico, pero de alguna manera sí constituyó antecedentes para ello que se manifestaron en la contemporaneidad, principalmente en la experiencia *apoista*, aunque también continuidades en la experiencia del Gobierno Regional del Kurdistan. En ese sentido, en este apartado del capítulo queremos asentar elementos conceptuales para luego explicar lo acontecido entonces, que perfiló una situación contradictoria.

Se puede decir que la consciencia equivale a la verdad y al acto de conocer, proceso en el que el pensamiento llega a objetivarse a sí mismo. La consciencia es el conocer de lo que se ha estado conociendo, que cuando se valida como verdadero, dicho conocer se convierte ahora en el conocimiento. Una idea es verdadera cuando se hace clara a la consciencia. La consciencia es por igual estado y proceso.

---

conlleva, desde luego, los choques y antagonismos entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el sujeto y la sociedad, entre lo imaginario indeterminado y lo real dado y establecido).

La identidad entre *consciencia* = *conocimiento* = *verdad* recuperada por la Modernidad y vuelta axioma propio de ésta, aplica cuando el conocimiento es producido por la vía de un pensar controlado, el que llegó a denominársele científico, y que tiene como premisas centrales ser verificable experimentalmente bajo criterios de lógica formal. Esto sin lugar a dudas es interesante e igualmente importante, pero una empresa como tal al motivarse por un imperativo como el *cogito ergo sum* limitó a la consciencia y a la verdad al conocimiento así descrito pero en términos de su adjetividad: impecable, siempre vigilado, enteramente administrado. Y así se volvió principio y sustancia.

Separándonos de las finalidades del conocimiento por el conocimiento y del conocimiento científico como el exclusivo<sup>56</sup>, vamos a rescatar aquí una noción de la consciencia como un “darse cuenta de” por parte de un mismo sujeto, como una objetivación de sí mismo, cuyo producto es llegar a tener un conocimiento precisamente de sí mismo. Este es el punto – potencial antes que categórico– en el que en la triada “estado-proceso-nuevo estado” se igualan (aunque nunca sin residuos). Efectivamente *consciencia* remite a *superación*, y esta consideración vamos a mantenerla, solo que lo que vamos a discernir, o a “tirar el agua sucia del baño rescatando al niño”, es que esa superación no tiene por qué definirse por o identificarse con un objeto “x” de referencia contextual indistinta, sino que en todo caso es algo que tiene que ver con el sujeto en cuestión. Que la consciencia para un sujeto sea de carácter científico, o intelectual, o poético, o lírico, o ideológico, o lo que sea, va a depender del sujeto en relación con sus circunstancias u objetividad.

Hay debate en torno al dilema planteado para determinar si la consciencia precede al ser o es el ser el que precede a la consciencia. Los que defienden la primera postura serían principalmente los idealistas, mientras que los que lo hacen con la segunda postura serían fundamentalmente los materialistas. A nosotros no nos interesa emplazarnos en dicho debate por razones que ya antes han sido expuestas, pero lo que haremos es plantear nuestra propia resolución que de alguna manera retoma ciertos elementos de estas corrientes.

---

<sup>56</sup> Que en todo caso es exclusivo por su importancia y porque es necesario en tanto el conocimiento de estos tiempos, más que nada por sus alcances; fundamentalmente es exclusivo por el proceso por el que llega a serlo, pero no lo es porque a sí mismo lo sea. Es decir, a estas alturas su importancia devino más como estado que como proceso. Se fetichizó.

Vamos a comenzar con que la consciencia no es algo que yace más allá de la naturaleza (diremos el ser en su dimensión material), sino que es parte de la misma. Pero, eso sí, la consciencia yace más allá de lo que ha sido concientizado en un momento dado y que solo se ha estado reproduciendo y expandiendo como parte de un desarrollo histórico que puede llegar a devenir un reincidente acrítico, un estanco o un mero reflejo (que sería el ser natural y su contenido conciente dado, histórico). Utilizando un razonamiento de Vygotsky (1930) pero sin los elementos que pone a consideración, se propone que en algún lugar, en un determinado nivel de desarrollo humano, se produjo un cambio cualitativo en el perfeccionamiento de los procesos mentales, que había sido preparado por la marcha precedente del desarrollo y a la vez constituía un salto en su curso, ya que representaba la aparición de una nueva cualidad. Si esto se acepta, la consciencia no debe ser considerada como algo que existe en calidad de complemento separado de lo natural, sino como una característica cualitativa especial de una totalidad compuesta por esos aspectos diferentes involucrados. Estos aspectos no siempre tienen que estar identificados mutuamente, pero la consciencia no puede simplemente ser deducida mecánicamente de lo fisiológico (o de lo social). Mediante abstracción, el proceso de concientización se sustrae del *ser* (en tanto determinación material), pero es en su seno donde adquiere significado y sentido.

Esto habla de una doble impronta entre aspectos involucrados, que si bien se sustenta en la irreductibilidad de uno a otro, no por ello carece de una cierta lógica de sentido: la consciencia no es superación, pero sí es para la superación. Y también habría que asentar que ese proceso que se registra como algo diferente pero tiene lugar en un mismo sujeto, tiene en determinado momento una cualidad de inconsciente.

También vamos a establecer una muy breve tipologización. Hay una consciencia primera que se corresponde con ese ‘darse cuenta de’ o ‘percatarse de’ sí mismo. Y hay una consciencia segunda, o *consciencia*, que alude a superación, y superación en este sentido tiene que ver con algo categorial antes que con algo conceptual, es decir, con algo que porque es necesario puede ser, en vez de con algo que ya está hecho para cubrir esa necesidad; de ahí que consideremos que superación se define en términos de un “salir de” (el con qué o bajo qué se decida para “salir de” tal o cual necesidad o situación problemática, es algo que revisaremos más adelante). Así podemos decir que la primera consciencia es reacción,

mientras que la segunda tiene que ver con la acción de superación. Esta distinción es muy importante para el desarrollo de nuestra argumentación.

Disonancia tiene que ver con reacción y con acción de superación. En una primera instancia es la reacción. ¿Por qué reacciona algo? Porque hay incomodidad, porque está inadecuado. ¿Pero cómo y cuándo algo llega a registrarse como incómodo? ¿Qué facultades están de por medio? Registrar es competencia de los sentidos, definir de qué se trata es del pensamiento, y tomar una decisión respecto de ello lo es de los sentimientos. Esto es una paráfrasis de algo expuesto en otro lado por Carl Jung (2013), cuyo original dice: “Las sensaciones nos dicen que hay algo. El pensamiento, hablando en general, nos dice qué es eso. Los sentimientos nos dicen si es agradable o no, si es aceptado o rechazado. Y la intuición es una dificultad, no sabemos cómo funciona la intuición; cuando alguien tiene una intuición no podemos decir qué es exactamente o de dónde viene”. Este autor también distingue el orden o rango al que pertenecerían estas funciones psicológicas básicas: las sensaciones y la intuición serían irracionales, mientras que los pensamientos y los sentimientos, racionales.

Ahora bien, adentrándonos brevemente en una discusión teórico-política ya establecida, los materialistas dialécticos coincidían con los idealistas alemanes en cuanto a ser dialécticos, a la importancia de mantener una concepción de este tipo, pero los primeros le debatían fuertemente a los segundos los puntos de referencia. En general, el materialismo dialéctico le ha reprochado al idealismo primario (de Kant a Hegel) la creencia de su sujeto portador – el burgués-y-el-aburguesado– en el espíritu como causa y efecto, como absoluto, y en la potencia propia del mismo como principio y fin del movimiento, y junto a ello la aspiración a la autorrealización de exclusivo corte individualista, confinando por tales a dicha filosofía como “una curiosa pretensión de la conciencia para producirse ella misma por medio de una contorsión insensata” (Lefebvre & Guterman, 1964: 76). Pero, ¿por qué insensata? Porque se “mistifica [...] [por] la ignorancia de las relaciones y de las condiciones de su propia existencia” (*idem.*).

Condiciones y relaciones de la existencia que serían, con Marx, sociales, aunque también biológicas y fisiológicas con socialistas científicos posteriores. Esto a raíz de que:

Marx demostró que la conciencia puede ser falsa por razones históricas concretas. Condicionada por determinaciones sociales (división del trabajo, vocabulario, ideología, acción de clase) puede reflejar inadecuadamente sus propias condiciones y

su propio contenido humano. La conciencia siempre está limitada, ya que es la conciencia de un individuo, de una clase, de una época. En esta limitación reside la posibilidad de la ilusión ideológica y del error (de la mistificación) (*op. cit.*, 78).

Mistificación que a decir de materialistas dialécticos como H. Lefebvre, N. Guterman u otros se vio continuada por “formas más ‘modernas’ del idealismo [...] (de Kierkegaard a Heidegger)” para las que la “conciencia idealista” cayó “hacia lo irracional, la desesperación, la metafísica de la nada”, deviniendo en una “filosofía de lo irracional” según la cual aspectos como “el tormento” y “el dolor” de los hombres:

[...] son las condiciones inmediatas y definitivas de la conciencia [hipostasiando así] las condiciones inferiores del acto de conciencia y especialmente la angustia, que con frecuencia es considerada como momento supremo, pues en la angustia todo el ser humano es invadido por la subjetividad; se separa de las cosas y de la acción, deja de superarse, vuelve a caer al nivel de su cuerpo y de sus funciones propioceptivas, en un estado de esquizofrenia que hace creer en la substancialidad subjetiva. Como el tormento ha acompañado hasta ahora toda creación, la conciencia atormentada puede creerse creadora (*op. cit.*).

En el fondo, ambas posturas recurren al mismo procedimiento lógico para abordar la problemática, solo que unas serían subjetivistas y las otras objetivistas. Sin embargo, ambas coinciden en que la conciencia surge ante los obstáculos y los peligros, pero no hay acuerdo, sino todo lo contrario, en definir de qué tipo son estos. Mientras que para los subjetivistas dialécticos serían condiciones inferiores de la existencia como la ignorancia, la pena, los instintos, las pulsiones, etc., para los objetivistas dialécticos lo serían las condiciones materiales de corte económico, político y social en las que se encuentra el sujeto, algo que para la propuesta marxista ortodoxa, o mejor dicho la veta economicista del marxismo, tiene que ver con las relaciones de producción y el modo de producción capitalista. En suma, para unos es una cuestión interna e individual y para otros es externa y social.<sup>57</sup>

Pero más allá de esta dicotomía, vamos a rescatar un elemento en común y vamos a quedarnos con él, que tiene que ver con que la conciencia surge ante los peligros y los obstáculos.

---

<sup>57</sup> Sin embargo, ¿qué es objetividad para un sujeto? Consideramos que eso se puede replantear y para nosotros aquí serían ambas, tanto interiores como exteriores, y además existe una relación directa entre ambas, relación que solo tiene sentido tomando como referencia central el sujeto y no fuera de éste. Más allá de éste, no nos aventuramos a plantear una relación directa entre objetos como tales. Desde la perspectiva de un sujeto, ambas, lo interior o psíquico inconsciente y el imaginario, y lo exterior o condiciones sociales, económicas, políticas, etc., equivalen como objetividad a pesar de no haber entre estas una identidad directa o formal.

Aunque la consciencia de disonancia tenga que ver con consciencia de reacción y con *consciencia* de superación, diferenciamos entre ambas porque entre cada cual el punto de partida no es indiferente del punto de arribo. La consciencia de reacción sería al *en sí*, como la *consciencia* de superación sería al *para sí*. Para nosotros, los kurdos de este periodo adquirieron consciencia de reacción, porque actuaron para modificar la insoportable incomodidad que la situación social había adquirido (condiciones infra-coloniales, asimilación al borde de la extinción), pero lo que hicieron para ello emanó de otros contextos, fue una exportación, antes que de sí mismos. Un *para sí* de este tipo no sería tal cual, ya que equivale a una adquisición de consciencia desde fuera, como lo que supuso la vanguardia de intelectuales iluminados para el partido y el proletariado revolucionarios en la concepción ortodoxa o el “canon leninista”. Es decir, es la misma lógica pero con referentes distintos.

El que la consciencia de disonancia se adquiriera como un acto de auto descubrimiento o lo sea por una exhortación ajena, o una combinación de ambas, va a depender del caso. Pero en definitiva, sea de una forma u otra está implicado un asunto de percepción. Porque detectar que la vivencia es incómoda, y hasta podríamos decir nefasta, es un asunto de los sentidos; pero definir las causas de la incomodidad y los aspectos involucrados, ya no es un asunto de la percepción y de los sentidos, sino del pensamiento, y dentro de éste, para un mayor grado de clarificación, el razonamiento.

Asumir que todo mundo puede razonar su percepción, es un abuso de ingenuidad. Querer imputar una explicación razonada particular al estado de incomodidad general de alguien o incluso de la humanidad, es igualmente abuso y también soberbia. Pero también, no querer contribuir a la general necesidad de resolver problemas de la humanidad cuando se tienen elementos y posibilidades, es igualmente un abuso pero de indiferencia e inmovilidad.

Pero esto solo tiene que ver con despertar de algo, no con tomar acciones para el cambio, ya que en todo caso correspondería con un segundo momento, para el que el tipo de acciones a tomar va a depender de la actitud del pensar y de las fuentes del razonamiento. ¿Se piensa y se actúa razonadamente por parte propia, o solo se adoptan los pensamientos razonados y las acciones asociadas a ellos elaborados por otros? ¿Es decir, se entiende con el propio pensamiento razonado y se actúa en consecuencia a ello, o se hace con el pensamiento

razonado y las prácticas de otros? Esto es, hay pensamiento que crea conocimiento y pensamiento que reproduce el conocimiento de otros.

Sabemos que el sujeto kurdo de este periodo se radicalizó, y abordaremos el tema en el sentido de que se incomodó a partir de los hechos registrados (se movilizó, tuvo aspiraciones, realizó algo), es decir, que reconoció que la objetividad social –la sociedad– le fue adversa, y también vamos a afirmar que por el tipo de acciones imperantes que tomó para cambiar la situación se predispuso a actuar a partir de las formulaciones de la época o de las propuestas de otros para solucionar problemas como los que le eran planteados en el momento histórico.

Como hemos dicho, el punto de partida del pensamiento y la acción no es indiferente del punto de arribo, y el establecimiento de tal punto depende de la relación que el sujeto haya tenido con la referencia de su pensar. Por lo tanto, de esto va a depender la síntesis resultante: ¿se sintetizó en tanto sujeto con un objeto racionalizado externo como lo es una teoría y/o una propuesta sociopolítica de otros? De ser así, evidentemente que el resultado de la síntesis poseería las características de los implicados. Esto sería distinto si la objetividad de que se trate en cuestión tuviera otra procedencia, el mismo sujeto por ejemplo, pero para que se trate de una objetividad tendría que ser desconocida como subjetividad, ¿y qué en un mismo sujeto puede ser reconocido como tal? Lo que es inconsciente, lo que está negado, con lo que no se identifica, y eso va a variar de un sujeto a otro, aunque no se eximen posibles coincidencias, que no deben confundirse con irreductibles. Pero también se puede contemplar una opción en la que tengan lugar las dos referencias de objetividad. Porque el sujeto no puede sintetizarse únicamente con la objetividad psíquica, porque no convive únicamente con ella. Eso sería solipsismo, y no es de eso de lo que se trata. Basándonos en el postulado de que la sociedad se instituye psíquicamente, esto es, por el hombre pero desde el imaginario inconsciente, y la sociedad se mantiene por la racionalización, el establecimiento y el mantenimiento de la coherencia de dichas significaciones imaginarias, entonces lo que subyace a toda institución social es una o un conjunto de significaciones imaginarias sociales. Se trata, digamos, de una especie de unidad psíquica y social sólida aunque también frágil, duradera pero igualmente susceptible a fisura y quiebre.

Consideramos que los kurdos en la segunda mitad del siglo XX reaccionaron a partir de percibir una situación de incomodidad insoportable, y la percepción, como se ha dicho antes,

es una facultad irracional; es decir, actuaron –como diría John Holloway (2005)– a partir del grito, del “¡ya basta!”. Estos son los principios de la disonancia, pero una disonancia reactiva. Pero esto no fue todo, porque de haberse quedado así se habrían replegado hacia sus condiciones inferiores, angustiadas y en mal estado, retrotrayéndose hacia las necesidades básicas vilipendiadas y sus funciones propioceptivas, refugiándose ahí o argumentando éstas como la dimensión primaria o fundamental que debía de liberarse de los yugos institucionales de la sociedad; sino que junto con la reacción se percataron de sí, se diferenciaron de la síntesis social dada, pero para asignarse un cambio y darse condiciones de existencia diferentes recurrieron a formulaciones de libertad de manufactura ajena como el nacionalismo, el republicanismo, la liberación nacional o el socialismo y la lucha de clases. Esto es, en ese entramado social de lucha política recurrieron a un pensamiento específico de liberación pero no pensaron desde sí, sino que articularon intelectualmente objetos conceptuales ajenos para tal empresa, aceptando la adopción de dichos modelos de la época traducidos en el protagonismo en la escena política como las vías para lograrlo. Por ello el carácter específico de sus movilizaciones más grandes y representativas de entonces. Esto para nada que fue poca cosa, ya que las de ahí fueron muestras de antagonismo social, pero sí nos interesa decir antagonismo social desde dónde y para qué, y el cómo dicha disonancia tuvo que ver con conciencia de reacción y no todavía con acción de superación; sin embargo, aquí se dan antecedentes de lo que más adelante, por un lado, se va a expresar como cambio social por mimesis o por imitación en la experiencia del Gobierno Regional del Kurdistan, y por otro, las herencias de rebeldía pero también las simientes de creación en lo que va a darse como muestras nacientes de acción de superación, y de ahí autonomía (*auto-nomos*) y cambio social por *poiesis*, con los kurdos *apoistas*.

De ahí que nos refiramos al fenómeno como el ocaso de la convención kurda a la supeditación, en cuanto a que supuso el cuestionamiento del rol político histórico –definido como dependiente y por la escasa soberanía respecto de poseer injerencia directa en la dirección del rumbo de su sociedad–, a partir de un cambio de actitud, de prácticas y de cultura política, lo que en términos psíquicos se corresponde con una menor institución social desde la significación imaginaria *enkiduniana*, símbolo de la predisposición a seguir el poder instituyente social. Y el albor del poder, ya que apostaron por la inversión de la posición política para lograr una condición social diferente, expresado como la búsqueda del

protagonismo en el macroescenario político para ser ejecutores (pero solo ejecutores, no fundadores) de leyes y de saberes de un nuevo orden como algo afín a un modo de ser social distinto al experimentado en la historia. Pero, repetimos, aunque dicha empresa representaba efectivamente la búsqueda kurda de una salida ante las paupérrimas condiciones de existencia, ésta topó en la ejecución de leyes y de saberes y no en la fundación de las mismas, lo cual supone diferentes cosas.

En adelante, el resto del capítulo estará destinado a profundizar al respecto a partir de los eventos empíricos de los kurdos.

### **3.5 Devenires políticos. Entre el retorno y el seguir paradigmas ideológicos establecidos**

#### ***3.5.1 El retorno***

¿Qué puede pasar cuando se discorda con una totalidad social y se descompone, o cuando menos se suspende, su continuidad? Una resultante posible es un retroceso de la parte discordante a un *en sí* primordial. En términos de política y poder, ¿a dónde te refugias? Porque difícilmente se puede encontrar una sociedad u organización social humana que prescindiera de poder y de política; lo que sí es que estos pueden adquirir formas diversas como las condiciones y la creatividad, o la ausencia de ésta, lo permitan.

La remoción del andamiaje social, económico y político pre moderno de rasgos feudales para la entrada de la *modernidad capitalista* durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX en algunos países del entonces inaugurado Medio Oriente relacionados con el territorio y la sociedad del Kurdistán, como Irán, Iraq, Turquía y Siria, provocaron un vaciamiento de las estructuras políticas dominantes que fue ocupado oportunamente por otras provenientes del espectro cultural tradicional kurdo. Estas fueron los antiguos liderazgos tribales y también los liderazgos religiosos.

Como ya mencionamos en el capítulo anterior, las jefaturas tribales surgidas en ese entonces fueron en su mayoría producto de cooptaciones y de persuaciones inducidas o concesiones de poder de parte de las nuevas élites que asumieron el mando de los recientes Estados-nación inaugurados por el capitalismo en expansión para ocuparse de asuntos menores o de tareas

controvertibles. El principal ejemplo fueron las fuerzas kurdas hamidianas, de las cuales ya hemos detallado algunos aspectos importantes.

En el caso de los jefes religiosos, o *sheikhs* kurdos, la situación fue un tanto distinta. Estas figuras re emergieron al poder como un intento de rescatar el *ethos* tradicional kurdo en su fuerte componente religioso y por eso la mayoría de sus movilizaciones y luchas fueron para evitar la secularización de la sociedad y el derribamiento de instituciones hereditarias del seno de la tradición.

Si bien este regreso a estructuras de poder anacrónicas implicó la relegación del poder social instituyente al alienarse nuevamente a instancias ajenas no en el sentido cultural pero sí en el subjetivo, siendo depositado en fuerzas o referencias extra-humanas o divinas a través, eso sí, de dignatarios humanos de la colectividad representantes de esas fuerzas de poder (los *sheikhs*), también supone un antecedente de la conciencia de reacción, de la diferenciación y particularización kurda respecto de la totalidad social histórica de la que formaban parte y en la que jugaban cierto rol y por lo que más adelante, en la segunda mitad del siglo XX, hubo expresiones de antagonismo social en el horizonte de volverse gestores de sus asuntos sociales, aunque reducido o aterrizado a la adopción de modelos sociales y políticos de manufactura ajena (nacionalismo, liberación nacional, lucha de clases, e incluso después los derechos humanos y la democracia representativa), debido a que si bien las luchas encabezadas por los *sheikhs* fueron dadas para y por la re legitimación de sus preocupaciones religiosas-tribales que se vieron amenazadas por el avance modernizador del capitalismo, también este activismo político motivó la auto-concientización en el sentido de la capacidad de ser concientes de las relaciones sociales antagónicas que condicionan o determinan a un sujeto, a la manera de: “esto soy yo y lo defenderé, porque esto no soy y me amenaza (o ya no lo soy más, porque me dí cuenta que me amenaza)”; y de actuar en conformidad con dicha conciencia que suscitó lo que denominamos suspensión o puesta entre paréntesis del continuo social histórico que llevó a una disonancia con la síntesis social. Para nosotros en esta investigación, esta disonancia con la síntesis social es importante y la rescatamos en tanto es parte de una actitud emancipadora, y no por los contenidos o las formas específicas que adoptó dentro del recorte temporal correspondiente.

Esta situación contradictoria tiene que ver paradójicamente con la búsqueda kurda de libertad, cuyas expresiones de liberación se manifestaron de maneras diferentes. En algunos casos lo que se continuó fue la actitud emancipatoria, en otros fue los contenidos o formas específicas que ésta adoptó de acuerdo con las determinaciones de sus fundadores, los sheikhs.

En el contexto del *sheikh* Ismail Simko, quien fue líder de las revueltas kurdas en Irán en la década de 1920, que logró una suerte de autogestión del territorio por cerca de cuatro años, que estableció alianzas con *sheikhs* kurdos de latitudes fuera de su comarca para elevar la lucha a un nivel más allá del local, cuyos objetivos eran antimodernos y no nacionalistas y quien fue derrotado por el gobierno oficial árabe iraní del *Shah* Pahlavi que sí abrió las puertas al paradigma de la modernidad capitalista bajo las expresiones de la época, tuvo lugar después la República Mahabad del Kurdistán, primera entidad política kurda con una estructura administrativa efectiva e independencia política *de facto*, considerada por muchos el único estado kurdo en el siglo XX, la cual tuvo una vida efímera (1945-1946) hasta que fue destruida por el régimen iraní.

En Iraq, luego de las revueltas de más de una década del *sheikh* Mahmud Barzinji, quien reclamó un Kurdistán independiente, que llegó a autoproclamarse autoridad soberana del Kurdistán en medio y contra del mandato británico y quien a pesar de instaurar su poder con base en la religión llegó a ser considerado uno de los precursores más importantes del sentimiento nacionalista kurdo, acontecieron años más tarde las movilizaciones encabezadas por uno de los líderes no religiosos kurdos más representativos del siglo XX, Mustafa Barzani, opositor de gobiernos no kurdos, fundador y General en la República de Mahabad en el Kurdistán iraní, líder de las milicias kurdas *peshmerga*, quien aprovechó la debilidad de la monarquía árabe en Iraq en la década de 1960 para luchar y negociar que se reconociera como un estado-nación formado por árabes y por kurdos en igual medida, lo que a su vez abonó para que décadas más adelante tuviera lugar la experiencia del Gobierno Regional del Kurdistán (KRG), además de ser el padre de Massoud Barzani, líder actual del Partido Democrático del Kurdistán iraquí (PDK) y presidente casi vitalicio del KRG.

De igual manera, del contexto en el que el *sheikh* Said de Palu, quien encabezó la primera revuelta masiva kurda en la recién inaugurada República de Turquía en la década de 1920

para fundar un estado independiente kurdo que restaurara los diezmados principios islámicos, rebelión que no obstante fue reprimida; o donde después el *sheikh* Sayyid Riza dirigió el levantamiento de Dersim en la década de 1930 bajo similares propósitos de combatir la secularización y el nacionalismo turco anti kurdo, revuelta que igualmente fue sofocada; más adelante, a finales de la década de 1970, tuvo lugar el surgimiento del Partido de los Trabajadores del Kurdistán (PKK) en Turquía que una década más tarde dio inicio a la guerra de guerrillas contra el Estado turco para lograr un Kurdistán independiente, no con una intención nacionalista, sino bajo la vía de la Revolución y contra la opresión de clase.

Todas estas experiencias, entre otras más que hubo, forman parte de la memoria rebelde kurda de tiempos no cercanos pero más recientes. Para nosotros, hay la posibilidad de plantear una continuidad entre las mismas solo bajo la idea de que lo que se puede encontrar es una actitud emancipatoria, y no por los contenidos específicos por las que cada cual consideraba era la emancipación.

Ya hemos dicho que el puente que puede trazarse entre sí es el de la disonancia con la síntesis social histórica en la que se removi6 (o por lo menos se mocion6) el rol pol6tico kurdo de supeditado seguidor de ejecutores de leyes, se acrecent6 la contradicci6n social y se aclar6 su particularidad, el “yo soy esto, y ya no m6s quiero ser eso, o seguir as6, porque me amenaza”. Esto lo encontramos como la conciencia de reacci6n ante la inadmisibile condici6n social a la que llegaron en el contexto de la expansi6n capitalista en Medio Oriente y la instauraci6n de los Estados-naci6n modernos, para el que ni siquiera alcanzaron el estatus de colonia.

Si bien las revueltas de los *sheikhs* pueden interpretarse como un retorno a un *en s6* tradicional, las movilizaciones posteriores pueden entenderse ya no como eso, sino como el seguir paradigmas ideol6gicos establecidos para lograr un cierto cambio, para superar la condici6n social a la que llegaron, al menos siendo ejecutores de leyes otras en sus manos.

### ***3.5.2 El seguir paradigmas ideológico políticos***

No podemos hablar de recurrencia a un objeto emancipatorio por parte del sujeto kurdo, sin antes dar algunas referencias respecto de ese objeto emancipatorio. Dicho objeto<sup>58</sup> no es poca cosa, ni tampoco la crítica a la recurrencia a éste de parte del sujeto es descalificativa, sino problematizadora.

En la modernidad nacieron un montón de libertades producto de la emancipación, pero también sus consecuencias. Si hay algo que está dentro de las principales características de la modernidad occidental es el impulso emancipatorio, basado en la necesidad de superar condiciones heredadas ya fuera en las esferas del saber, del poder y de la ley; que en tanto necesidades de superación se trató de algo crítico bajo el supuesto de hacer pasar al Hombre por delante de las circunstancias para cambiar el orden de las determinaciones.

Revoluciones de todo tipo (científica, inglesa, Ilustración, francesa, industrial, etc.) y una multiplicidad de movimientos de transformación bajo la insignia de volver al Hombre el protagonista y desbancar a toda fuerza extra-humana de ese papel, pero incluso a cualquier gremio privilegiado que sustentara su derecho al poder o al gobierno por razones religiosas, culturales, etéreas o sanguino-lineares. En la modernidad se cuestionó al soberano, a la fe, a las castas y al espíritu en tanto fuerzas determinantes e indiscutibles. Del derrumbe de esas estructuras se edificaron las que correspondieron a la razón, a la individualidad, a lo corporativo, al Hombre. La pregunta acerca de lo qué es el Hombre para el mundo se cambió por la de *qué es el mundo para el Hombre*.

Corriendo el riesgo de simplificar demasiado, diré que ésta es la hormona de crecimiento que hizo emerger formas sociales, políticas y económicas nuevas para la época histórica, como lo fue el republicanismo, el nacionalismo y el Estado modernos, oponiéndose a antiguos regímenes como el monárquico, el aristocrático, el imperial, el divino y el estructurado en torno a fuerzas extra-humanas. Desde luego que lo que aquí se está considerando tiene un montón de aristas y elementos para la crítica, ya que, por ejemplo, no fue sino en esta etapa que nació el capitalismo. Pero si hemos de resaltar algo es que no hemos de mirar las cosas y analizarlas como si fueran objetos cerrados, unidades monolíticas y selladas. El periodo

---

<sup>58</sup> “Objeto” en relación al sujeto; es decir, en tanto objetividad, algo por fuera o ajeno a la subjetividad.

moderno es una mezcla, como casi cualquier cosa, de elementos heterogéneos e incluso contradictorios. Se dice que las revoluciones burguesas fueron las que impulsaron, por ejemplo, la ciudadanía y la democracia modernas; pero no hay que olvidar que no se trata de preconstituciones ni de obsequios, sino de relaciones sociales forjadas al calor de luchas, antagonismos y resoluciones temporales.

Consideramos que el periodo moderno está signado por la tensión entre el impulso emancipatorio de liberación y una tendencia a la dominación de carácter instrumentalizante. Los productos de la modernidad como los mencionados, la república, el nacionalismo, el Estado, la democracia representativa, la ciudadanía, e incluso el capitalismo, tienen su rasgo emancipatorio pero a la vez su terrible obsesión por el control y la consecuente subsunción que produce. Preferimos decir que se trata de la contaminación mutua de corrientes diferentes que amalgamaron formas sociales, dando lugar a tendencias particulares. Lo que tenemos es una paradoja, de ahí que los instrumentos que fueron creados para traer emancipación social también son productores de efectos opuestos.

No por nada Max Horkheimer en un mismo objeto, la razón, diferenció dentro de ésta a la “razón instrumental”, con ello no exaltando a ciegas a la racionalidad propia del periodo, pero tampoco censurándola; es decir, no todo es cien por ciento positivo ni cien por ciento negativo. Por su parte, Cornelius Castoriadis, en ese mismo tenor, no desbanca a la racionalidad, pero reconoce que en la modernidad y, más en concreto, en la sociedad capitalista, se tiene que hablar de “la expansión ilimitada del dominio pseudo-racional”, la obsesión por racionalizarlo todo y las desastrosas consecuencias derivadas de ello. Queremos llegar al punto de decir que toda unidad, conceptual o histórica (social), conviene ser sometida a un escrutinio analítico dialéctico para diferenciar los elementos que le constituyen y diseccionar lo que es el objeto preciso de la crítica. Y para nosotros no se trata solamente de que toda unidad está compuesta por elementos heterogéneos, sino que los elementos en cuestión suelen ser antagónicos; dentro de toda unidad, conceptual o histórica, tanto hay tensión como hay acuerdo; hay contradicción y a la vez algún tipo de resolución.

De ahí que no podamos negar la cualidad emancipatoria presente en objetos como la república, el nacionalismo (tomándolo en cuenta principalmente con una medida contra el imperialismo) e incluso el Estado; pero a la vez no dejaremos de observar las particularidades

que revisten y que se traducen en los hechos como auténticos desastres: una obsesión demencial de control totalizante, ya no por parte de fuerzas extra-humanas, religiosas y sus estamentos o castas representantes, sino en manos del “Hombre libre”, el moderno, quien se hizo recaer la responsabilidad como sujeto.

No por nada, también, para Walter Benjamin la Revolución no debía ser el motor de la historia, sino el freno ante el abismo de esa propulsión. Pero si las revoluciones se impulsaban por la promesa de la emancipación, ¿por qué habrá dicho eso? Tal vez porque se enfocó en el lado frenético, irreflexivo y adverso del proceso, el cual justamente denunció; pero no puede dejarse de lado el carácter emancipador de impulsión (lo que no es una defensa de nuestra parte de dichas formas social históricas nacidas con ese estímulo; no queremos que se siga extendiendo más estatalidad, más nacionalismo o más valorización del valor, las sometemos a crítica y las cuestionamos; pero sí que se ponga sobre la mesa el espíritu liberador subyacente, para no decaer en posmodernismos anómicos).

A ello hay que considerar la importante veta crítica radical que surgió en el marco de la modernidad. Los impulsos emancipatorios de la época no supusieron total emancipación de la sociedad, o la efectiva libertad humana. El capitalismo conlleva la explotación del hombre por el hombre, así como valorización demencial y asignación de roles sociales en función del valor, fundamentalmente económico. El estatismo implica la división entre dirigentes y dirigidos en la versión moderna, y también la sociabilidad, la religación de las diferencias sociales de acuerdo con una estructuración particular que se impone. Ante ello surgieron quienes se propusieron contribuir a la formulación y el establecimiento de paradigmas de vivencia social superadores de los signos eminentemente burgueses de la emancipación moderna. Ni las luchas de los esclavos contra los amos ni la de los siervos contra los señores feudales lograron que en el seno de las sociedades divididas y jerarquizadas surgiera un pensamiento emancipador. Hubo que esperar hasta que aparecieran las corrientes socialistas utópicas y comunistas que vehicularan las necesidades de abatir las condiciones sociales adversas en un sentido emancipador, es decir, superador.

Es sabido que en el seno mismo del socialismo hubo diferencias determinantes y cismas (anarquistas vs. socialistas vs. socialdemócratas, etc.), pero esa es una discusión para otro sitio. Por lo pronto, a ese lugar común que de alguna manera los aglutina lo llamaremos

emancipación crítica radical, quizá también emancipación-negativa (así, en sus rasgos de oposición: impulso por un lado, reserva por el otro).

Los kurdos, en su conciencia de reacción, aspiraron y recurrieron a dichos objetos emancipatorios modernos (tanto liberales o incluso aburguesados, como los crítico radicales o socialistas) ante la inadmisibile condición social alcanzada en el contexto de la expansión capitalista en Medio Oriente que no les dejó resquicio siquiera de colonia. En una situación así, no nos imaginamos a un sujeto que sea crítico solo en la teoría, sino práctico en los hechos para solventar los terribles problemas que le aquejan, por lo menos para sobrevivir. Sin embargo, adoptar recetas no es lo mismo que libertad; o dicho a nuestra manera, cambio social por mimesis no es igual a cambio social por *poiesis*; pero, eso sí, la actitud de aspiración por el cambio y el antagonismo social kurdos, con todo y que se sustentaron en heteronomías, comenzaron a instalarse en este periodo.

De acuerdo con nuestras argumentaciones, en la época premoderna, o de rasgos feudales, podemos decir que el sujeto kurdo realmente no aspiraba al cambio social desde sí para sí, ni por mimesis ni mucho menos por *poiesis*, ya que no encontramos rasgos que muestren algún acto de su parte por diferenciarse efectivamente de la unidad o síntesis social a la que pertenecía (dada por el contexto), y, en gran medida, el sujeto kurdo se mostraba limitado a asumir un rol particular (del que hemos dicho que políticamente puede definirse como subsumido y seguidor no solamente de leyes ajenas, sino de quienes ejecutaban estas leyes). Pero es en el quiebre de paradigmas sociales, tal vez considerados civilizacionales, entre la premodernidad y la modernidad –y dentro de ésta, la modernidad capitalista– en el que el sujeto kurdo se da cuenta de que del rol jugado dentro de la unidad o síntesis social a la que históricamente ha pertenecido –el rol de subsumido– va a pasar a la desaparición, al aniquilamiento. Esto es, de la condición de subordinación a la de desaparición.

Ahí es donde el sujeto se da cuenta de *sí*, de la situación y, por ende, de la necesidad de cambio; es decir, de ya no continuar siendo y estando en lo mismo. Y todo esto se da en su estar inmerso en una situación particular, producto de su psiquidad instituida en el entorno social, de sus rasgos psicológicos instituyentes (sus significaciones imaginarias instituyentes sociales) con los que ha jugado un rol en el conjunto de la sociedad y el que la objetividad social tal cual funciona con él así. Por lo que estamos hablando de un alumbramiento, pero

uno por el que se da cuenta de su particularidad (cuestiona la unidad social dada) y reacciona ante su necesidad de cambio. Su especificidad psíquica instituida, con los aspectos sociales correspondientes, a la par de haber estado siendo se fue agotando, y la subjetividad kurda comienza a cambiar pero a partir de su adquisición de referentes emancipatorios de la época, aunque no por ello suyos o desde sí.

Las condiciones de eliminación, o mejor dicho, de amenaza de eliminación, a las que nos referimos son las resultantes de la reorganización del mundo luego del primer evento bélico masivo de la sociedad capitalista conocido como la Primera Guerra Mundial (PGM). Después de su victoria, el bloque ganador: Gran Bretaña, Francia y Rusia, establecieron sus mandatos coloniales y se repartieron sus ganancias gracias a los dictados de la Sociedad de las Naciones<sup>59</sup> y los tratados de paz derivados. En lo que respecta a Oriente Medio, ya desde 1916 estos países acordaban el reparto de esos territorios entre sí a través del acuerdo de Sykes-Picot, en el cual el norte de Kurdistán y Armenia serían para la Rusia zarista. Todavía en el Tratado internacional de Sèvres (1920), celebrado entre el moribundo imperio otomano y países aliados de la PGM, a Kurdistán se le concedía un estatus de país independiente, pero este tratado finalmente no entró en vigor.

Con el Tratado de San Remo (1920) se estableció el mandato colonial británico que contempló a Iraq –y lo correspondiente al sur de Kurdistán–, además de Palestina y Jordania; y el mandato colonial francés conformado por Siria –y lo correspondiente al suroccidente de Kurdistán–, además del Líbano. En el posterior tratado internacional de Lausana (1923), ya no se consideró a los kurdos como país independiente o con derecho a algo parecido y el reparto imperial y colonial del Kurdistán se consumó de acuerdo con lo establecido previamente.

Por su parte, los nuevos Estados, otrora imperios feudales, de Turquía e Irán se lanzaron sobre los kurdos dentro de las nuevas delimitaciones territoriales. Alemania, perteneciente al bloque de potencias no ganador de la PGM, apoyaba la política unionista nacionalizante de la reciente república de Turquía, en su intención de dar un golpe a los intereses de Gran

---

<sup>59</sup> Organismo internacional surgido a partir del Tratado de Versalles para establecer la paz y el nuevo orden de las relaciones internacionales concluida la Primera Guerra Mundial. Nueva en su tipo, esta organización fue el antecedente de la ONU.

Bretaña; además, la alianza y los favores de un ex imperio en Asia Central, como el turco, le ayudaría también a darle un golpe a Rusia (Beşikçi, 2014: 8).

En el periodo de la Liga de las Naciones, el *statu quo* “no dio ningún estatus a los kurdos” y “las voces de los kurdos que habían enviado sus peticiones [...] no fueron escuchadas” (*art. cit.*, 16). En términos coloniales, solo los grupos árabes, otomanos y persas fueron considerados, conformándose así lo que más adelante sería los países de Iraq, Siria, Turquía e Irán por encima de lo correspondiente a los kurdos. “Kurdistán fue ocupado y negado. Fue considerado territorio del país colonizador. Como este proceso fue organizado por grandes potencias fue fácil [...] La negación de los kurdos, de la lengua kurda y de Kurdistán fue más fácil debido a estas relaciones” (Beşikçi, 2014: 18).

Fue un periodo de reorganización en la sociedad capitalista en el que la nacionalización moderna requería de la asimilación étnica de las minorías, y en lo que tocó a lo kurdo ésta se entendió más bien como eliminación.

### ***3.5.2.1 El seguir... Rojhilat y la República de Mahabad: antecedente de diferenciación, antagonismo social y rompimiento de la unidad social dada traducido como búsqueda e implementación de horizontes de emancipación heterónomos***

La República del Kurdistán, también conocida como República de Mahabad, fue una región autogestiva en términos políticos, económicos y administrativos, e independiente, ubicada en Rojhilat, o Kurdistán iraní. Su duración fue corta, casi un año (1946), hasta que el régimen iraní la eliminó.

Provenientes los kurdos, en primera instancia, de ser súbditos de señores imperiales otomanos o iraníes, y en segunda, de lograr ciertos autogobiernos pero en manos de caciques tribales pendencieros y políticamente poco comprometidos, la República de Kurdistán llegó a representar estabilidad y soberanía, aunque, eso sí, en los términos socialmente establecidos o los de la sociedad instituida.

Sería importante dar cuenta de un poco del contexto de nacimiento de la República del Kurdistán (también conocida como República del Mahabad) a fin de delinear ciertos aspectos que influyeron en ello.

Dentro de la trama de la Segunda Guerra Mundial en la región, en 1941 parte del territorio de Irán fue ocupado al sur por las fuerzas británicas y controlado al norte por las tropas soviéticas. La región de Mahabad se encontró fuera de los alcances de esa ocupación. Aprovechando ese hueco más allá del alcance directo del conflicto, en 1942 se fundó el grupo kurdo Komelley Jhíyanewey (*El Grupo de Resurrección Kurdo*) para exigir y establecer mejores condiciones de existencia. Bajo influencia soviética, pero no así bajo su control, lograron establecer mejores condiciones para decidir sobre sus propios asuntos. En el año de 1945, se formó el Partido Demócrata Kurdo (KDPI) a partir de una combinación entre Komelle, agrupaciones políticas partidistas de izquierda, algunos sectores comunistas kurdos entre otro tipo de organizaciones políticas. A inicios de 1946, el KDPI declaró la República del Kurdistán (Mahabad), siendo Qazi Muhammad y Mustafa Barzani, fundadores del KDPI, su presidente y comandante en jefe, respectivamente.<sup>60</sup>

Aunque nunca se instaló un parlamento, en la República del Kurdistán en Mahabad se estableció un gobierno kurdo comprometido políticamente con la soberanía kurda no afianzado ya en estructuras anacrónicas. Se lograron firmar tratados internacionales con naciones vecinas, como la de Azerbaiyán, para la cooperación en problemas importantes de corte económico, político, militar y diplomático. Importante fue que en la República se estableció el kurdo como el idioma oficial en los ámbitos de la vida social, política, educativa, cultural, etc., instalando imprentas para concretizar dicho propósito; además de lograr una redistribución de tierras agrícolas y gobernanza para tratar temas relacionados con campesinos y propietarios, a pesar de no lograr implementar una reforma agraria debidamente.<sup>61</sup>

Se debe resaltar que dentro de los intereses fundamentales de los soviéticos en la región estaban los importantes yacimientos y concesiones petroleras en el norte de Irán. Para

---

<sup>60</sup> Obtenido de: <https://web.archive.org/web/20080510105909/http://www.kurdistanica.com/english/politics/governing/republics/mehabad.html> (revisado en marzo 2023)

<sup>61</sup> *Ídem.*

mediados de 1946, las fuerzas soviéticas se retiraron del lugar, abriendo con ello una ventana para el ataque de Irán a la República kurda. En diciembre de ese año, las tropas iraníes marcharon hacia Mahabad y eliminaron el gobierno kurdo sobre la región. Mustafa Barzani y sus fuerzas se exiliaron en territorio ruso soviético, mientras que el fundador e ideólogo principal de la República, Qazi Muhammad, y gente leal a su alrededor permanecieron, siendo ahorcados públicamente por el régimen iraní en 1947.<sup>62</sup>

A pesar de su corta duración, de los tratos perpetrados por las potencias principales en disputa en el contexto de la PGM y sus intereses en la región y de la dureza de los acechos de las oligarquías regionales ante lo kurdo, la experiencia de la República del Kurdistan en Mahabad representa para nosotros un antecedente de actitud emancipatoria en el devenir de antagonismo social y cambio político kurdos manifestado en la historia reciente, aún a partir de horizontes heterónomos como lo es el establecimiento del republicanismo, la soberanía nacional, etc., que en esa ocasión se expresó como oportunidad para abatir la condición de tutela iraní y también para evitar las amenazas de desaparición por efectos de la uniformización totalizante de la modernidad capitalista.

### **3.6 El seguir... Las principales derivas del siglo XX, siglo de la emancipación heterónoma kurda**

Se puede decir, como normalmente es aceptado, que la República de Mahabad fue el primer y único Estado independiente que han tenido los kurdos no solo en el siglo XX, no solo en la historia reciente, sino que en tanto expresión de soberanía de cierto tipo, se trata del ente social y político propio e independiente de los últimos siglos. Para la perspectiva crítica que aquí se suscribe, constituirse en un Estado sería todo menos algo emancipatorio en términos críticos; pero, tomando en cuenta el contexto kurdo que hasta aquí hemos expuesto, la República de Mahabad como Estado independiente moderno, a pesar de su escasa duración, puede ser concebido como algo emancipatorio en el sentido de la actitud del sujeto kurdo que motivó a su adopción, lo que en términos analíticos hemos considerado bajo las categorías de conciencia de reacción, diferenciación de *sí* ante la síntesis social e interrupción de la

---

<sup>62</sup> *Ídem.*

continuidad identitaria e imaginaria instituyente, lo que se tradujo como la modificación de la relación del sujeto con la objetividad social y psíquica bajo expresiones de antagonismo social, lucha y adopción de referentes emancipatorios aun provenientes de otros contextos.

De esto es un antecedente la República del Kurdistán, o de Mahabad, y sus resultados, por insatisfactorios que puedan ser desde algunas perspectivas críticas radicales, fueron organizaciones políticas ya no tributarias de feudos y señoríos imperiales ajenos, como lo fueron en su tiempo los emiratos o principados kurdos; tampoco las jefaturas tribales proclives a servir al mejor postor por prebendas, incluso cuando su actuar atentara contra su propio pueblo; ni de liderazgos religiosos como los de los *sheikhs* que pugnaron por el retorno del *ethos* tradicional y de un estilo de vida anacrónico –movilizaciones de las que, no obstante su carácter reaccionario, dotaron la semilla para la concienciación de *sí* y para la diferenciación respecto del decurso capitalista modernizante así como de la síntesis social a la que pertenecían–. Este tipo de organizaciones políticas distintas nacientes con la República fueron, agremiando, el Partido Democrático del Kurdistán Iraní (KDPI), el más antiguo de los existentes. De igual manera, resultó la delimitación política y militar del territorio y el rescate de una ciudadanía y el lenguaje kurdos como los oficiales dentro del confinamiento territorial propio; es decir, ya no de manera subordinada ni desdeñada, como había sido en tiempos pre modernos o imperiales, pero también para protegerse del exterminio, como se veían amenazados en tiempos de comienzos de la expansión de la modernidad capitalista. Pero más allá de expresiones concretas como las mencionadas, que tienen los rasgos de emancipación aburguesada y por lo tanto de heteronomía, principalmente nos interesa lo que hay detrás, digamos el motivante, que es la gestación de una actitud emancipatoria, todavía más reaccionaria que, valga decirlo, revolucionaria, pero en efecto tal.

Es importante hacer la siguiente acotación. El antiimperialismo fue una perspectiva y posición política que surgió a finales del siglo XIX (para establecer algunas referencias, diremos que posterior a los movimientos de independencia en América Latina, y antes de las Guerras Mundiales). Medio siglo después, se podría decir que la postura sucesora, en términos de antagonismo social, fue la de la descolonización y las luchas de liberación nacional (mediados del siglo XX, posterior a la Segunda Guerra Mundial) que motivaron los movimientos de independencia en Oriente (Medio y Lejano [p. ej. India]), en África y en otros lados (en aquellas geografías que quedaron en condición colonial, ya no imperial, sino

lo que ocurrió con ellas luego del reparto del mundo u ordenamiento internacional posterior a las GM principalmente entre las potencias ganadoras). Sin embargo, en el caso kurdo consideramos que es difícil hablar de movimientos de descolonización en sentido estricto, ya que, como se mencionó y citó, a los kurdos no se les dotó siquiera el estatus de colonia, razón por la que postularemos y propondremos a las movilizaciones kurdas de la época no tanto como anticoloniales, sino como movilizaciones en contra de su aniquilamiento o desaparición,; porque, como también ya dijimos líneas arriba, en el siglo XX, de la condición de subordinación estuvieron al borde de pasar al exterminio.

Durante la segunda mitad del siglo XX, a partir de los años 60 y 70 en adelante, se puede ver que el liderazgo del movimiento kurdo se dividió fundamentalmente en dos vertientes principales: la iraquí, con la Región Autónoma del Kurdistán y el Gobierno Regional de Kurdistán; y la turca, con la emergencia del Partido de los Trabajadores del Kurdistán (PKK) que mantenía sólidamente una postura revolucionaria en la perspectiva de la lucha de clases.

Tomemos fundamentalmente en cuenta que lo que aquí estamos considerando como más importante es el motivante, la actitud emancipatoria, relacionado con significaciones imaginarias instituyentes diferentes a las establecidas, a la *enkiduniana*, más allá de las formas en que dicha actitud fue encarnanda, ya que tales formas terminaron por ser préstamos en tanto formas, producto de hacer mimesis antes de instituir lo propio, del hacer concreto lo propio, algo que no observamos en este periodo, sino más adelante, por un sector del pueblo kurdo y de manera incipiente o embrionaria. Algo que se traduce como una transformación de la relación del sujeto ante la objetividad social y psíquica; transformación que no significa nada más la inversión de papeles.

### ***3.6.1 Başûr: la Región Autónoma del Kurdistán iraquí y el Gobierno Regional del Kurdistán –KRG–***

Nuevamente para superar obstáculos de aniquilamiento, los kurdos de Iraq en la era de las repúblicas modernas se vieron envueltos en procesos de antagonismo social en la perspectiva de mimesis de horizontes emancipatorios heterónomos, pero con un mayor grado de consolidación.

En ese sentido, en el Iraq de la segunda mitad del siglo anterior encontramos para los kurdos lo siguiente.

En el año de 1958, la rescoldante monarquía iraquí fue derrocada por un golpe de estado militar, por lo que Iraq pasó a convertirse en una República moderna. Líderes político militares protagonistas del golpe invitaron a Mustafa Barzani y a sus *peshmerga* a volver a Iraq, quienes vivían refugiados en la Unión Soviética luego de la caída de la República del Kurdistán en Mahabad. Barzani y su gente volvieron y legalizaron el Partido Democrático de Kurdistán Iraquí y se comenzaron las gestiones para que la República de Iraq fuera reconocida como un país conformado por árabes y kurdos por igual; un año más tarde se redactaba una Constitución Política que lo asentaba. Pero dichos acuerdos oficializados no se cumplieron y a los kurdos iraquíes no se les concedieron sus derechos civiles y culturales plenos (Beşikçi, 2014).

Una década más tarde, en el contexto de las movilizaciones mundiales de 1968, en Iraq tuvo lugar la “Revolución del 17 de julio” mediante la que el partido socialista árabe BAAZ, que entre sus dirigentes se encontraba Sadam Hussein, se hizo del poder de la República de Iraq mediante un golpe de estado. Dos años más tarde, se firmó un acuerdo entre el nuevo régimen baazista en Iraq y el presidente del PDK iraquí, Mustafa Barzani, para conceder libertad y gestión política para los kurdos, el cual sin embargo, nuevamente, no fue respetado en los hechos. Terminó siendo más una simulación que una realidad concreta y viable, ya que los poderes ejecutivos y legislativos de la entonces constituida y denominada Región Autónoma del Kurdistán en Iraq siempre estuvieron sometidos al poder central árabe. En esta “Región autónoma del Kurdistán”, los dirigentes kurdos tenían que ser designados por el Presidente de Iraq, y no mediante ejercicios libres y democráticos, para los que siempre resultaban elegidos líderes kurdos feudales o religiosos de estrechos vínculos con el gobierno iraquí. Debido a este tipo de simulación y cooptación, las relaciones entre el KDP iraquí de Barzani y el régimen árabe socialista del BAAZ se rompieron, aunque la Región Autónoma del Kurdistán en esos términos establecida continuó en su carácter corporativista.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> <https://www.nytimes.com/1974/03/12/archives/limited-local-autonomy-granted-to-kurds-in-iraq.html>

Más adelante, en 1975 Mustafa Barzani es derrotado, entre otras cuestiones, por las continuas pugnas internas de los kurdos que debilitaban al movimiento, también por la continua oposición del gobierno a los kurdos y sus iniciativas (Gunter, 2014) y debido a que Irán retiró su apoyo a los kurdos iraquíes como aliados contra Iraq mediante el Acuerdo de Argel (Gunter, 2018). Su hijo, Massoud Barzani, emergió como su sucesor y nuevo líder del KDP iraquí, a la vez que se creaba la Unión Patriótica del Kurdistan (PUK) por manos de Jalal Talabani, yerno de Mustafa y cuñado de Massoud, que sería el segundo partido político kurdo de relevancia en el país, el cual, no obstante, distaba ideológica, filosófica, política y geográficamente del KDP, aunque convergía en los mismos intereses de establecer mayores grados de protagonismo y ganancia para los kurdos de Iraq (Férez, 2014).

Sadam Hussein ascendió al poder en 1979 como Presidente de la República de Iraq hasta su derrocamiento en 2003. En ese periodo, los kurdos vivieron momentos realmente amargos, aunque también consiguieron lo buscado: establecer su liberación en términos de gerencia política, económica y territorial.

Durante la gestión de Sadam Hussein se reprimieron violentamente varios movimientos insurgentes, principalmente de kurdos y también algunos religiosos, particularmente el ala *chiíta* del Islam. En las etapas finales de la guerra Iraq-Irán (1980-1988), en la que también participaron los kurdos, el régimen baazista de Hussein aplicó la campaña *Anfal* contra kurdos y otras poblaciones no árabes en el norte de Iraq. La campaña *Anfal*, también conocida como el genocidio kurdo, duró cerca de tres años e incluyó ofensivas diversas, tales como la guerra química, por la que se produjo el ataque de gas venenoso en la ciudad de Halabja en el que fueron asesinados cerca de 5 mil kurdos y decenas de miles resultaron heridos, entre otras de alto impacto de aniquilamiento (bombardeos, ataques aéreos, ejecuciones masivas, fusilamientos). La campaña de ataques en su totalidad se cobró un saldo de cerca de 180 mil personas asesinadas, de las cuales alrededor de 50 mil eran civiles no combatientes, incluyendo mujeres y niños; destruyó el 90% de aldeas kurdas (cerca de 4 mil quinientas) en zonas específicas; y desplazó a más de una cuarta parte de habitantes kurdos (aproximadamente 1 millón) de sus lugares de origen.<sup>64</sup> El objetivo del régimen Baaz iraquí,

---

<sup>64</sup> Obtenido de: “The Anfal campaign”. [https://www.pbs.org/frontlineworld/stories/iraq501/events\\_anfal.html](https://www.pbs.org/frontlineworld/stories/iraq501/events_anfal.html) (revisado en agosto 2023).

con Saddam Hussein en el Ejecutivo, era el de destruir la insurgencia en el país para el establecimiento del régimen pseudosocialista a la vez que proestadounidense, así como lograr la uniformización étnica o la arabización de la nación, para lo que en el caso kurdo en el contexto de *Anfal* también se obligó a la población kurda a favor de la insurgencia a abandonar sus hogares para ser reubicados en partes distantes y marginadas, como en el sur de Iraq; este fue el caso de la ciudad de Kirkuk en la que, además, se encontraba uno de los más bastos yacimientos de petróleo del país, el cual, de esa manera, quedaría despejado para los fines del régimen. Estas acciones fueron consideradas por la comunidad internacional como auténtico genocidio<sup>65</sup>, lo que terminó de afectar la imagen del régimen baazista de Iraq en manos de Saddam Hussein.

A pesar de los hechos, el Kurdistan iraquí ganó su “autonomía” gerencial política, económica y territorial<sup>66</sup> en los hechos para el año de 1991. En 1992 el Gobierno Regional del Kurdistan (KRG) es creado en el Kurdistan iraquí (Gunter, *op. cit.*), cuyo parlamento lo concibe constitucionalmente como una especie de proto Estado kurdo para un Iraq federal. Pero tres años más tarde, las intestinas pugnas kurdas hicieron mella en el nuevo estatus logrado y durante cuatro años, entre 1994 y 1998, el KDP y el PUK pelearon una guerra civil entre ellos. De esta lucha interna kurda resultaron dos gobiernos separados en el Kurdistan iraquí, el del KDP en la provincia de Irbil y el del PUK en la de Sulaymaniya. Estados Unidos intervino para la negociación de un alto al fuego sentando a los líderes Masoud Barzani y a Jalal Talabani en Washington en 1998 (Gunter, 2014).

Derivado de este acuerdo de pacificación, la *pax mercatoria* y las políticas liberales que le acompañan se establecieron en la región KRG del norte de Iraq dotando de un estatus de prosperidad capitalista y calma administrativa y territorial para los kurdos en esa zona. Comenzaron a recibir hasta el 13 por ciento de los ingresos por petróleo que Iraq vendía después de 1995 (Gunter, *op. cit.*).

Fue a inicios del siguiente siglo, en 2002, que el Parlamento kurdo independiente, juntado por Washington, se reunió por primera vez desde 1994 y declaró que el Kurdistan iraquí sería

---

<sup>65</sup> <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4555000.stm>

<sup>66</sup> Hacemos la distinción entre “autonomía” como hecho político o económico gerencial, de autonomía en términos de *auto-nomos*, el establecimiento desde sí y para sí de poder, saber, leyes, *ethos*, cosmos...

un Estado federal en un Irak post-Sadam Hussein (Gunter, *op. cit.*), quien fue ejecutado en 2003, y en 2005 la soberanía del KRG fue reconocida oficialmente en Iraq.

### **3.6.2 Bakur: el Partido de los Trabajadores del Kurdistán –PKK–**

El caso de los kurdos en Turquía tiene algo de diferente, ya que aquí las muestras de servilismo y colaboracionismo con los regímenes se hicieron más patentes tanto en lo feudal del último periodo como con lo republicano moderno del primer periodo, principalmente de la mano de las caballerías *Hamidiye* en ambos casos. Dicha cuestión se traducía, evidentemente salvando excepciones, en una situación de kurdidad adepta así como de tolerancia condicionada en el seno de la nación moderna: “El rápido resurgimiento de Turquía bajo el gobierno de Atatürk, de manera suficientemente irónica con la considerable ayuda kurda [...] cambió toda la situación” (Gunter, 2014: 33), “Entonces, se puede decir que la mención de la palabra kurdo entre los años 1919-29 fue una táctica conveniente para conseguir la ayuda de los kurdos” (Beşikçi, 2014: 22).

Hasta que llegó el tiempo de las políticas de centralización y uniformización nacional que, irónica e inesperadamente desde la postura de su actitud colaboracionista, les significó asimilación al borde del borramiento: “el mismo día en que se proclamó la República [...] quedó establecido el Estado unitario” (*ídem.*), situación que se agudizó en tanto que el “definitivo tratado de Laussane, en julio de 1923, reconoció a la moderna República de Turquía sin ninguna disposición especial para los turco-kurdos” (Gunter, 2014: 33).

En la República de Turquía, la relación civil de los kurdos con los turcos solamente podía realizarse con la conversión de los kurdos a la turquidad. Por décadas ésta ha sido la política dominante, con sus variantes, de entonces a la fecha, en la que “La condición es olvidar la identidad propia” (Beşikçi, 2014: 25).

En el esquema premoderno, o aquel de rasgos feudales, los kurdos eran aceptados como tal en su identidad, aunque para ello sucedían dos cuestiones: estaban sometidos, y en gran medida aceptaban fungir como los siervos del poder, o estaban al servicio del poder instituyente social fuera de *sí*. Es decir, en el esquema imperial de rasgos feudales se les permitió mantener casi intacta su identidad, pero al precio de asumir un rol específico, servil. Mientras que en el esquema moderno-y-capitalista ya ni siquiera esa identidad era aceptada,

por lo que se exigía su asimilación cultural, prácticamente un borramiento histórico-identitario. Bajo este paradigma, los kurdos se vieron amenazados en su ser, para ser asimilados y absorbidos.

Pero el nuestro no es un análisis decolonial ni de propuestas políticas identitarias interculturales. En el entreacto de cambio de paradigmas hubo muestras de antagonismo y conflicto. Ya las mencionamos, se trató de las luchas de los *sheikhs* kurdos durante la primera mitad del siglo XX contra la modernización y por restablecer su *ethos* tradicional. Pero también sostuvimos que ahí se implantó la semilla de conciencia de reacción y de diferenciación social, aunque en un carácter reaccionario. También hemos dicho que la República del Kurdistán en Mahabad es el antecedente en la historia reciente de antagonismo y cambio social del pueblo kurdo en general bajo una actitud emancipatoria el cual no obstante tomó referentes heterónomos (nacionalismo, republicanismo, etc.).

Pero en el caso particular del Kurdistán turco está ese elemento clave que conviene tomarlo en cuenta, que es la proclividad al colaboracionismo mayormente manifiesto aquí que en otros lados en el periodo abarcado. Este es el principal contexto de las ya señaladas caballerías *Hamidiye*, y será el de las “guardas de villa” que mencionaremos más adelante. Irónicamente para los kurdos, el modelo que habían ayudado a desarrollar, el kemalista, significó un Estado que reconocía la existencia de una sola nación, la turca.

Mencionamos esto porque la conciencia de reacción y la adopción de horizontes heterónomos emergieron aquí definidos por su carácter radical, es decir, de *izquierda*. Un referente heterónimo para los kurdos porque no emergió desde *sí*, aunque también emancipatorio, porque persigue la superación de las condiciones, pero opuesto en sentido al liberalismo en vertiente burguesa. Consideramos que el elemento de la mayor proclividad kurda al colaboracionismo turco es clave en este caso, porque influyó en el desenlace. Es decir, ser altamente colaborador y terminar traicionado es un auténtico trago amargo, no funcionó para conseguir mayores cuotas de estabilidad y calma. Con esta cuestión probada, se despierta la sospecha y ello permite la búsqueda de otros medios. No estamos tratando de dar una explicación netamente materialista del fenómeno –ni tampoco en su defecto una idealista–, porque la postura aquí asumida es la de la objetividad de doble rasero: tanto aspectos de la sociedad como de la psique, los no asumidos, inciden en la consciencia subjetiva. Por lo que

en cuanto a la actividad del sujeto ante tales circunstancias, respecta hablar tanto de lucha como de auto-alteración para el cambio de situación. En este caso estamos hablando de que tanto por los efectos instituyentes de la significación imaginaria kurda (la que categorizamos como *enkiduniana*, la tendiente a seguir el poder encarnado por otros), como por los intereses de la sociedad instituida (en este caso de uniformización capitalista-moderna) se configuró una situación particular de cuestionamiento a partir de la incomodidad e inviabilidad de la situación. Aquí la conciencia –y cierto tipo de conciencia–, sucedió o siguió a los hechos –y cierto tipo de hechos tanto en lo social o externo como en lo psíquico o interno–.

El PKK no fue la única organización de izquierda en el Kurdistán turco ni en alguna otra parte del Kurdistán en general, pero sí la más relevante tanto por sus alcances, su desarrollo, su transformación y lo que a hoy en día significa.

El PKK es el mayor referente de una iniciativa político-organizativa que si bien se constituyó por mimesis a partir del impulso emancipatorio para superar, o cuando menos abatir, las amenazas de supresión del pueblo kurdo, no lo hizo en el sentido de un objeto emancipatorio aburguesado, como el nacionalismo republicano, sino en el de un objeto emancipatorio crítico y revolucionario en una línea marxista-leninista. En este caso seguimos hablando de adopción de objetos emancipatorios para superar su condición, con la excepción de su polaridad (no burgués, sí revolucionario-socialista-marxista, radical); pero, finalmente todavía cambio por mimesis.

En el Kurdistán turco después de las revueltas de los *sheikhs* (de décadas de 1920 y de 1930), en términos de cambio social a partir de la década de 1960 comenzó a surgir con más fuerza el sentimiento etno-nacional; pero también en esas fechas, en términos de antagonismo y conflicto social, tomaron presencia con mayor intensidad las corrientes revolucionarias radicales. Inestabilidad política y diversos golpes de estado componían la de por sí delicada atmósfera de Turquía. En este contexto nacieron varias organizaciones e iniciativas políticas desde la sociedad como respuesta a la agudización de la represión. El Partido Democrático de Kurdistán, de creación ilegal, surgió en 1965; las asociaciones culturales revolucionarias en el Este de Turquía, o el Partido del Frente de Liberación Popular de Turquía, en 1970; entre otras.

La política de asimilación kurda kemalista continuaba vigente desde hacía ya cincuenta años e incluso se intensificaba.

El Partido de los Trabajadores del Kurdistán se fundó en 1978, proveniente de una colectividad de jóvenes organizados en torno a analizar el problema kurdo desde una perspectiva revolucionaria, en sintonía con los movimientos de liberación nacional, y preocupados por accionar. Los Revolucionarios del Kurdistán (*Soresgen Kurdistan*) o *Apocu*, seguidores de Apo (“tío”, en turco), alias del que sería su dirigente, Abdullah Öcalan, y para quienes ‘La revolución en Turquía [tenía] que pasar por Kurdistán’ (Arribas, 2018). La organización se profesionalizó, estructuró y programó en función de un partido político revolucionario al más puro estilo marxista-leninista.

No pudieron implantar formalmente un socialismo en Turquía que contemplara la cuestión kurda, pero sí protagonizaron un escenario de antagonismo social principalmente a través de la lucha armada en el país para intentar lograr sus cometidos. Sus objetivos militares guerrilleros eran los kurdos colaboracionistas, el Estado, las instituciones turcas, los movimientos nacionalistas turcos fundamentalmente de extrema derecha y el poder imperialista. La lucha armada intensa se sostuvo hasta finales de 1980; fue imposible llevar a cabo una lucha simétrica contra el Estado turco y la sociedad capitalista de clases en el país, por lo que variaron sus estrategias y tácticas. El Estado Turco contaba con mayor arsenal, recursos militares y apoyo, además de que organizó un sistema de defensa a partir de kurdos asalariados, la mayoría pertenecientes a estructuras tribales, conocido como las *Guardias de Villa*, aumentando la polarización social kurda y repitiéndose la historia de colaboracionismo. Pero aun así la política de guerra continuó hasta finales del siglo XX (*ibíd.*). Uno de los hitos importantes fue el comienzo de la participación de las mujeres kurdas en este proceso de manera política y militar. Para 1993 se forman las Unidades de Mujeres Libres YJA-STAR (*Yejineyen Jinen Azad en Star*), un ala armada coordinada pero organizada de manera independiente (*ibíd.*, 10)

Pero fue precisamente alrededor de la década de 1990 que el PKK y *Apo* entran en lo que parece ser un periodo de auto crítica y auto reflexividad. Se cuestionaron las líneas rectoras aplicadas y se buscó un esquema político y social diferente. Se mantuvo la inspiración

socialista, pero al PKK ya no puede considerársele únicamente desde la perspectiva de la lucha de clases.

A pesar de ciertos éxitos militares, la lucha en forma de guerra contra el estado capitalista turco no avanzó. El derramamiento de sangre en ambos bandos a esas alturas parecía ya en vano. El PKK no renunció a las armas, pero sí se replanteó un nuevo paradigma. La organización fue capaz de realizar una lectura crítica de la realidad, incluido el horizonte socialista perseguido. En el Congreso del Partido de 1995 se manifestó la necesidad de un cambio, pero es hasta 1999 cuando se materializaron cambios importantes.

En ese mismo año Abdullah Öcalan fue detenido ilegalmente y condenado a cadena perpetua. En prisión, *Apo* concibió las ideas fundamentales del nuevo planteamiento para los kurdos. Durante cinco años se consolidaron tanto las nuevas ideas como la nueva estructura del movimiento de liberación kurdo (Martínez, 2016). El *confederalismo democrático* quedó definido como el ideario de esta nueva organización tanto para kurdos como para otros pueblos “minoritarios” de Oriente Medio.

En el esquema previo se buscaba el establecimiento de un Estado kurdo independiente y socialista, o el recurso al Estado para lograr fines revolucionarios; pero en el horizonte nuevo ya no se busca recurrir al Estado para desplegar la sociabilidad. Por otro lado, el confederalismo democrático expresa su carácter anti-capitalista en el sentido de lograr la satisfacción de las necesidades fundamentales de la sociedad evitando la obtención de beneficios particulares, por medio de economías comunales y solidarias, además de ecológicas. Y uno más de los pilares fundamentales del paradigma es la liberación de la mujer.

De esta manera concluyó ese *impasse* en el que el PKK parecía encontrarse en su búsqueda de la transformación de la realidad. No quiere decir que se resolvió o logró el cometido, pero sí una forma diferente de ser, estar y actuar en el mundo bajo fines emancipatorios. Esta es una historia abierta.

Nosotros decimos que en este punto de comienzos de siglo inicia un cambio en la relación del sujeto con el objeto emancipatorio como referente. Ya no es un objeto otro subjetivando al sujeto, sino que el sujeto suscita el surgimiento de un *novum* que es una síntesis, por lo pronto a la manera de planteamiento que se va concretando (aunque podría no).

Las significaciones imaginarias instituyentes de una identidad proclive a seguir el poder social irradiado en otro, ya fuera un sultán, un jefe tribal o una autoridad intermediaria de lo divino, o incluso una ideología crítica emancipatoria emergida en otro contexto, es definitivamente puesta en cuestionamiento y suspendida en el movimiento kurdo *apoista*. *Enkidu*, como hemos categorizado a esta psiquidad a partir de lo encontrado en los acervos mitológicos fundacionales de la matriz civilizacional kurda, que es la sumeria, ha llegado a su fin, y con ello la compulsión a la repetición de: buscar o esperar que sean otros, o algo otro, quienes digan qué es lo que hay que hacer. Lo que queda es hacer obra o concretar desde esa nueva configuración psíquica y renovada actitud. Esto implica tensión e incluso conflicto con la sociedad instituida del ahora, el capitalismo estatalista, la *modernidad capitalista*, porque es ésta la que asigna los roles y el sentido social de sus miembros.

### **3.7 En suma**

Finalmente, en este capítulo y con base tanto en elementos conceptuales como con las experiencias que hemos repasado y pormenorizado, que son la República del Kurdistán en Mahabad (1946); la Región Autónoma del Kurdistán (1970) y el Gobierno Regional del Kurdistán (1992); y el Partido de los Trabajadores del Kurdistán (1978), damos los ejemplos más notables de la disonancia social en términos de la suspensión o puesta entre paréntesis del sujeto kurdo de la continuidad histórica de la síntesis social de la que ha formado parte, ante la que antagonizó a partir de haber adquirido conciencia de reacción al estar inmersos en una situación insostenible que alcanzó la cumbre con la entrada cada vez más gradual y formal de la *modernidad estatal-capitalista* en la región, para lo que se particularizó y se efectuaron cambios manifiestos en rasgos de su cultura política como lo fue su protagonismo en el macroescenario político para ser ejecutores –pero solo ejecutores, no fundadores– de leyes y de saberes de un nuevo orden, siguiendo para ello pautas de emancipación heterónomas diversas. Este cuestionamiento del rol político histórico a la vez supuso una cada vez menor propensión a la institución social de la significación imaginaria *enkiduniana*, simbolización sumerio-kurda del objeto psíquico de la predisposición a seguir el poder instituyente social fuera de *sí*. Todo esto es un giro, pertinente y necesario, pero no un cambio profundo; fenómeno o situación a la que hemos denominado el crepúsculo de la

convención kurda a la supeditación y el albor del poder todavía heterónimo pero bajo un impulso emancipatorio.

## **IV. ALTERACIONES Y CONTINUOS. EL EMERGER DE UNA EXPERIENCIA KURDA DE DESALIENACIÓN AUTO-NÓMICA // LA CONTINUACIÓN ACTUALIZADA DE UNA EXPERIENCIA KURDA DE ALIENIDAD PRAGMÁTICA**

### **4.1 Presentación del capítulo**

Una vez que ya hemos hablado en el Capítulo 2 (*La noche...*) de la actitud mimética y la condición por la heteronomía de la amplia subjetividad histórica kurda en el pasado imperial y premoderno; así como en el Capítulo 3 (*El albor del poder...*) de la misma actitud y condición pero ahora en relación con objetos emancipatorios para su liberación en la primera mitad del siglo anterior, lo que también supuso una sacudida, una disonancia y las simientes de la alteración del continuo y el surgimiento de actores del antagonismo social; ahora toca el turno de hablar de la actitud poiética y la condición por la autonomía. Ese es el propósito de este cuarto y último capítulo, dar cuenta de ello en tanto viraje y transformación cualitativa de la subjetividad kurda, esto expresado en los *apoistas*, en relación con la sociedad y la imposición de sus normas, aunque también en relación con nuevas posiciones o influjos de significaciones imaginarias sociales (torrente instituyente de deseos, sentires, afectos, representaciones, imágenes). Aunque, de igual manera, este capítulo presentará la continuidad de la actitud mimética y la condición por la heteronomía, lo que se ve reflejado en la experiencia del Gobierno Regional del Kurdistan –KRG– en Iraq. Del primer caso, el de los *apoistas*, se puede decir que representa una manifestación concreta de una puesta entre paréntesis del continuo social-y-psíquico que tiene el potencial para devenir en una experiencia política crítica que revele una auténtica negación-y-creación social y una vivencia que represente una superación de algunos rasgos importantes y nucleares de la sociedad capitalista-estatalista (y patriarcal), es decir, del paradigma de la *modernidad capitalista* como es nombrado por el movimiento político kurdo. Mientras que del segundo caso, del KRG, se puede decir que representa la reproducción del continuo histórico-social en el que, si bien podemos hablar de cambio social ya que en esa la Región Autónoma del Kurdistan iraquí y su gobierno está, digámoslo así, asegurada la existencia kurda en su propio territorio y con mayores recursos, el tema es que esto es así pero bajo las formas en que la

modernidad capitalista lo dicta, es decir, ahora ahí no hay que responder en sentido estricto a un sultán, ni a un *pasha*, ni a un jefe tribal, ni a un *sheikh*, ya que aunque figuras de este tipo todavía actúen y tengan algo de influencia, es a los dictados más abstractos de la modernidad capitalista estatal a los que se obedece, es la encarnación kurda de las figuras abstractas de poder correspondientes para la reproducción de la sociedad, o dicho de otra forma, ha sido la modernidad capitalista estatal la que ha sintetizado la versión kurda de este paradigma a través de sus propias estructuras sociales particulares, de su propia cultura, de sus propios cuerpos.

El caso *apoista* es una torsión de esta trama, ya que ahí hay un trastoque de la identidad histórica kurda así como creación de sentido social que no depende —o al menos no exclusivamente— de la modernidad capitalista estatalista, y el tema de la configuración del modo de ser social, o identidad en terminología lógica, recae más en sus propias manos y menos en la sociedad con su tremendo poder instituyente como ente externo (externo desde la perspectiva de sujetos o individuos sociales que cuestionan a la sociedad imperante, esto es, sujetos críticos). Es decir, el proceso de subjetivación depende más de sí que de la sociedad instituida. Y en ello hay desalienación y autonomía, ya que la subjetivación se va realizando, o por lo menos hay importantes esfuerzos en ese sentido, bajo sus maneras y para sus propios fines y necesidades (sus leyes, su gestión, su *ethos*, su sentido social o cosmos, etc.). Esto definitivamente bajo una relación dialéctica que implica confrontación con los imperativos de la sociedad, de la modernidad capitalista.

La pregunta central entonces es: ¿quién instituye?, o más puntualmente —ya que tanto en un caso como otro sabemos que se trata de los kurdos— ¿desde dónde se instituye? Y las preguntas derivadas son: ¿de qué manera y qué tanto?<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Presentadas así las cosas, podría parecer que el *apoismo* no representa un atentado global contra la sociedad instituida, una arma absoluta contra el capitalismo; pero esto no tendría que ser así ya que no se trata de un modelo universal ni de una teoría-y-práctica que seguir, porque para que eso suceda se tendría que convertir en un modelo crítico pero totalizante, en un nuevo paradigma de emancipación heterónimo que los demás revolucionarios del mundo solo deban adoptar; en suma, una totalización a la inversa, de signo negativo. Pero el *apoismo* tampoco es una salida subjetivista, ni un ejemplo de evasión de problemas, ni un encierro particularista, ya que en esta experiencia el antagonismo con la sociedad dominante así como el sentimiento de emancipación y superación social están vivos, es decir, la crítica política emancipatoria está viva, y nos enseña que para ello son necesarias tanto la negativa negación (valva la cacofonía) como la positiva o afirmativa creación (adjetivos, sustantivos y verbos). Y en nuestra perspectiva de investigación y nuestra postura política crítica, para esto es importante hacer una distinción en el desde dónde se instituye, y aquí es cuando entra nuevamente en juego la objetividad psíquica, la relación que una consciencia subjetiva establece con la

El ‘encuentro’ del investigador con lo investigado en el marco de los objetivos de este capítulo, se define en términos de que la influencia o inspiración de lo kurdo como un actor social y una experiencia política relevante frente el capitalismo y el Estado-nación finalmente se hace presente de una manera más directa. Y desde luego que es así, porque para nosotros el cambio social por autonomía y actitud poiética representa emancipación y es de lo que vamos a hablar principalmente. Sin embargo, es importante dejar en claro que lo que está ante nosotros como sujeto político poiético y por la autonomía como lo son los kurdos *apoistas*, es una subjetividad contradictoria con una huella histórica, psíquica, cultural, etc. densa y compleja que no puede dejarse de lado en aras de destacar solamente su radicalidad para considerarles dentro de una categoría de la crítica a la economía política; porque, en todo caso, tendría que ser con una categoría de este tipo pero complejizada y complementada con algo más, ya que no puede sencillamente extirparse ese bagaje y heterogeneidad. No puede simplemente destacarse como un sujeto en lucha o un sujeto de la negación como la única marca; es esto pero también es contradictorio, ambivalente. Por eso nosotros aquí lo consideramos ahora un sujeto poiético y de la autonomía que en su lucha emancipadora está alterando su herencia mimética y por la heteronomía.

## 4.2 Contenido

En conformidad con lo expuesto, la primera parte del capítulo se dedicará a los kurdos *apoistas*, la actitud poiética y el cambio social por autonomía, dando cuenta de lo siguiente: 1) que su postura dialéctica por la que se permiten no solo la crítica sino también la autocrítica es una condición indispensable para ello; 2) reseñando elementos clave de su propuesta, la cual es conocida como *Modernidad Democrática* y *Confederalismo Democrático*; 3) delineando fundamentos de por qué lo que son y hacen es considerado creación (novedad, alumbramiento, actitud poiética y demiúrgica); 4) y cómo esa creación social y política se expresa fundamentalmente como desalienación estatal; 5) reportando expresiones concretas del Confederalismo Democrático que consideramos importantes de acuerdo con nuestra

---

objetividad inconsciente, y cómo se desenvuelve el sujeto –la actitud manifiesta– ante la objetividad social que es definitivamente un factor determinante porque es normativa, controladora y usualmente dominante, como en estos tiempos lo es el capitalismo estatista.

argumentación y que han tenido lugar principalmente en el Kurdistán sirio (Rojava); 6) así como la imagen resultante que proyecta la subjetividad kurda *apoista*, que concluimos es por la autonomía y poiética gracias a la libre y asociación a las ideas revolucionarias (y con libre asociación queremos decir no dogmática y por lo tanto no fetichizada).

La segunda parte del capítulo, estará destinada a exponer el por qué el Gobierno Regional del Kurdistán representa efectivamente cambio social tomando en cuenta la historia del pueblo kurdo, pero cambio en términos heterónomos y todavía alienantes debido a su cualidad de mimesis o imitación de la modernidad capitalista estatalista y para lo que no hay un antagonismo social efectivo ni tampoco emergencia de lo nuevo e inédito, a partir de sus prácticas y resultados económicos, políticos y sociales más distinguibles.

Resulta interesante destacar cómo esta disyuntiva de cambio social se hace visible en un mismo sujeto histórico y también cómo esta distinción no es un asunto para juzgar sino para problematizar, ya que uno de los factores de peso para el salto cualitativo kurdo en términos de ejercer el poder para instituir sociedad es, al parecer, una elección que no deja de responder tanto a la necesidad como a ideología.

### **4.3 *Apoismo kurdo*. Emancipación que va más allá de la insubordinación: negación del monopolio, afirmación por creación de sociedad y política**

Antes de pasar a dar cuenta de la cualidad de los *apoistas* como sujetos social y políticamente *poiéticos* o creadores en términos políticos y sociales, vamos a presentar rasgos relacionados con la crítica, la auto crítica y el contenido de sus propuestas en los siguientes dos subapartados, con la intención de que nos faciliten la explicación de la cualidad comentada.

#### **4.3.1 *La crítica y la autocrítica***

A nuestro parecer, la postura crítica *apoista* es dialéctica y no dicotómica, en razón de que encontramos que respecto del devenir histórico-social proceden como afirmaría la frase popular “tirando el agua sucia del baño, pero no el niño”. De ahí que hagan un rescate de lo que consideran valioso o importante del complejo, contradictorio y denso entramado histórico-social del que forman parte, a la vez que segreguen y antagonicen otros aspectos

del mismo. Así, nos parece que por ello hacen la distinción entre modernidad capitalista y *modernidad democrática*, siendo esta segunda una de las denominaciones dentro de su propuesta en la que conceptualmente se tamizan lo que para ellos/as es importante tanto de la civilización occidental y la modernidad, como de la tradición y de su matriz cultural o civilización medio oriental. Más adelante detallaremos un poco más al respecto, pero antes es importante anotar que esta es posiblemente la causa principal por la que su crítica no es puramente del tipo inmanente, en el sentido de que para una crítica como tal prima la concepción de que todo sujeto social individual o colectivo en una sociedad dada no sería más que un producto completo y total de la misma, sujeto para el que no es posible contar con nada, ni siquiera un resquicio, de alteridad radical respecto de todo el andamiaje gnoseológico, ontológico, epistemológico, cultural, político, económico, psicológico, etc. de la sociedad instituida, ya que estaría “totalizado” o completamente mediado, y de esa manera un sujeto crítico solo tendría posibilidades de serlo en tanto es capaz de negar los axiomas de la sociedad imperante, pero nada más; es decir, que todas sus luchas, esfuerzos, iniciativas e ideas, esto es, que toda su política, no tiene ningún valor sino únicamente como expresión de rechazo o negatividad. A nuestro parecer, esta concepción crítica inmanente no solo es interesante, sino importante, ya que posee sus núcleos de verdad y sólidos argumentos, principalmente cuando se trata de encarar otras propuestas críticas políticas del capitalismo, del estatalismo, del patriarcalismo o de la colonialidad cuyo punto de partida es la asunción de que los sujetos en lucha no están mediados por la sociedad capitalista-estatalista-patriarcalista-colonial y son esencias cerradas provenientes aparentemente de otros espectros sociales, culturales e históricos que se revelan contra los embates o atrapamientos de una sociedad que las afecta pero que es en la que viven. Todo este tema de por sí da para el desarrollo de un interesante debate que, aun reconociendo su relevancia y siendo de nuestro particular interés, no daremos aquí. No obstante, encontramos que para el *apoismo*, tratándose de un sujeto con raíces culturales distintas a Occidente, pero ampliamente mediado por la tendencia imperante del proceso civilizatorio occidental que es el capitalismo (es decir, que en ese sentido son un sujeto social mixto), en términos de su pensamiento crítico empleen categorías tanto provenientes de la crítica a la economía política marxista, como otras filosóficas, antropológicas, sociológicas oriundas de enfoques epistemológicos distintos para abarcar lo que el marxismo y también la crítica inmanente dejan fuera, así como un conjunto

de elementos epistemológicos pertenecientes al campo cosmovivencial, conceptual y lingüístico propio de los kurdos. Todo esto da por resultado una concepción *apoista* para ejercer su crítica, producto de retomar lo que reconoce como más importante tanto de Occidente y la Modernidad como de su tradición medio oriental kurda. Eso es ya una síntesis innovadora.

Esto se evidencia cuando se revela que así como ejercen crítica a la vez hacen autocrítica, para llegar al reconocimiento y respeto mutuo, pero no solo eso, sino a la formulación de una propuesta sistémica, vinculante de las diferencias y operativa, a un sistema social. El *apoismo*, por ejemplo, reconoce que Occidente es la cuna donde la racionalidad y los valores democráticos fundamentales alcanzaron un estatus superior, aunque no por ello el que se ahí hayan aplicado de acuerdo con su fundamento. Pero también reconocen que son las organizaciones sociales de extracto cultural precapitalista y premoderno, como la kurda, aquellas que en su mayoría registran un comportamiento netamente federado por su carácter comunal, pero no por eso que estén exentas de deficiencias cuando, por ejemplo, sus sistemas de resolución de conflictos están basados en usos desmedidos de la fuerza y hasta escarnios públicos, así como el que la creencia y el dogma campeen como las principales vías o maneras de inteligir la realidad y afrontar la relación con lo otro.

Öcalan, líder o guía del movimiento kurdo en clave *apoista*, menciona que dentro de los principios rectores del movimiento se encuentran “la ciencia y la razón” (2011: 7); de igual manera, afirma que valores como la federación y la comunitariedad son rasgos importantes y con mucho peso para las sociedades tradicionales (Öcalan, 2019: 31; 2019b: 70) llegando incluso para ello a asumir que son aspectos inherentes a la “sociedad natural” (*ídem.*), y señala que los kurdos no son ajenos a tal cosa y que poseen una “historia cultural rica y han podido conservar una cultura y un idioma comunes a lo largo de los siglos” (2011: 18), siendo esto desde luego parte del *apoismo*. Pero también acepta que las “comunidades tribales, aunque han formado federaciones, nunca han hecho la transición a comunidades políticamente organizadas [...] no basadas en clanes ni en familias” (*op. cit.*, 9); es decir, que por sí mismas nunca, o difícilmente, han logrado ir más allá de lo que podríamos considerar una organización elemental y tradicionalmente en-sí. De igual manera, el *apoismo* observa que una zona rica en cultura y valores fundamentales como lo es la suya, Medio Oriente, se encuentra en una situación de *impasse*, ya que “[n]o se dispone de patrones tradicionales de

resolución de problemas basados en la religión ni de herramientas políticas contemporáneas; por tanto, la violencia se percibe como el único camino posible hacia la liberación” (*op. cit.*, 3).<sup>68</sup>

Para el caso de la “kurdidad” y del movimiento general kurdo políticamente activo (o lo que podríamos llamar la conciencia política kurda, que no se reduce a una facción en particular), el *apoismo* denota que si bien el pueblo kurdo eventualmente ha sabido ser rebelde y responder decidida y valientemente ante ciertos casos de opresión, “hasta ahora la sociedad kurda no ha podido crear una sociedad oficial propia” (Öcalan, 2011: 14) más allá de la instituida –ahora capitalista estatal, otrora feudo-imperial otomana, iraní o de otro imperio dominante–, que a cambio de ello se corresponda a marginación. Dice Apo Öcalan que: “Las organizaciones revolucionarias y los grupos rebeldes producidos por el colapso de la sociedad tradicional en crisis no están en condiciones de ofrecer soluciones conceptualmente viables. No tienen aliados estratégicos y, por lo tanto, no pueden superar el desequilibrio de poder existente” (*op. cit.*, 14-15). Y debido a que a pesar de la conservación del núcleo federal y comunitario, “el desarrollo político de las tribus kurdas en términos de instituciones y estructuras políticas sigue siendo deficiente” (*op. cit.*, 18) es que:

[l]os kurdos sólo harán realidad sus demandas si adoptan principios políticos democráticos [...] [ya que] canales democráticos para la resolución de conflictos aún no se han desarrollado [tanto para los kurdos como] en Medio Oriente [...] [por lo que] [t]iene que ser un principio básico de la gobernanza democrática que todas las cuestiones sociales y políticas, por controvertidas que sean, se resuelvan pacíficamente dentro del marco de la ley. Este principio ofrece seguridad a individuos y grupos y contribuye al desarrollo de la sociedad (Öcalan, 2011: 12).

En el mismo sentido de la autocrítica hacia lo propio, lo kurdo y su contexto, el *apoismo* menciona que es común encontrar “percepciones idealizadas de lo que significa ser kurdo, jactándose de fuerza, resistencia, asertividad y otras cualidades similares” (Öcalan, *op. cit.*, 17), enfoques comunmente basados en una “perspectiva nacionalista o religiosa primitiva [y

---

<sup>68</sup> La exacerbación de la diferencia y la resolución por medios violentos de los conflictos producto de los desencuentros principalmente étnicos y religiosos es algo que signa fuertemente a la sociedad Medio Oriental. A propósito: “Es una realidad social que cada nación en el Medio Oriente define su identidad nacional a través de la hostilidad/oposición que tiene para otra nación y se ha convertido en una especie de sistema de control social utilizado por los Estados Nacionales. Por lo tanto, el linchamiento se ha convertido en una cultura en el Medio Oriente (Belge & Günçikan, 2016; citado en Aslan, 2020).

mezclados con] enseñanzas izquierdistas y revolucionarias” (*op. cit.*, 5), los cuales, sin embargo, son “punto de vista común en los kurdos” (*ídem.*). Pero el *apoismo* tiene claro que un “enfoque como tal es incapaz de desenredar la confusa cuestión kurda; solo sirve para agregar otro nudo. Los partidarios de esta doctrina culpan categóricamente de todos los reveses al gobierno o a otros oponentes, obviando así la necesidad de la autocrítica. Perpetúa la falta de ambición, el fatalismo y la depravación transmitidos de generación en generación” (*ídem.*), y el *apoismo* asume también que “tales idealizaciones [...] solo conducen a una percepción más enrevesada de la realidad, a veces llevando a cabo medidas políticas bastante pintorescas y peculiares” (*op. cit.*, 17).

De todo ello es que, nos parece, en el *apoismo* se registra la necesidad de modernizar la cultura kurda y a la vez culturizar la modernidad occidental; un proceso que es política pura, y que para el agente en cuestión, como asume Öcalan, “exige una autocrítica exhaustiva y despiadada” ya que toda “creencia inquebrantable [...] [puede] convertirse en dogmatismo” (*op. cit.*, 6). Pero para tal empresa, a la vez de la mencionada autocrítica para evitar dogmatismos, resulta fundamental una crítica radical contra lo que se antagoniza de la sociedad imperante, la *modernidad capitalista*.

Hemos dicho que la crítica *apoista* contra la sociedad instituida y dominante es selectiva, porque tiene distinguido aquello por lo que consideran que los kurdos se ven afectados por ésta. Si su propuesta *modernidad democrática* es denominada así, es porque se rescatan aspectos importantes de la herencia occidental como la democracia directa, el razonamiento y la superación del uso de la violencia como medio principal para solucionar conflictos, y esto sería así porque tales principios y prácticas no fueron impulsados y desarrollados de la misma manera en el entorno histórico cultural no occidental de Medio Oriente al que pertenecen, como, al contrario, sí lo son la federatividad, la comunalidad, un mayor respeto al entorno natural, etc. Pero a su vez, es la *modernidad capitalista* la concepción que condensa los elementos de su crítica y antagonismo social y el objetivo de sus prácticas políticas y su militancia.

De acuerdo con lo que expresa Öcalan, la crítica *apoista* a la modernidad capitalista se basa principalmente en los siguientes presupuestos. El Estado es concebido como “la columna vertebral de la modernidad capitalista [...] [y] la jaula de la sociedad natural” (Öcalan, 2019:

14). En los análisis *apoistas* el Estado-nación moderno, cuyo desarrollo se impulsó con la Revolución Industrial, está vinculado al capitalismo porque la “burguesía que emergió de esta revolución quería tomar parte en las decisiones políticas”, mientras que el Estado:

[...] necesitaba de la burguesía y del poder del capital para reemplazar el viejo orden feudal y su ideología, que descansaba sobre estructuras tribales y derechos heredados, por una nueva ideología nacional que uniera todas las tribus y clanes bajo el techo común de la nación. De esta manera, el capitalismo y el Estado-nación se enlazaron de manera tan estrecha que ninguno era imaginable sin la existencia del otro. En consecuencia, la explotación no solo quedó ratificada por el Estado, sino incluso estimulada y promovida (*op. cit.*, 12).

De esa manera, en la visión kurda *apoista* “el Estado-nación domestica a la sociedad en nombre del capitalismo y aliena a la comunidad” (*op. cit.*, 14), “coloniza las mentes en nombre del capitalismo” (*op. cit.*, 15). Pero es el Estado-nación “en sí mismo el monopolio más completo y desarrollado, la unidad más desarrollada de monopolios” (*op. cit.*, 12), ya que desde

[...] su forma original apuntaba a la monopolización de todos los procesos sociales. Debía lucharse contra la diversidad y la pluralidad, un enfoque que llevó a la asimilación y al genocidio [...] [el Estado] asimila todo tipo de culturas e ideas espirituales e intelectuales para preservar su propia existencia. Apunta a la creación de una cultura nacional única, una identidad nacional única y una sola comunidad religiosa unificada [cuando ésta le conviene]. De esta manera también refuerza una ciudadanía homogénea (*op. cit.*, 15).

Como toda sociedad, la modernidad capitalista tiene su propio prototipo de individuo social específico, que es el ciudadano moderno, y para los *apoistas* éste se define mejor como “la transición realizada desde la esclavitud privada a la esclavitud estatal” y “el capitalismo no puede conseguir beneficios en ausencia de tales ejércitos de esclavitud moderna” (*ídem.*). El nacionalismo estatalista como cuasi-religión secularizada y la ciencia positivista cual “aproximación filosófica que está estrictamente confinada a la apariencia de las cosas, la cual se confunde con la realidad misma [...] [y para lo que, entonces,] aquello que no tenga una apariencia no puede ser parte de la realidad” (*op. cit.*, 17), figurarían como algunos de los fundamentos ideológicos centrales de la modernidad capitalista y el estado-nación.

El estado-nación moderno es, pues, para los kurdos *apoistas*, el gran sintetizador social y además siervo del capitalismo. Pero para el capitalismo, los *apoistas* guardan sus propias críticas.

Para Abdullah Öcalan queda claro que tanto el mercado como las mercancías (valor de cambio) no son algo propio del capitalismo, pero que es en la sociedad burguesa donde adquirieron una relevancia específica. En la visión *apoista*, el capitalismo es problemático en tanto representa monopolio, especulación, industrialismo y búsqueda exclusiva de la máxima ganancia.

Öcalan considera que el capitalismo no es una economía ni tampoco una sociedad. No es economía, porque no es un sistema destinado a la satisfacción de las necesidades sociales, para el crecimiento y el desarrollo de la sociedad, sino para la generación de plusvalía y la obtención de la máxima ganancia (Öcalan, 2017b). En la mirada *apoista*, se vuelve importante distinguir entre industria e industrialismo, ya que el primero es un efectivo y eficiente medio moderno para el buen desarrollo económico de la sociedad humana y sus necesidades, mientras que el segundo sería un artificio para la maximización de ganancias (*op. cit.*). De esa manera, el capitalismo es industrialista y no industrial a secas y en sentido estricto, por lo que el industrialismo no es efectivamente un medio o método para una auténtica economía.

Entonces el capitalismo no sería una sociedad, sino un tipo de organización monopólica que retira plusvalor de la sociedad (*op. cit.*). De esta manera la lógica monopolista está inserta en la producción industrial, por lo que resulta industrialismo, y en el mercado, por lo que resulta mercantilista.

En el capitalismo el mercado estaría negado por la regulación de precios basada en la especulación que imponen los monopolios, por lo que para Öcalan y el *apoismo* el capitalismo, a *contrasensu*, es esencialmente anti mercado e incluso anti economía (*op. cit.*). El capitalismo visto así sería un monopolio de poder que utiliza la economía para expropiar excedentes y plusvalor.

Y el *apoismo* considera que la generación excesiva de plusvalía y la obtención máxima de la ganancia, para lo que recurre a industrialismo y especulación, se corresponde con una organización social del tipo estado-nacional (*op. cit.*). El Estado como máximo sintetizador

encargado de asimilar todos los procesos sociales existentes a una forma única de ser social, es el principal elemento operador que facilita los propósitos capitalistas; por lo que, para el *apoismo*, resultaría más importante el antagonismo frente a la estatalidad antes que la lucha económica (de clases). Esto, entre otras cosas, porque el Estado-nación moderno es la encarnación propia del poder hegemónico de la modernidad capitalista (*op. cit.*)<sup>69</sup>.

De manera muy general, los elementos esquemáticamente mencionados son los que constituyen el capitalismo y a los que el *apoismo* considera que se les debe combatir, ya que serían el núcleo problemático civilizacional de la *modernidad capitalista*. No es el mercado, ni la industria, ni el valor (este, según conciben, existe desde antes del capitalismo, pero ahí adquirió rasgos específicos); sino, básicamente, el monopolio, la búsqueda exclusiva del máximo beneficio, la especulación y el industrialismo. Todos ellos que representan negación de sociedad y de economía en términos fundamentales. Tales elementos se corresponden a los rasgos de progresismo compulsivo de la mentalidad moderna, aunque no a la mentalidad moderna por sí misma.

Esa es la manera en la que encontramos que el antagonismo social *apoista* queda definido. Hemos decidido titular este subapartado como la crítica y la autocrítica *apoista*, ya que ambos ejercicios están presentes en su postura y no se basan en monismos, ni en dicotomías, ni tampoco son monoléticas. Esto nos resulta muy importante e interesante, porque los *apoistas* son capaces de distinguir la manera en la que se reconocen mediados por la objetividad social y tienen claro lo que consideran importante de su herencia cultural e históricamente les conforma como subjetividad de cierto tipo a la vez discrepando de lo que consideran problemático y que se quieren deshacer de ésta. Por ello decimos que el movimiento político *apoista* se legitima sin esencializarse, a la vez que se autocritica sin menospreciarse. Pero en este caso la autocrítica no se concibe simplemente como lo que hace falta, es decir, la falta de habilidad o capacidad para ejercer efectivamente la postura en la que se afirman, aquella constituida por los contenidos validados de su mismidad; en este caso, la autocrítica se revela como auto-limitación, no total sino gradual en función de lo que desechan de sí mismos para aceptar de lo otro.

---

<sup>69</sup> Aunque para *Apo* no habría que confundir poder con Estado, ya que “el poder contiene al Estado, pero es mucho más que el Estado” (Öcalan, 2017b: 353).

#### 4.3.2 Propuesta: Modernidad Democrática y Confederalismo Democrático

En este subapartado del capítulo vamos a revisar algunos fundamentos clave de la propuesta social, política, filosófica y económica kurda *apoista*, para más adelante reportar o evidenciar expresiones concretas de la misma que consideramos importantes de acuerdo con nuestra argumentación y que han tenido lugar, principal pero no exclusivamente, en el Kurdistán sirio (Rojava).

La propuesta del movimiento *apoista* es comunmente conocida como el *Confederalismo Democrático*<sup>70</sup> y el paradigma de la *Modernidad Democrática*. Encontramos que en estos se realiza una especie de filtración, es decir, se hace tanto un rescate como un desecho. Porque el capitalismo no deja de ser modernidad, pero la modernidad no se reduce al capitalismo; o sino, ¿por qué se hace una diferencia entre *modernidad democrática* y *modernidad capitalista*, siendo la primera la propuesta y la segunda el objeto criticado?

Distinguimos que las bases fundamentales del *Confederalismo Democrático* residen en el reconocimiento de la diferencia social y cultural, en la articulación de las mismas, e importante, en la gestión necesaria para la implementación de la sociedad y un adecuado funcionamiento de la misma, para lo que es determinante y fundamental la politización de la sociedad desde sus bases para evitar el monopolio de poder.

Los ejes fundamentales que vertebran a la *modernidad democrática* son los que compondrían a una sociedad política y moral, democrática, confederal, ecológica y de mujeres libres. El nudo problemático fundamental ante el que se antagoniza, como ya ha sido mencionado, es el monopolio. Para empezar, el Estado es monopolio de poder político así como de articulación social, por ello, dice Abdullah Öcalan, el *confederalismo democrático* puede entenderse como “administración política no estatal o democracia sin Estado” (2019: 21). Del *confederalismo democrático* se dice que: “Es flexible, multicultural, antimonopólico y orientado hacia el consenso [...] [por lo que] está abierto a otros grupos y facciones políticas”

---

<sup>70</sup> Para un desarrollo de la construcción de la noción del *Confederalismo Democrático* por parte de Apo, ver “Tejer las autonomías: Confederalismo Democrático”, en: Aslan, Azize (2020). *Las contradicciones de la revolución en la lucha kurda y la economía anticapitalista de Rojava*. Tesis de Doctorado. México: ICSyH-BUAP.

(*ídem.*). Esta formulación se da debido a la consideración de un fenómeno fundamental que no debe obviarse y que es: “La composición contradictoria de la sociedad [que] requiere grupos políticos con formaciones tanto horizontales como verticales” (*ídem.*).

Nuestra observación principal aquí se dirige a ese reconocimiento *apoista* de la “composición contradictoria” de la sociedad, dando a notar que el principio de contradicción en la sociedad y los individuos es aceptado y no objetado de manera aversiva. Pero, de ello notamos que no se quedan simplemente en la aceptación, sino en la búsqueda de manejo y resolución de la contradicción. Öcalan continúa: “Grupos locales, regionales y centrales necesitan estar equilibrados de esta manera. Únicamente ellos, cada uno con su propia representación, son capaces de lidiar con sus situaciones concretas y especiales y desarrollar soluciones apropiadas a sus problemas” (2019: 22). Esa política democrática está formulada en “dar a los diferentes grupos e identidades sociales la oportunidad de expresarse y convertirse en fuerzas políticas”, lo cual representa autogobierno pero desde la sociedad. En la propuesta, algo que resulta de suma importancia, menciona *Apo*:

[...] es la capacidad para tomar decisiones por medio de consejos y discusiones. [...] Gobernanza democrática y supervisión del trabajo social se llevan a cabo mediante agrupaciones de consejos multi estructurales [...] tanto si se trata de consejos centrales de coordinación general (como asambleas, comisiones o congresos) o de los consejos locales (*op. cit.*, 25).

Entonces, el *apoismo* no es antipolítica ni antisociedad, es antimonopolio respecto de ello. Pero quien se proponga estar a favor de la sociedad y de la política, tiene entonces que asumir la responsabilidad. En el caso del movimiento político kurdo *apoista* esto es interesante, porque se proponen asumir dicha tarea sin por ello tener que aplicar la fórmula conocida, es decir, optando por un Estado kurdo propio, sino establecer la política desde la sociedad articulando “unidades federadas” en los diversos niveles existentes. Porque menos Estado exige más sociedad política, y si la sociedad es heterogénea, para evitar la homogeneidad, es imprescindible la articulación de las partes desde sí, por eso es con-federal.

Dice Öcalan: “Cada comunidad, grupo étnico, cultura, comunidad religiosa, movimiento intelectual, unidad económica, etc., puede configurarse y expresarse autónomamente como una entidad política. Tanto federal como autónoma, el concepto de entidad debe ser considerado en este marco y con este alcance” (*ídem.*). Reconocida la diversidad por el

*apoismo* como un “derecho” (cultural, étnica, histórica y políticamente hablando), señala Öcalan que dicho “derecho”, no obstante, requiere entonces de una “sociedad política y moral”<sup>71</sup> para su posibilidad, ésta es una sociedad “capaz de determinar sus obligaciones” y en la que “no hay lugar para ningún tipo de hegemonía [...] [ya que] el tratamiento colectivo de los asuntos sociales requiere comprensión, respeto a las opiniones disidentes y mecanismos para la toma de decisiones democráticamente” (*op. cit.*, 22, 27, 28).

Ahora, en lo que respecta al plano económico, y en el sentido de la crítica y ante lo que se antagoniza por los kurdos *apoistas* de la modernidad capitalista que es principalmente el monopolio, la búsqueda de la máxima ganancia, la especulación y el industrialismo, la *modernidad democrática* propone la realización de una economía que atienda sus fundamentos que es el desarrollo y crecimiento de la sociedad. La *modernidad democrática apoista* concibe a ésta como una economía en manos de comunidades interrelacionadas cuya producción esté orientada a la satisfacción de las necesidades sociales. La economía de la *modernidad democrática* no está cerrada a la producción industrial siempre y cuando sea para los fines mencionados, dando a entender que no se trata de una propuesta anti desarrollo ni necesariamente de una rudimentaria que solo busque retornar al pasado, a los modos de producción pre modernos, sino que la industria de la *modernidad democrática* tiene que ser ecológica (Öcalan, 2019b). Y esto porque, menciona Öcalan, uno de los tantos estragos del industrialismo de la modernidad capitalista es la destrucción de la naturaleza, del campo y el socavamiento de la agricultura. Öcalan incluso sugiere que las comunidades *eco-industriales* pueden y deberían ser instauradas en las mismas ciudades. Y no se habla del industrialismo de la modernidad capitalista, sino de una industria cuyos límites están dados tanto por la producción para fines sociales, como por la ecología<sup>72</sup> (2019b).

---

<sup>71</sup> Donde ser moral significa “respetar el derecho de todos a existir” (Bingöl, 2019; citado en Aslan, 2020).

<sup>72</sup> Nótese como la expresión “eco-industria” denota de alguna manera un contrasentido. Pero volvemos al tema fundamental de que no se trata de obviar o evitar las contradicciones, sino de asumirlas y buscar su resolución. Si “eco-industria” parece expresar una contraposición de términos, esto es porque uno de los principales efectos del industrialismo capitalista es la destrucción de la naturaleza y el entorno ecológico, pero este efecto no sería producto de la industria por sí, sino del industrialismo, es decir, de la industria cual monopolio y búsqueda de la máxima ganancia. Entonces, más que otra cosa, “eco-industria” sería la nominación de una potencial síntesis. Independientemente de que el análisis kurdo *apoista* toque o no las fibras medulares de un problema civilizacional, observamos que la postura *apoista* procede separando la cáscara del grano, es decir, sin miedo ni aversión frente a lo que se opone; conoce sus mediaciones y elige.

Ahora, en el pensamiento *apoista* la mujer es considerada como el fenómeno de colonización más antiguo. Pero esto no solo expresa el sentido de un problema de género, sino además tiene relación con algo más amplio. Desde el movimiento de mujeres kurdas se dice que: “La mentalidad patriarcal se impuso a través de la dominación, explotación y esclavitud de las mujeres, enfrentó al ser humano con la naturaleza y abrió la puerta al resto de sistemas de dominación y discriminación que enfrentan a la sociedad entre sí”<sup>73</sup>. En los análisis *apoistas*, se sostiene que el verdadero carácter de la economía se ha hecho patente en aquellos asentamientos humanos de la antigüedad organizados en torno a las mujeres, en donde todo lo relacionado con la administración y el almacenamiento de los bienes respondía a necesidades básicas y a escalas de manejo inmediato como la familiar (Öcalan, 2017b). Si bien la del *apoismo* no parece ser una propuesta de retorno a una etapa primordial de la humanidad, sí es una referencia a los modos de ser y hacer sociales que no están regidos por la sobredimensión, como es el monopolio, y la externalización del cuerpo social, como lo es cualquier ente corporativo dirigente. De ahí que para la *modernidad democrática* la economía recupera su carácter femenino y en ella las mujeres dejan de ocupar el papel secundario que han jugado prácticamente a lo largo de la civilización y que se agudizó en la modernidad capitalista (*op. cit.*). Entonces, si en la *modernidad democrática* los límites a la industria son impuestos por la ecología, los límites a la economía lo serán por el determinante papel femenino en ella, entendido este como el principio encargado del correcto cuidado y desarrollo del cuerpo social, lo cual nada tendría que ver con fines como la búsqueda de la máxima ganancia, la especulación o el mercantilismo. Tan de importancia es la liberación de la mujer para la perspectiva *apoista* que Öcalan afirma que “ninguna revolución social puede tener lugar mientras las mujeres sean esclavas”<sup>74</sup>.

Hasta aquí hemos mencionado algunos de los principales componentes de la propuesta kurda *apoista*. La razón de haber elegido algunos de sus preceptos políticos descansa en mostrar los criterios de construcción de los mismos, que según observamos e interpretamos, radican en una postura que no solo es de pleno rechazo a lo instituido, sino propositiva bajo un

---

<sup>73</sup> Visto en: “*Jin, jiyar, azadî, Jineolojî* y la propuesta del movimiento de mujeres kurdas”, recuperado de: <https://eltopo.org/jin-jiyan-azadi-jineoloji-y-la-propuesta-del-movimiento-de-mujeres-kurdas/> (octubre 2023).

<sup>74</sup> Visto en: “El Movimiento de Liberación de las Mujeres de Kurdistan por una Lucha Universal de las Mujeres”, recuperado de: <https://www.kurdistanamericalatina.org/el-movimiento-de-liberacion-de-las-mujeres-de-kurdistan-por-una-lucha-universal-de-las-mujeres/> (octubre 2023).

carácter eminentemente dialéctico, al igual que lo es su crítica. Por ello, nos parece que el *apoismo* no solamente es una política de la insubordinación, sino una de la emancipación; la diferencia entre estas dos, es que la primera no contiene otra propuesta que vaya más allá del rechazo, del evitamiento o del escape, mientras que la segunda, además de lo anterior, contiene las bases conceptuales para desplegar una práctica que permita ir haciendo alternativa desde ya y no solamente a futuro. Por eso nos parece que el *apoismo*, tanto en su crítica y autocrítica como en su propuesta, logra sostener la tensión de lo confrontado sin obviar las particularidades y el antagonismo, pero no se queda en este último ni aboga por una salida entendida como fuga o evasión.

Estos son los ingredientes para la creación, porque la evasión solamente supone dar un paso atrás o a un lado como un escape. En ello no hay creación porque, como hemos asentado en apartados anteriores, lo nuevo se da en lo viejo, es ahí donde encuentra su sentido como tal; pero, recordemos, para que sea creación lo propuesto no tiene que ser emulación.

Por lo pronto, antes de pasar a ejemplificar las manifestaciones concretas de la propuesta *apoista* del *Confederalismo Democrático* y el paradigma de la *Modernidad Democrática* en situaciones específicas, en un siguiente subapartado vamos a establecer en qué sentido esta propuesta es considerada creación o *poiesis* y no imitación o *mimesis* para lo que tiene que ver el desde dónde se instituye, y cómo esto representa los principios de interrupción de la tendencia kurda a seguir la norma ajena y una apuesta por la institución de la norma propia, del sentido propio, tornándose un sujeto de la autonomía (*auto-nomos*), lo que de concretarse, o al irse concretando, representa recuperación de lo alienado.

#### ***4.3.3 Desalienación poética es recuperación sin emulación***

Por principio, vamos a definir por qué el *apoismo* tiene que ver con creación. Esto es así porque creación es advenimiento de lo nuevo. Creación no debe confundirse con construcción, ya que estos términos son comúnmente empleados como sinónimos. Construcción tiene que ver con expansión, ensamblaje, utilización, armado de algo a partir de un sentido dado y previamente determinado. Creación es advenimiento de sentido, sentido que para expresarse puede utilizar la materia de lo existente alterando su sentido previo. De

manera esquemática, construcción es un orden segundo, mientras que creación es un orden primero.

Entonces, ¿por qué el *apoismo* puede ser considerado creación? Porque es una propuesta cuyo sentido es inédito. Veamos. No es aplicación ni operativización de una teoría y praxis previamente establecidas. Es una teoría crítica de la sociedad instituida estatalista, capitalista y patriarcal, la modernidad capitalista, pero no se basa únicamente en la lucha, como hace principalmente el marxismo, sino que además de ello propone a la vez la realización de su horizonte sin atravesar etapas para llegar a ello. Es decir, que la forma en la que dialectiza el estar en y más allá de la sociedad instituida no es en el futuro ni es retrocediendo o escapando de ésta, sino precisamente en medio de la misma. En la teoría *apoista* se acepta de manera general la clasificación de Marx de los modos de producción que van del comunismo primitivo, pasando por el esclavismo, el feudalismo, llegando al capitalismo y etc., pero se rechaza considerarles como etapas claramente definidas; más bien, éstas se entienden como procesos sociales que de una manera u otra pueden estar presentes simultáneamente; por ejemplo, en un mismo lugar y momento se pueden encontrar rasgos como tradiciones, normas, costumbres, etc. de las sociedades comunales, esclavistas, feudales, capitalistas, influenciándose mutuamente aunque no por ello necesariamente de manera pacífica (Öcalan, 2011). De ahí que el *apoismo* para el despliegue de su política conciba que:

la democracia no derriba al Estado; si lo intenta, solo puede allanar el camino para uno nuevo, como hizo el socialismo real. [...] la democracia [...] sólo puede aumentar las oportunidades de libertad e igualdad restringiendo al Estado, reduciendo[lo] [...] La conclusión que sacamos de esto es que la relación entre el Estado y la democracia no es de uno derrocando al otro, sino de tratar de ir más allá, de trascenderla (Öcalan, 2019b: 68).

Razón por la que el *Confederalismo Democrático* es algo a hacer no cuando se tome por asalto el Estado-nación para los propios fines, ni cuando éste se elimine o cuando se esté fuera de su influencia, sino en medio de éste mismo. Öcalan menciona: “dentro y fuera de las fronteras del Estado-nación, las formaciones políticas confederal-democráticas pueden coexistir con las formaciones del Estado-nación” (*ibíd.*, 69). Y así es justo como se está haciendo en la práctica, principalmente en Rojava.

En este sentido, la *modernidad* y el *confederalismo democráticos* no son algo a vivir después de la revolución, sino que es una tensión que aspira a síntesis en el ahora (lo cual no quiere decir que de inmediato), y hasta hoy no hay teoría y praxis que así se sostenga, ya que no conciben la coexistencia de las diferencias en el mismo momento.

Por otro lado, el *apoismo* es una novedad debido a que, siguiendo el mismo patrón, se concibe como una síntesis entre rasgos de la tradición y de la modernidad. Como fue revisado en los subapartados anteriores, ejerce tanto la crítica como la autocrítica, así como la aceptación de lo propio y la aceptación de lo ajeno, ambos relativos a ciertos aspectos, discerniendo. El resultado de esto todavía no es nítido tal cual, pero su lógica de movimiento se puede definir como negación, auto negación y creación como síntesis. Si su aspiración fuera proletarizarse, como pueblo étnica y culturalmente diferenciado que es respecto de Occidente –pero que no por tal deja de estar mediado por éste–, simplemente cortaría sus raíces y se perdería en este aspecto, como ha sido con muchas experiencias de etnias o grupos radicalizados por el socialismo en la periferia alrededor del mundo; si, por otro, su aspiración fuera mantener sus tradiciones, se ensimismaría esencializándose y victimizándose ante la modernidad que, aunque pudiera decir no reconocerla, también le constituye. Pero no, tanto las bases socialistas, la experiencia de la guerrilla y el sostenimiento de algunos valores provenientes de su cuna tradicional son la firma de ese *coso* llamado *apoismo*.

Ahora, algo más por lo que el *apoismo* es un fenómeno de *poiesis* es por el que suponemos es el origen de su concepción. Esto, a nuestra manera de ver, tiene relación con el contacto de su consciencia social con su imaginario radical latente (no con el predominante, sino con el reprimido). A lo largo de esta tesis, principalmente en los capítulos 2 y 3, nos hemos abocado a mostrar que la subjetividad kurda es una que se definía por su proclividad a seguir la ley ajena, la norma fuera de sí que se impone. Esto no es algo exclusivo de los kurdos, pero sí patente en ellos de una manera particular a nuestra manera de ver. Asumiendo un argumento no materialista ni tampoco idealista, propusimos que esto tenía relación con la que postulamos la significación imaginaria instituyente social *enkiduista*, apelativo que tomamos de uno de los documentos más antiguos de la historia y que corresponde a la matriz civilizacional sumeria a la que está relacionado el pueblo kurdo. No es que los kurdos hayan decidido encarnar a Enkidu, sino que estos por su actitud, por sus formas de ser y de hacer, por su identidad predominante, parecieran representarlo si tomamos en cuenta los papeles

del transhistórico drama del amo y el esclavo, de las arquetípicas figuras del gobernante y el gobernado, etc.

También hemos intentado registrar a lo largo del devenir kurdo una suspensión de dicho continuo mostrado a través de hechos políticos, cuando en el siglo XX los kurdos adquirieron conciencia de reacción y disonaron con la síntesis social de su contexto ante las condiciones de casi exterminio (infracoloniales) en las que se encontró, distinguiéndose de su papel subordinado y moviéndose para separarse de éste. Pero todavía entonces tuvimos a unos kurdos que para emanciparse recurrieron a horizontes no propios de sí. Por eso, motivados por el nacionalismo republicano de la época, aspiraron a obtener su propio Estado-nación, o por el contrario a erigir su propio Estado socialista para confrontar al capitalismo. De igual manera la aplicación de referentes emancipatorios ajenos en todos los casos. Pero, constituido por todas estas cuestiones llegamos al *apoismo*. Del *apoismo* se pueden decir muchas cosas y hay suficiente literatura disponible que aporta muchos detalles del mismo, pero algo importante que nosotros queremos destacar con esta investigación es ese viraje en la continuidad psíquica por el que pasó de seguidor de la ley ajena a creador de su propio *nomos* en busca de concretar tal aspiración, lo cual también es un cambio de su relación con la objetividad social, la sociedad, que es normativa, regulatoria, impositiva y regularmente dominante.

Si el *apoismo* no es simple aplicación de reglas, de normas, de leyes o de formas otras para el cambio social, eso lo convierte en una suerte de creador de sentido social, en un demiurgo; su psicuidad entonces ya no se corresponde con el seguidor-luchador, con Enkidu, sino, en todo caso, con el protagonista plasmado en el documento que registra material inconsciente sumerio, en Gilgamesh. Gilgamesh es el gobernante, el que pone orden. En este caso los kurdos *apoistas* son semejantes a Gilgamesh, pero porque quieren crear sus leyes y establecer su orden para, por ahora, lograr el cambio social. Este cambio de actitud se correspondería con una modificación de su posición psíquica instituyente. Y con Gilgamesh no estaríamos hablando estrictamente de un personaje, sino, nuevamente un símbolo que puede estar representando significaciones imaginarias sociales como flujo de afectos, deseos, sentires e imágenes vinculadas o relacionadas con crear mundo, crear realidad, dar orden de sentido y vivencia.

Pero entonces, ¿esto sugiere que el cambio social depende únicamente del sujeto? No, esto no es simple voluntarismo ni subjetividad trascendental. De lo que estamos hablando es de una modificación de la relación de la subjetividad con la objetividad. Pero la objetividad ante una perspectiva subjetiva la hemos postulado como doble: social y psíquica. Nuestro concepto de sujeto se corresponde a una consciencia específica, consciencia como perspectiva. Los contenidos de un sujeto determinado son históricos, pero recurrimos a la categoría de consciencia en tanto perspectiva, como un lado respecto de otro (como lo positivo respecto de lo negativo, y viceversa). Pero consciencia como una categoría no reducida a una epistemología materialista ni idealista, sino algo de ambas y más allá de estas; o mejor dicho, concreta y abstracta. Si no fuera así, nuestro sujeto sería entonces el “hombre”, y bajo una acepción economicista derivada, el proletariado; o, contrariamente, el espíritu, o el conocimiento, etc. Pero no es así, consciencia para nosotros se ubica en un punto de intersección entre lo concreto y lo abstracto, o tiene relación a ambos aspectos desde un punto equidistante. Por ello es que la consciencia de un sujeto particular es tanto en lo social como en lo psíquico; y lo mismo para su opuesto, su ‘lado B’, la objetividad, que es social como psíquica. Pero como la objetividad no es lo subjetivado, es entonces inconsciente, está fuera. Pero también la objetividad puede subjetivarse.<sup>75</sup>

Y en este caso, ¿qué es lo que los kurdos *apoistas* se están subjetivando? Ese carácter demiúrgico de ser creador –y ya no seguidor–, en este sentido, de política, de leyes sociales, de saberes, para sus propios fines y necesidades. Y si todavía no se puede hablar de la formalidad de una política o políticas, una ley o leyes, un saber o saberes, sí se puede hablar de los principios fundantes orientados hacia lograrlo. Y principalmente, de lo que se requiere para que estos se hayan vuelto manifiestos, que es una actitud emancipatoria. De esto sí se puede hablar. Y emancipación no se reduce simplemente a insubordinación; aquella incluye

---

<sup>75</sup> Finalmente, lo que nos interesa asentar es que ni lo social es el determinante universal de lo psíquico, ni que lo psíquico lo es de lo social (con otros términos, que ni lo externo es el determinante universal de lo interno, ni lo contrario); sino, que desde una perspectiva subjetiva, la objetividad está tanto en lo social –y externo–, como en lo psíquico –e interno–. El que la sociedad, o una sociedad como el capitalismo, represente objetividad en cuanto a sujetos críticos (y eventualmente ante la humanidad en general), es una interpretación que se le debe a Marx y al desarrollo de los marxismos. Y el que la psique no solo sea lo conocido o validado, sino que en ella también radique algo inconsciente, algo que queda fuera de lo consciente y por esto represente una objetividad, es un aporte que se le debe a la psicología analítica o profunda y al psicoanálisis principalmente de Jung y de Freud, respectivamente, y a los desarrollos conceptuales ulteriores de otros pensadores y teóricos. Nosotros aquí buscamos un punto de encuentro entre ambas postulaciones.

a ésta, pero ésta no necesariamente hace lo mismo con aquella. Por eso, la actitud crítica *apoista* no es simplemente de insubordinación. Esto los ha vuelto antagonistas con una totalidad social, la *modernidad capitalista*, que acostumbraba tenerlos como siervos o sometidos y en el mejor de los casos como reproductores sociales de sus lógicas. Pero como los kurdos *apoistas* no solo buscan salir de la objetividad social, sino a la vez retomar de ella lo que consideran importante, entonces se están desalienando, están recuperando lo que estaba alienado, fuera de sí, reflejado tanto en lo social como en lo psíquico (entre la objetividad social y la objetividad psíquica, hemos postulado que hay ‘equivalencia sin identidad’ respecto de una perspectiva subjetiva).

#### ***4.3.4 Apoismo: demiurgia social y política como desalienación estatal (lo que no es lo mismo que simple anti-estatalismo)***

En esta investigación planteamos que en los *apoistas* ese desalienarse que consta en darse a sí lo propio se revela al arrancarle a la modernidad capitalista la capacidad de hacer sociedad para ponerla en manos de sí mismos. Esto se manifiesta principalmente en sus intenciones de desplegar en el territorio de Kurdistán la capacidad de hacer re-unir socialmente la diferencia –sin solo yuxtaponerla, ni amontonarla, ni restringirla únicamente al reconocimiento mutuo– y permitir que haya interacción, al final de cuentas sistema social, pero sin coerción. Esto es, la realización de sociedad humana entendida ésta como algo más que la mera suma de sus miembros, algo más que gregarismo *raso*, sociedad cual organismo complejo que supera esta simple suma. En ese sentido, toda sociedad es un sistema que necesita de vínculos fuertes para que se sustente, pero para que dichos vínculos no sean fuerzas coercitivas (una de las principales características del Estado), es necesario que la sociedad misma, las estructuras sociales de base, gestionen y tengan control de éstas. El Estado se comporta como un ente externo de unificación, un sintetizador por aparte, y lo que consideramos que el *apoismo* fomenta es que la sociedad aprenda a ser el agente de dicha síntesis, manteniendo el control de los vínculos unificadores dentro de la misma y desde las bases. Es decir, que la sociedad, quienes la conforman, sea el sintetizador y no el Estado. Que el lazo de la relación social no sea una imposición, sino que quede en manos de los que están relacionados, que son tanto los individuos como las estructuras sociales de base (los distintos grupos que se conjuntan

por afinidad, por interés y/o por otro fin, y la necesidad del establecimiento de vínculos entre todos estos que entre sí son diferentes y a la vez se reconocen). Pero que también las unidades sociales federadas aprendan a hacerse cargo de las responsabilidades, de las consecuencias y de las dificultades que se puedan derivar. Por eso en el *apoismo* se habla de la necesidad de una sociedad tanto política como moral.

El darse a sí su propia ley y su propio orden en este caso en particular radica en esa ligazón social dada a sí y por sí. Consideramos que esto está en el núcleo del *Confederalismo Democrático* de los kurdos *apoistas*, que en tanto con-federal es un federalismo hecho en común o en conjunto, a diferencia del federalismo impuesto por un ente externo a la sociedad, que es el Estado, en este caso el moderno Estado-nación. El darse a sí mismo esta lógica de sociedad es una señal de creación, debido a que los planteamientos no se circunscriben a la repetición de lo que los ancestros kurdos hicieron en el pasado (aunque pueda contener algunos aspectos singulares de esto), ni tampoco es la implementación de modelos o concepciones societales de otras latitudes o geografías (que bien puede inspirarse en algunos). Para esta propuesta, teoría y praxis que se va haciendo, lo que se mantiene es la necesidad de ser social del humano, que va más allá de cualquier expresión histórica, mientras que lo que se modifica y destruye es la forma particular e histórica de hacer sociedad que se impone por la sociedad instituida, en este caso el estatalismo capitalista patriarcal. Esto a su vez es importante porque significa el auto cuestionamiento de la identidad históricamente representativa de la subjetividad kurda que a través de los últimos siglos ha jugado un rol de seguidor de la ley ajena y de quien no había ejercido el poder social instituyente desde sí: –como Enkidu–, permaneciendo en subsunción en ese aspecto. Dicho cambio tiene las características de interrupción del continuo identitario y contiene las posibilidades de disolución de la carga identitaria, lo que también significa la suspensión del continuo psíquico que la sostiene.

De esta manera, los *apoistas* no solo se desalienan retomando su capacidad para instituir sociedad, de ejercer poder social instituyente para sus propios fines y necesidades, sino que a la vez se quedan con la responsabilidad de asumir todo lo que implica.

Damos esta interpretación al fenómeno en términos de desalienación, creación y autonomía (*auto-nomos*), porque consideramos que reconocieron la manera, el cómo y el qué, de su

mediación por la sociedad en tanto sujetos históricamente definidos; mediación que en este caso se refiere a afectación, de cómo se saben y sienten afectados por la sociedad instituida, para lo cual no se basaron en una vara de medir ajena, sino que han producido la suya, un producto novedoso que no excluye elementos provenientes de fuera pero no se ciñe a estos. El *Confederalismo Democrático* y el paradigma de la *Modernidad Democrática* es la respuesta de los kurdos *apoistas* frente a la sociedad instituida históricamente definida – conceptualizada como modernidad capitalista– y sus mecanismos de bloqueo del instituyente imaginario radical inconsciente, respuesta frente a aquella “represión excedente” de la sociedad como lo denomina Marcuse (1983). El contenido que adquiere la propuesta *apoista* tiene sentido de acuerdo con nuestro señalamiento de reconocimiento de mediación-afectación bajo una crítica que fundamentalmente se dirige al Estado-nación moderno en tanto figura externa de poder de sobredeterminación política, y es coherente como una alternativa y respuesta de acuerdo con nuestro argumento desplegado a lo largo de la investigación al querer mostrar mediante un procedimiento genealógico a los kurdos como históricamente determinados por un agente político externo y fuerte como lo fuera en otros tiempos el sultán o el *pasha* imperiales, figura a la que respondían ora siguiéndolo, ora padeciéndolo.

Proponemos como descubrimiento fruto de esta investigación, que esa trama histórica de una cultura política kurda definida por la predisposición a seguir la ley ajena encarnada en un agente externo, explica el por qué el núcleo de la crítica contenido en la propuesta *apoista* se centra en el antagonismo, no exclusivo pero fundamental, con el Estado y la lógica estatalista, y por consecuencia su proyecto se define como no estatal; pero damos cuenta junto con los *apoistas* que esa superación se pretende no a pesar de la estatalidad en términos de limitar su acción para derribar al Estado, sino actuar en o dentro de la estatalidad misma para trascenderlo, sin esperar hasta que se caiga, o actuar única y exclusivamente para que eso pase.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> En el sentido expuesto, quisiéramos comentar que la reflexión ofrecida sobre el *apoismo* nos permite a la vez concluir que subjetividades que se asumen críticas por diversas razones pueden coincidir en identificarse entre sí limitadas o reprimidas por la sociedad, pero discrepar en cuanto a lo que identifican que les limita o reprime de la sociedad y por ello diversificar la manera de entenderlo y de asumirlo. Hay coincidencia en cuanto a saberse y sentirse limitadas o reprimidas, pero discrepancia en cuanto al cómo y por qué se saben y se sienten así.

#### ***4.3.5 Expresiones concretas del Confederalismo Democrático: el Kurdistán sirio (Rojava y la Federación Democrática del Norte y Este de Siria)***

El ejemplo del *apoismo* en el kurdistán sirio es sumamente relevante, no porque sea el único o el más importante, pero sí uno en el que la potencia de su despliegue es contundente. Los hechos, acontecimientos, circunstancias y expresiones que se van a narrar a continuación para nosotros adquieren una relevancia especial en la medida en la que pueden interpretarse de acuerdo con nuestra línea argumental, que consta en afirmar que el *apoismo* es una expresión de cambio social por *poiesis*, es creación, mejor dicho, negación-y-creación, por lo que también puede considerarse una experiencia emancipatoria de la autonomía (*autonomos*) y no solamente una oda de insubordinación y resistencia; es decir, conlleva a estas últimas, pero también es una propuesta de sociedad concretándose, en ciernes si se quiere, y a la vez una propuesta que no es un modelo epistémico, teórico o político de exportación, se inspira en fuentes otras, pero no se reduce a ser su práctica.

##### ***4.3.5.1 Situación contextual***

La presencia del *apoismo* ha estado presente en Siria desde la década de los 80. En un principio, en territorios de ese país, en el Valle del Bekaa, se establecieron bases de entrenamiento militar del PKK en un contexto en el que esta organización toma contacto con grupos de liberación Palestina y recibe apoyo, asesoría y entrenamiento de los mismos. Pero en este país, mientras el régimen baathista permitía la presencia de la agrupación kurda revolucionaria por razones geopolíticas y estratégicas ya que Siria mantenía rivalidades con Turquía (el enemigo de mi enemigo es mi amigo), por otro lado el mismo régimen reprimía a sus minorías no árabes, como los kurdos. Desde la segunda mitad del siglo XX, el régimen baathista sostenido por la familia Assad, ejercía una monarquía moderna disfrazada de república. Durante décadas, la dictadura de los Assad se encargó de implementar políticas de nacionalización panarabista traducidas como asimilación, etnocidio y lingüicidio aplicadas a todas las minorías y diferencias culturales, dentro de las cuales una de las principales era los kurdos; acontecimientos que ocurrían de manera similar tanto en este país como en otros de los estados-nación inaugurados por la modernidad capitalista sobre el territorio del Kurdistán.

Políticas negacionistas de minorías representaron confiscación de tierras, de bienes y despojos de diverso tipo en pro de la homogenización árabe del país, lo que llevó al empobrecimiento y debilitación de la sociedad kurda. Pero décadas de dictadura asimilacionista solo se vieron empeoradas para los kurdos cuando las posteriores implementaciones neoliberales del capitalismo se hicieron presentes. El atentado moderno y contemporáneo de la de por sí disminuida identidad kurda en Siria se intensificó con la pauperización de la que fueron objeto. Aparte de la desterritorialización, el régimen implementó una serie de leyes en política económica dentro de las que se estipulaba que regiones como la kurda de Rojava quedaban destinadas a la producción de materias primas, principalmente trigo y petróleo, pero se evitaba que se llevara a cabo cualquier otra actividad económica, prohibiendo el desarrollo de diferentes industrias o de otros niveles productivos (VV.AA, 2016: 87-90). Este conglomerado de políticas tuvo como resultado que la población kurda viviera en la miseria y, como era de esperarse, conformó una atmósfera de represión ante cualquier tipo de disidencia. Las violaciones a los derechos humanos, las torturas, las detenciones arbitrarias, las desapariciones, los asesinatos se volvieron incontables hacia cualquier opositor al régimen, y los kurdos, como cualquier otro que protestara, estaban dentro de estos.

El *apoismo* tiene un papel relevante en esta parte de la trama por las siguientes razones. Los kurdos de Siria se vieron beneficiados por la presencia directa del PKK debido a que de esa manera el influjo *apoista* potenció la organización kurda ahí cuando hizo falta. Muchos kurdos sirios llenaron las filas del PKK mientras mantuvo sus operaciones en este país. Así, cuando el régimen baathista de los Assad incrementaron la represión a la población minoritaria, muchos milicianos en activo encubiertos y ex milicianos *apoistas* sirios activaron. Sería un error considerarlos a ellos como los únicos protagonistas políticos que actuaron radicalmente ante el régimen, pero su horizonte dio contenido a la resistencia y a la organización en general. En 2003 emergió el Partido de la Unión Democrática (PYD), partido kurdo sirio inspirado y relacionado con el PKK, bajo la orientación del renovado paradigma del *Confederalismo Democrático*, organización que ganó mucha fuerza en el país en el entorno represivo. Desde sus inicios, este partido se construyó con una significativa base social y por eso se convirtió en un importante referente. Un año más tarde, en 2004 se produjeron fuertes disturbios sociales y raciales en Qamislo que desembocaron en la muerte

de decenas de kurdos desarmados, disturbios que se vieron mediados políticamente por el régimen. La herida expuesta por el régimen dictatorial se abrió más con ese evento y como respuesta se formaron las primeras unidades armadas de autodefensa kurdas, las YPG (Unidades de Defensa Popular); a partir de entonces, el movimiento kurdo se convirtió en uno muy activo (*ibíd.*).

De la rebelión del Qamislo en 2004, los kurdos de Siria comenzaron a organizarse decididamente, creando consejos y comités de base que de manera clandestina comenzaban a impulsar las propuestas del *confederalismo democrático* (*ibíd.*, 92). Mientras, el contexto general de Medio Oriente se definía por el acontecimiento de las Primaveras Árabes y la agitación de la sociedad que ello supuso en la región. En 2011 el conflicto civil se desató en Siria, lo que, en palabras de Azlan, “abrió la puerta a una primavera kurda” (Aslan, 2020: 132). El escenario de la guerra civil siria del 2011 es en donde la propuesta *apoista* del *Confederalismo Democrático* se desplegó de manera más contundente.

Un factor para nosotros importante relacionado con la guerra civil siria, los kurdos y Rojava, es que aquí se dieron acontecimientos que si bien no supusieron la eliminación absoluta de la estatalidad, sí una reducción bastante significativa e importante. Y esto fue tanto ocasionado como aprovechado por los *apoistas* para una implementación más directa de su propuesta confederalista democrática.<sup>77</sup>

#### ***4.3.5.2 Expresiones concretas. Una salida poética al conflicto sirio: La Tercera vía kurda, una oportunidad para el auto-nomos***

La guerra civil siria de 2011, como su nombre lo sugiere, fue un evento que, para volverlo esquemático, enfrentó a la sociedad con el régimen de gobierno. Cada uno de estos polos es la representación encarnada de algo más grande, de la lógica que le subyace, y si el régimen de gobierno representa la modernidad capitalista, del lado de la sociedad verdaderamente no

---

<sup>77</sup> Si el lector desea contar con mayores detalles de la guerra civil siria de 2011 bajo un análisis que posiciona el protagonismo de los kurdos en el conflicto, se recomienda leer el capítulo 7 de la obra: VV.AA. (2016) *La revolución ignorada*. Liberación de la mujer, democracia directa y pluralismo radical en Oriente Medio, Barcelona: Editorial Descontrol, pp. 87-104. Por nuestra parte, en el siguiente apartado nosotros nos remitiremos a resaltar algunos de los aspectos por medio de los cuales evidenciamos nuestra argumentación, también con la finalidad de no repetir lo que en otros lugares ha sido suficientemente detallado.

es tan sencillo, ya que ese polo es una heterogeneidad que contingentemente se unió para enfrentar un enemigo común, pero en dicha heterogeneidad hay sectores que no dejan de representar a la modernidad capitalista o están cargados por sus motivaciones, solo esperando su momento de gestionarla, así como también hay otros sectores que representan intereses distintos. Bien vale la pena hacer una distinción tripartita, ya que mientras para unos la salida del conflicto se definía en términos de restablecer el orden, para otros solamente se trataba de un cambio de gobierno, mientras que para unos más, los *apoistas*, consistía en realizar un cambio social profundo y cualitativamente distinto:

Al estallar la guerra civil en Siria los kurdos se vieron en la dicotomía de tener que escoger entre apoyar al régimen o a la oposición. Ninguna de las dos opciones tenía unas buenas perspectivas para los kurdos. Por un lado, el régimen había estado oprimiendo a los kurdos durante décadas. Por otro lado, la opinión de la mayoría de grupos que componían el FSA [Ejército Libre Sirio, constituido por diferentes organizaciones armadas de oposición al régimen] sobre la cuestión kurda no era demasiado diferente de la del régimen y ya se estaba sufriendo el proceso de islamización radical y la cooptación de la revuelta por parte de los intereses occidentales. La opción que decidieron llevar a cabo fue la “tercera vía,” es decir: no dar apoyo a ninguno de los dos, declarar la autonomía de la región y defenderla de los ataques externos (VV.AA, 2016: 95).

En la guerra civil que comenzó en Siria, los kurdos ni apoyaron al gobierno baathista para su continuidad ni a los grupos de oposición que querían establecer un nuevo poder con raíces árabes suníes y que se unieron bajo el Consejo Nacional Sirio (CNS); en cambio, han defendido la autonomía que llamaron *Xeta Sêyemîn* (estrategia de tercera vía) (Azlan, 2020: 133).

Los kurdos apoistamente orientados y una pluralidad de otros grupos ocasionaron la disminución de la estatalidad en la región norte y este de Siria. A partir de 2012 plataformas políticas y militares como el PYD y las YPG/YPJ, en coalición con el Movimiento por la Sociedad Democrática (TEV-DEM)<sup>78</sup>, obtuvieron el control de los territorios kurdos más

---

<sup>78</sup> TEV-DEM, una coalición de organizaciones e individuos, muy similar a los frentes populares que surgieron en otras partes del mundo en circunstancias muy parecidas, cuyo objetivo ha sido la implementación del *Confederalismo Democrático* en Rojava. “Incluía al PYD, otros partidos políticos afines, cooperativas, academias, sindicatos, organizaciones de mujeres y jóvenes [...] El objetivo era cubrir todas las áreas de la vida para dar respuesta de forma colectiva a todos los temas que pudieran aparecer. Se hicieron muchos esfuerzos para cubrir a toda la población, independientemente de su origen, ya fueran kurdos, árabes, yazidís... e independientemente de su religión. Del mismo modo se buscó incluir a las mujeres y a los jóvenes en el movimiento (VV.AA., 2016: 98-99).

importantes de Siria (Afrîn, Kobanê, Cizîre, etc.), expulsaron a las fuerzas del régimen, hicieron posesión de las instalaciones estatales y de la infraestructura productiva (por limitada que fuera), tomaron el poder administrativo como autoridad local y se liberaron los municipios. Comenzaron a surgir grupos a nivel local a iniciativa del PYD y otras organizaciones afines para autoadministrar la región. Así, la revolución de Rojava, en el contexto de la guerra civil siria, se puso en marcha.

Hay quienes coinciden en afirmar que el éxito de la disminución de la estatalidad siria para el establecimiento del *confederalismo democrático* se debe “a los años de preparación y agitación que se habían llevado a cabo por parte de sus partidarios [que desde antes] operaban en la clandestinidad” (VV.AA, 2016: 98); o que iniciativas políticas altamente organizadas como el PYD lograron “presentar un proyecto social y autónomo concreto para la solución de la causa de la guerra para todos pueblos y por eso fue visto como una fuerza de solución por la sociedad” (Aslan, 2020); así como que esta organización “era la única que podía movilizar a la sociedad, tomar una postura y voz organizada ante los conflictos y controlar la situación por tener la fuerza de la autodefensa (Taştekin, 2016; citado en Aslan, 2020). Y estamos completamente de acuerdo con que esta experiencia acumulada y recursos adquiridos fueron un factor decisivo para lograr el control territorial y desenvolver el proyecto social; pero, para nosotros es decisivo tomar en cuenta que esto fue posible no solamente por experiencia y capacidad, sino que fundamentalmente a causa de que existía una propuesta concebida como una auténtica alternativa y una determinación por llevarla a cabo en tanto producto gestado por el sujeto poiéticamente. Ya hemos expuesto por qué consideramos que el *confederalismo democrático* es auto-nomos y no hetero-nomos, y aunque puede estar nutrido e inspirado por horizontes de emancipación legados por mentes y experiencias otras o no kurdas, esa es una propuesta que lleva mucho *de sí*. En este punto decimos que no supone lo mismo reproducir técnica o mecánicamente lo que proviene fuera de sí, a echar a andar lo que de alguna manera proviene de sí y es para sí, con todo y que no se cuente con garantías de antemano que aseguren el éxito.

Hacia 2014 se tiene el periodo de control, asentamiento y preparación para la implantación de la propuesta. En este periodo (2012-2014) se formaron las primeras comunas para satisfacer las necesidades más básicas e inmediatas de la población en un contexto de guerra y conflicto altamente volátil y los pueblos, grupos, etnias y organizaciones en Siria, bajo la

sombra del TEV-DEM, “armaron las primeras asambleas populares y discutieron la estrategia de ‘la tercera vía’ [...] [así] se creó La Asamblea de Los Pueblos del Kurdistán-Rojava (MGRK - *Meclisa Gel a Rojavayê Kurdistanê*), que fue la asamblea fundadora que preparó el Contrato Social de Rojava” (Aslan, 2020: 134).

Con el debilitamiento de la estatalidad, el *Confederalismo Democrático* finalmente salió de la clandestinidad y comenzó a tener lugar en la realidad de una manera más explícita y abierta. El confederalismo democrático es una promoción kurda, pero que no se remite solo a ellos, sus principios abogan por la co-existencia social de la diversidad.

A partir de 2014, como informa Azize Aslan:

Una nueva etapa comenzó en el norte de Siria, con la Asamblea Legislativa de la Administración de Autonomía Democrática de Rojava, que se reunió el 6 de enero de 2014 en ciudad Amûdê, Rojava, y que autorizó el Contrato Social de Rojava. Los gobiernos democráticos autónomos (*Rêveberiya Xweseriya Demokratîk*) se declararon en Cezîrê el 21 de enero, Kobanê el 27 de enero y Afrîn el 29 de enero, y se anunció a todo el mundo que en Rojava organizarían la autonomía en forma de cantones. Tres cantones separados, tres gobiernos autónomos (Aslan, 2020: 135).

La concreción de la propuesta ha supuesto la formalización de un conjunto de formas organizativas no estatales para el renacimiento de un sistema social distinto que pretende superar la monopolización de todo tipo de poder y para que éste recaiga en manos de las mismas estructuras sociales de base, por medio de su con-federación y con la aplicación de una democracia directa como régimen propicio para la diversidad. Esto quiere decir que el fundamento principal radica en hacer que la diferencia (socio-cultural, económica, política, histórica, étnica, de género, etc.) se relacione y co-exista, no que se elimine, pero hacer que esto suceda no por acción de un ente externo o por una clase separada, sino por el mismo cuerpo social. A continuación haremos un repaso de algunas de estas formas organizativas e iniciativas formalizadas que para los *apoistas* en Rojava suponen la superación del monopolio de poder, el camino hacia ello o con las que aspiran a la superación del mismo.

#### **4.3.5.3 Expresiones concretas. Formas organizativas y ejecutivas**

Hay que enfatizar que el espíritu de las formas organizativas y ejecutivas que se han ido concretando en Rojava para desarrollar su propuesta social consta de evitar la centralización

del poder y estimular la composición y la participación del máximo plural posible. Para la toma de decisiones, esto se da mediante un conjunto de estrategias que básicamente se compone de: consenso, paridad (de género, étnica, cultural, religiosa, de actividad, etc.), participación directa y que las decisiones finales recaigan sobre la base. Lo interesante es que un esquema como tal, que sugiere la implantación de la horizontalidad, no excluye la verticalidad para que funcione; hay una mediación mutua entre ambos ejes. Nuevamente, estamos frente a una contradicción que se aborda, que se asume, y no que se rechaza de entrada. Particularidad, como ya hemos dicho en varias ocasiones anteriores, que distingue al *apoísmo* confederalista democrático. Veamos.

La unidad mínima son las comunas, son el espacio fundamental y posee toda la legitimidad para la toma de decisiones. Pueden comprender desde una calle hasta un vecindario, una villa o un gremio de afinidad local. Desde una veintena hasta cientos de personas suelen constituir las. En las comunas se debate y se pretende atender todos los temas posibles para el desarrollo de la vida social, que puede ir desde el manejo de los bienes comunes, pasando por la resolución de conflictos, la seguridad, aspectos políticos, de economía, del territorio, etc. Para su funcionamiento político se basan en un esquema de co-liderazgo, es decir, hay co-presidencia; por otro lado, se obliga a la paridad de género (co-presidente, co-presidenta) y se intenta que el perfil sociocultural, religioso, étnico de las personas escogidas sea lo más variado posible (kurdos, árabes, yezidíes, armenios... musulmanes, cristianos, judíos... y un gran etc.). La composición de las comunas sigue un criterio similar, ya que se busca que la diversidad esté presente; en cuestiones de género se establece que debe haber al menos el 45% de la representación de uno u otro y que mínimo un 10% de participantes de cualquier tipo de minoría de la comuna esté presente. El mecanismo privilegiado para llegar a acuerdos y para la toma de decisiones es el consenso, pero si es necesario se pueden realizar votaciones. No obstante, la votación es un recurso secundario, porque lo que se busca es evitar la imposición de la voluntad. Cuando alguna de las partes implicadas no consensua el acuerdo, no está obligada a hacer vinculante la medida adoptada (VV.AA, 2016: 105-108).

Para las cuestiones operativas hay un gran número de comités, que son los encargados de ejecutar las tareas y los proyectos concretos producto de las decisiones y la resolución de necesidades de las personas. Estos comités no se restringen al nivel de la comuna, pero es en éste donde adquieren una importancia particular ya que es donde se requiere hacer las

gestiones más indispensables e inmediatas. Los comités se articulan unos con otros de manera intra comuna, inter comuna y más allá de las comunas (*op. cit.*, 110-111).

Las comunas se coordinan entre ellas mediante una estructura federativa de diferentes niveles demográficos. Esta estructura es lo que se conoce como Consejos Populares (*destaye*)<sup>79</sup>. En todos los niveles de la estructura de los consejos populares se tienen que respetar y aplicar los principios básicos de la comuna enunciados. Cada nivel de la estructura está vinculado por delegados, cuyos cargos no tienen mandato por sí mismo, es decir, transmiten las decisiones del nivel al que pertenecen. Los delegados no tienen poder político, porque este radica siempre en las comunas. Pero además de los delegados de nivel demográfico están los delegados que representan los diferentes tipos de organizaciones, desde partidos y facciones políticas, hasta cooperativas, sindicatos, organizaciones de mujeres, de jóvenes, gremios culturales, religiosos, productivos, asociaciones civiles, etc. (*op. cit.*, 108-110). El mayor nivel en los consejos es el que corresponde a las Asambleas del Pueblo.

Como hemos visto, los Consejos Populares se estructuran en función de una lógica dimensional, que va desde la más pequeña, la comuna, a otras más grandes, como las Asambleas del Pueblo. Pero, para evitar el ejercicio de imposición se cuenta con ciertos mecanismos. Cuando un nivel inferior, particularmente la comuna, no está de acuerdo con las decisiones tomadas en niveles superiores no está obligada a asumirlos, y para ello lo que se busca es que en la medida de lo posible los niveles y organismos superiores armonicen sus acuerdos tomando en cuenta a quienes disienten. Aquí se puede recurrir a la adopción de medidas resultado de la decisión de la mayoría, para lo que sirve el mecanismo del voto, el cual puede ser excluyente, pero aún así quienes difieren de la medida no están obligados a tomarla. Esto, evidentemente, no está libre de problemas, pero se procura su implementación ya que el propósito es que haya el mayor grado de libertad de decisión de los organismos más pequeños así como para quienes ejercen el derecho de opinar y decidir de manera diferente.

Precisamente por eso es que la experiencia *apoista* del *Confederalismo Democrático* en Rojava no ha estado exenta el establecimiento de entes ejecutivos y legislativos separados pero paralelos de las comunas, la unidad social fundamental para la reproducción de vida y

---

<sup>79</sup> Visto en Aslan (2020), quien señala que la función de los *destaye* es ejecutiva dentro del TEV-DEM y “son las manos del gobierno autónomo”.

toma de decisiones, y del objetivo de que el poder tenga su arraigo en esta base. Ejemplos de estos entes han sido la Administración de la Autonomía Democrática de Rojava (DSA, por sus siglas en inglés), la cual se fundó en 2014 con la finalidad de asumir algunas tareas administrativas, ejecutivas y legislativas, como la redacción del Contrato Social, una nueva ley electoral o alguna que otra legislación (*op. cit.*, 111-113). Sin embargo, el carácter de la DSA ha sido consultivo y propositivo, más no ejecutivo, ya que sus productos se hacen emitir como propuestas que los Consejos Populares tienen que aceptar como tal, pero bien pueden decidir implementarlas o no hacerlo. Es por ello que establecimientos como la DSA no se trata de entes con soberanía de aplicación. No obstante, su existencia ha sido necesaria en la medida de que las estructuras de autogobierno no han estado todavía en condiciones plenas de asumir este tipo de tareas por diversos factores, ya sea porque siempre se ha hecho necesaria una cada vez mayor politización y conciencia política de la sociedad (que, desde luego, nunca ha sido algo ausente, pero debido a la envergadura del proyecto su exigencia es grande), también debido al impacto de, primero, las condiciones de guerra civil, después, del continuo asedio de los sistemas políticos, sociales y económicos dominantes hacia la experiencia y sus intereses diferentes, pero lo que seguramente resulta definitivo es que el *Confederalismo Democrático* al ser un sistema nuevo de organización social se encuentra en proceso de continuas adaptaciones y no deja de apoyarse en estrategias de este tipo, lo cual no es una incoherencia debido a que en sus principios se reconoce “la composición contradictoria de la sociedad [que] requiere grupos políticos con formaciones tanto horizontales como verticales” (Öcalan, 2019: 21).

Como hemos dicho antes, el sistema con-federativo *apoista* privilegia la participación conjunta, diversa y directa, pero no evita de manera tajante o fóbica el recurrir a medios y estrategias tanto verticales como centrales que aporten a la resolución de problemas o para su concatenación con el sistema horizontal y de base. Algo a lo que Abdullah Öcalan nombra el recurso a “jerarquías planas”.

Es importante matizar, junto con Azize Aslan, que durante los años que van de 2014 a 2017, estas estructuras del nuevo sistema y “[l]os primeros gobiernos autónomos se organizaron desde arriba, es decir, los copresidentes o la coordinación administrativa no fueron elegidos por los pueblos o por las asambleas porque había guerra y desplazamientos, y los pueblos no habían discutido suficientemente cómo sería la forma de elegirlos. Más bien, los gobiernos

autónomos fueron formados por personas encargadas del TEV-DEM y Kongra-star” (Aslan, 2020: 135). Por otro lado, también en el periodo 2014-2017 se redefinió la geografía de la región experimental de Rojava, particularmente por la liberación de nuevos territorios reapropiados y recuperados en los enfrentamientos bélicos de las milicias *apoistas* con ISIS. Por ello, en 2017 Rojava transmutó en la Federación Democrática del Norte y Este de Siria:

La Asamblea Constituyente [...] declaró la Federación Democrática del Norte de Siria y su contrato social, para establecer gobiernos democráticos en lugares liberados y que sean parte de los gobiernos autónomos. En este sentido, en julio de 2017, la autonomía, que anteriormente estaba organizada en tres cantones, se reorganizó nuevamente en seis cantones y tres regiones (Aslan, 2020: 141).

De esta manera, la experiencia confederal democrática *apoista* en Siria se amplió y complejizó. La nueva organización con territorio ampliado nuevamente se con-federó y se erigió un gobierno común entre las nuevas regiones para la coordinación mutua, declarado en términos asamblearios y colegiados, el “Congreso de los Pueblos Democráticos” (*op. cit.*, 147).

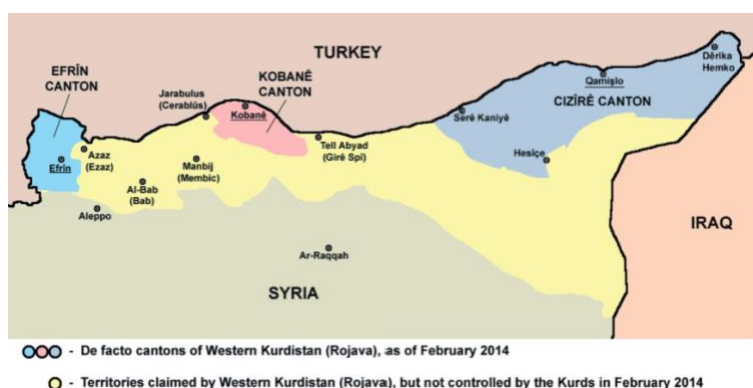


Fig. 2. Cantones de Rojava y territorios reclamados en el contexto de la declaración de la Federación Democrática del Norte y Este de Siria<sup>80</sup>

En este punto las comunas adquirieron un estatus de reconocimiento *de iure* como la unidad fundamental, que anteriormente, a pesar de su importancia *de facto*, no había adquirido: “Hasta la declaración de la Federación, las comunas no se exponían como una decisión o institución formal, sino como una práctica política común. Al final, en el Contrato Social de

<sup>80</sup> Imagen obtenida de: <https://www.kurdistanamericalatina.org/una-federacion-de-pueblos-en-el-rompecabezas-sirio/> (noviembre 2023).

la Federación Democrática del Norte de Siria, se definieron en la ley como la organización más pequeña del sistema social” (*op. cit.*, 152).<sup>81</sup>

Ahora, volviendo al punto de destacar algunos de los logros y alcances relevantes de la experiencia *apoista* confederal democrática para el caso sirio, mencionamos lo siguiente. El *Confederalismo Democrático* en Rojava ha planteado el modelo de la “economía social” como una forma de afrontar y reducir el monopolio económico, la especulación, el industrialismo y la búsqueda de la máxima ganancia, que serían los rasgos de la modernidad capitalista objeto de su crítica. Desde 2012 se implementó el “Plan Económico del Pueblo”, basado en las formulaciones de *Apo*. En ese mismo año se hicieron modificaciones para abolir el régimen de propiedad privada como la figura preponderante de posesión, pertenencia, goce y transacción, y las tierras e infraestructura libres pasaron a ser propiedad social en manos de los Consejos Populares para su re aplicación en términos de la “propiedad de uso”, sin que supusiera que las personas fueran despojadas de sus propiedades. Es decir, que:

si una casa o unas tierras están siendo utilizadas por una persona o grupo de personas, éstas tienen el legítimo derecho de propiedad de uso de forma indefinida. Pero la “propiedad de uso” también implica que los derechos de transacción, de cesión y la capacidad de vender esta propiedad, están en manos de las Comunas. Del mismo modo una Comuna no puede expropiar una propiedad que está siendo legítimamente utilizada. [...] Por lo tanto, todas las tierras edificios e infraestructuras sobre las que no haya un derecho de uso pasan a ser propiedad Comunal. Las Comunas pueden decidir otorgar el derecho de uso de estas propiedades a individuos o cooperativas con el fin de asegurar a todos un mínimo de autosuficiencia económica y como una manera de maximizar el uso de los recursos materiales de la comunidad (VV.AA, 2016: 117).

Las cooperativas han sido consideradas el núcleo productivo de la “economía social” constituidas en torno al sistema de comunas. El principal objetivo de éstas ha sido el de satisfacer las necesidades básicas de las comunidades, pero también se han dedicado a desarrollar actividades variadas que van más allá de una necesidad meramente inmediata.

---

<sup>81</sup> El Contrato dice: “La Comuna es la forma organizativa fundamental de la democracia directa. La Comuna es una instancia de gestión y de toma de decisiones dentro de sus límites organizacionales y administrativos. La Comuna funciona como una asamblea independiente en todos los niveles de la toma de decisiones”, (Art. 48 del *Contrato Social de la Federación Democrática del Norte de Siria* [2016]; visto en Aslan, 2020).

“Los miembros de la cooperativa son los propietarios de los medios de producción, pero responden ante la comuna” (*op. cit.*, 118).

En Cizîrê se han puesto en marcha alrededor de doscientos pozos de petróleo trabajados bajo el concepto cooperativo cuya producción se ha orientado fundamentalmente al consumo local. También han surgido cooperativas agrícolas trabajando las tierras que anteriormente le fueron expropiadas a los kurdos y a otras minorías por el régimen baathista de Assad. Pero algo sumamente importante es que si con anterioridad la región de Rojava había sido destinada al monocultivo y a la monoproducción de materias primas para la economía del país, en el *Confederalismo Democrático* se logró la diversificación de la actividad económica con la instalación de fábricas de diferentes giros, que van desde la producción de textiles, hasta material de construcción, molinos de procesamiento de trigo y otros granos, artículos de limpieza, etc. (*op. cit.*, 119). Esto, en conformidad de que para la perspectiva confederalista democrática no se debe cerrar la puerta a la industria, solo al industrialismo.

En cuestiones ecológicas, en Afrîn se ha prohibido la construcción de más plantas de procesamiento de aceite y también de aquellas industrias cuyos procesos incluyan metalurgias como la de plomo. Para evitar la especulación eventualmente se han regulado los precios de venta de los productos según las necesidades de la población por acción de comités de economía encargados de esas tareas. En Rojava, o la Federación..., no se ha apostado por instaurar mecanismos rígidos de centralización de la economía, pero sí se han desarrollado proyectos para implementar, por ejemplo, presupuestos participativos (*ídem.*) para incentivar a la población a que participe de manera más directa en la dimensión de la administración económica de la vida social.

En la cuestión financiera se han permitido establecimientos bancarios en los que una de las principales funciones es el otorgamiento de créditos, pero se ha prohibido que se procuren beneficios derivados del capital financiero, como los intereses y la especulación. En estos establecimientos se priorizan los servicios de ahorro para la población y de inyección económica a las comunas para que inicien proyectos productivos (VV.AA, 2016: 120).

Pero hay que mencionar que así como existe y se ha fomentado la propiedad comunal, también se permite la privada. Ahmad Yousef, quien fuera co-ministro de economía de Afrîn, mencionó que todavía hace más de cinco años, se calculaba que el 75% de la propiedad era

comunal, mientras que el otro 25% privada<sup>82</sup>. De igual manera, aunque se estimule el desarrollo y funcionamiento de las cooperativas, perviven empresas y negocios privados, mismos que, si bien se permite su operación y funcionamiento, lo hacen bajo regulaciones que respondan en la medida de lo posible a los criterios de producción social y satisfacción de necesidades, así como de protección ambiental. De cualquier manera, en el ámbito ecológico, aunque se han tomado ciertas medidas, “todavía queda mucho por hacer” (*ídem.*). Y se debe de tomar en cuenta que las necesidades de guerra y conflicto civil hacen que lo recaudado tanto por la economía social como por la privada, se destine “hasta en un 70% a dichos gastos” (*ídem.*). La economía de guerra y las condiciones de embargo son algo que no se puede desestimar. Por otro lado, una necesidad como tal hace que la experiencia *apoista* en Rojava o la Federación Democrática del Norte y Este de Siria esté abierta a economías de libre mercado para que dejen derramas<sup>83</sup>. Finalmente, la “economía social” y ecológica del enfoque *apoista* en la región todavía convive con el modelo capitalista, pero en la población hay voluntad y se hacen cosas para lograr un cambio contundente a ese respecto.<sup>84</sup>

Ahora, en temas militares el concepto principal de su existencia es la autodefensa. Ya se ha hablado de las Unidades de Defensa Popular YPG (*Yekîneyên Parastina Gel*), quienes han sido capaces de demostrar su efectividad en el campo. Han sido las principales encargadas de recuperar territorios para su liberación o desestatalización, aunque no actuando, eso sí, de manera única. En el comienzo eran un grupo armado ligado al PYD, pero a partir de 2012 responden al autogobierno democrático. “Estas fuerzas de autodefensa no están planteadas como un ejército estatal bajo el control del gobierno central, sino que están bajo el mando de las estructuras políticas descentralizadas. Cada brigada está ligada a una comuna, cantón o distrito” (VV.AA, 2016: 126). El objetivo primordial es defender a la población de Rojava o Federación Democrática del Norte y Este de Siria, y no para hacer la guerra. Alrededor del

---

<sup>82</sup> Ahmad Youser, ex co-ministro de economía de Afrîn, citado en VV.AA., 2016: 117.

<sup>83</sup> “La triple economía de Rojava”. Obtenido de: <https://rojavaazadimadrid.org/triple-economia-de-rojava/>

<sup>84</sup> Para abundar sobre de las contrariedades y vicisitudes de la experiencia en una perspectiva crítica del capitalismo, se recomienda leer “La economía anticapitalista en Rojava”, en Aslan, Azize (2020), *Las contradicciones de la revolución en la lucha kurda y la economía anticapitalista de Rojava*, pp. 169-268.

20% de sus integrantes son mujeres quienes conforman su propia estructura dentro de la organización, las YPJ (*Yekîneyên Parastina Jinê*) (*ídem.*).<sup>85</sup>

En temas de la resolución de conflictos, se ha creado una estructura de sistema judicial para el que la clave es el consenso. Este consta de consejos judiciales, los cuales fueron creados en años de la liberación territorial y la desestatalización, para los que se activaron los Comités de Paz y Consenso, mismos que ya existían incluso desde la década de los 90 (VV.AA, 2016: 131). Estos ocupan el nivel más básico del sistema judicial nuevo operando de manera comunal en ciudades, barrios y calles. Son responsables de atender conflictos y crímenes; “las comisiones de mujeres son responsables de los casos de violencia patriarcal, matrimonio forzado, poligamia o de otros relacionados. Estas comisiones están directamente ligadas a la organización de mujeres” (*op. cit.*, 133) *Kongra-star*. Tomando en cuenta la composición multiétnica, multirreligiosa y multicultural de la región, la configuración de estas estructuras se ha hecho respetando el sistema de paridad, procurando el mayor grado de pluralidad posible y estimulando la participación de todos/as para su funcionamiento. Estas estructuras están inspiradas en el modelo de los consejos de sabios de la sociedad tradicional, ahora bajo nuevos valores como la democracia directa, la liberación de género, aspectos fundamentales de los derechos humanos, etc. (*op. cit.*, 138), lo cual nuevamente denota el trabajo de vinculación de diferencias para la producción de un resultado superior y más abarcativo, algo distintivo del paradigma propuesto de la *Modernidad Democrática*.

Cuando el consenso en los conflictos sociales entre particulares o entidades no es logrado, se pasa a un siguiente nivel, el cual es el conformado por los tribunales populares (*dadgeha hiel*). Si no se logra el arreglo y continúan las objeciones, los casos se turnan al siguiente nivel, el tribunal de apelaciones (*dadgeha istinaf*). El siguiente nivel de esta nueva estructura judicial es el del tribunal regional (*dadgeha nequit*). El nivel superior es ocupado por el tribunal constitucional (*dadgeha hevpeyman*) donde los jueces “controlan que el contrato social y otras leyes importantes sean respetados” (VV.AA, 2016: 134). La particularidad de este sistema judicial alternativo es que en él se intenta “dejar atrás la idea de justicia punitiva

---

<sup>85</sup> “Las YPG y YPJ están completamente comprometidas con valores humanísticos como la liberación de las mujeres, la coexistencia de todos los grupos sociales y a una vida en la democracia de base, más allá de la modernidad capitalista” (Biehl, Janet. “El primer Kobanê”. <https://rojazaadimadrid.org/el-primero-kobane/>).

a cambio de la justicia restaurativa” y sobra decir que en este sistema ya “se abolió la pena de muerte” (*op. cit.*, 135).

En lo referente a la educación, el *confederalismo democrático* en la región ha restaurado la enseñanza en lengua kurda, lo cual era prohibido en tiempos del régimen. Pero no solo se restableció la enseñanza de la lengua, sino un nuevo modelo educativo. Ya no solo se enseña educación básica, sino también superior. Se logró inaugurar la Academia de Mesopotamia en Qamislo. Esta se especializa en sociología e historia con un enfoque crítico hacia el positivismo, intentando desarrollar un pensamiento diferente basado en la *Sociología de la libertad* de Öcalan y en la *Jineologî*, o ciencia de las mujeres (Biehl, Janet, 2014; citada en VV.AA, 2016: 141-143) que ha inaugurado una propuesta diferente para entender el lugar de la mujer y lo femenino en la vida social y humana. Dentro de los principales cambios realizados respecto del enfoque de enseñanza habitual de la sociedad de la modernidad capitalista, está el que la nueva pedagogía que se ha ido implementando rechaza la transmisión unidireccional de información profesor–alumnos (*ídem.*, 143). Se enfoca en dar a los estudiantes la capacidad de educarse a sí mismos, para la cual la relación con los profesores no es de jerarquía, sino entre interpelantes (*ídem.*, 144-145).

Aquí detenemos este repaso de formas organizativas e iniciativas formalizadas de Rojava. Definitivamente que hay muchos más detalles, así como recuentos que permitan ver que no son infalibles, ni perfectas, ni libres de todo tipo de fricciones y complicaciones, incluidas las de quienes las llevan a cabo. Y sobra decir que no es la intención idealizar ni dejar la impresión de que en Rojava y el *confederalismo democrático* no hay vicisitudes y todos los aquejos que puede experimentar la humanidad están resueltos. Para nada, aquí solo se ha intentado mostrar algo de lo que hay y que esto está en función de a lo que da respuesta. La intención ha sido dar cuenta de algunas manifestaciones concretas del *apoismo* confederal democrático en esta región en el contexto en que surgió, así como mostrar que es una praxis resultado de inteligir el mundo y la realidad social en un sentido dialéctico (no confundir con DiaMat) que pone al centro la condición contradictoria del humano y de la sociedad.

A continuación pasaremos a concluir qué hace que el *apoismo*, ya en su veta transformada (con-federal, democrático, conciliador de lo tradicional y lo moderno), sea el devenir poiético de la subjetividad histórico-social kurda.

#### **4.3.6 Imagen poética del apoísmo. Libre asociación a las ideas y prácticas revolucionarias**

¿Cuál es la imagen que se produce de los kurdos *apoistas* como subjetividad poética?

Nos parece que los kurdos *apoistas* se están librando de los fetiches del revolucionario dogmático y del rebelde insubordinado posmoderno y está yendo más allá. Se proyecta en libertad de asociación a las ideas revolucionarias y libertarias bajo una actitud emancipatoria entendida ésta como negación y creación (negación y autoafirmación), lo que produce una subjetividad revolucionaria particular.

Sus propuestas son universales (se postula el con-federalismo, la co-existencia de las diferencias o sistema social de éstas, la democracia directa); también históricas (se busca la desmonopolización del poder, la desvalorización en la búsqueda de la máxima ganancia particular, se fomenta el trabajo y la producción para el bien y el desarrollo social común, se persigue la libertad de la mujer, se pretende actuar en función de una consciencia ecológica); y a la vez que responden a las necesidades de su contexto inmediato (Medio Oriente es tradición, valores comunales, entre otros, pero se hace necesario superar la violencia como medio de resolver los conflictos y la subsunción a la autoridad bajo un fundamentalismo religioso y patriarcalista extremos, se quiere dar a las minorías un rol participativo).

El *apoísmo* ha mostrado la capacidad de atender tanto lo universal como lo particular. Por eso el movimiento kurdo *apoista* es un *cosa* raro difícil de hacer encajar en un concepto revolucionario predefinido, porque en ese caso *es* y *no es*. Y es que cuando un actor social “X” se radicaliza o activa revolucionariamente en términos de una postura objetiva (histórica, más allá de cualquier sujeto), termina por desatender sus particularidades inmediatas en nombre de esa Revolución; y cuando lo hace en términos de una postura subjetiva (inmediata, ajena a cualquier historia por encima), termina por desatender las afectaciones globales y objetivas de la lógica social mayor que atraviezan a todos en nombre de esa “su” pequeña revolución. El movimiento kurdo *apoista* en sus principios se expone como uno que atiende tanto las condiciones y necesidades objetivas como las subjetivas, en virtud de esa que mencionamos libertad de asociación a las ideas revolucionarias y emancipatorias y de ello deriva la definición de su propia praxis.

Todo esto depende más de una voluntad creadora que de una rebelde; en realidad, lo que se expresaría es una voluntad dual, rebelde y creadora.

Para nosotros en esta investigación, lo importante ha sido plasmar el fenómeno como el producto de un cambio en la perspectiva de la consciencia de la subjetividad en relación con la objetividad social y psíquica, en la que se interrumpe la continuidad y se suscita una novedad, pero una novedad que no se define por sustituir tajantemente a lo dado, a lo instituido, sino por el intercambio y por eso el resultado es más parecido a una síntesis que a una sustitución (para que una sustitución sea posible, es necesario eliminar o deshacerse primero de lo que se quiere remplazar, lo dado, para después imponer la alternativa. Nos preguntamos lacónica y dubitativamente si alguna vez la humanidad ha experimentado un *cero absoluto* social y el surgimiento de lo nuevo a partir de la *tabla rasa*).

Hasta aquí hemos tratado de enlistar algunas de las contradicciones que el *apoismo* ha puesto en juego con la finalidad de que en su encuentro chocante pueda llegarse a un arreglo lo más consensual posible. Porque los principios básicos de su propuesta lo revelan<sup>86</sup>, como su propia práctica lo manifiesta (la comuna, plural y mixta, como instancia básica donde reside el poder, el cual sale, se retroalimenta en instancias especializadas y mayores, pero vuelve; un sistema no-estatal que se despliega en la estatalidad existente; la fundación de un sistema económico en el que coexisten el modelo social cooperativo con el privado, sirviéndose de ambos, etc.). Y esto debería leerse como proceso de búsqueda de avenencia producto de la afectación mutua entre las lógicas enfrentadas.

Lo revolucionario en el *apoismo* kurdo no consta del remplazo de una lógica total y cerrada por otra lógica apartada (esto es lo que subyace a la concepción revolucionaria que empuja a la libertad hacia adelante, como en el etapismo del Marx economicista en el que se hizo las tajantes divisiones entre capitalismo–socialismo–comunismo; o en aquellas concepciones políticas críticas que proponen salirse de una lógica en apariencia ajena que es la sociedad impuesta y que tiene atrapados a sus integrantes, para lo que la libertad se supone atrás; como postularían el anarquismo, las propuestas políticas del posestructuralismo, feminismos, la negatividad, etc.), sino en la imbricación entre lógicas enfrentadas que exige negación a la

---

<sup>86</sup> “La composición contradictoria de la sociedad [que, por ejemplo,] requiere formaciones [...] tanto horizontales como verticales” (Öcalan, 2019: 21).

vez que ir llenando los huecos negados con auto afirmaciones, las que responden a las necesidades tanto inmediatas como históricas y son para *sí*, praxis que además puede servir de ejemplo e inspirar a otros a que hagan lo suyo desde sus contextos (sin mimesis).

#### **4.4 Movimiento kurdo contemporáneo no apoista: en y con el capitalismo-estatalismo**

En el Capítulo 3 ya mencionamos que al calor del antagonismo social de la década de los años 1960 y 1970 el proceso de radicalización kurda general adquirió nuevos matices, pero que en el Kurdistán de Iraq las tendencias de cambio apuntaron hacia horizontes que podemos denominar afines a la sociedad instituida. Las cosas ahí se dieron por circunstancias complejas, pero décadas más adelante lo que finalmente resultó fue, consideramos, cambio social por emulación.

A continuación, en este subapartado resaltaremos algunos aspectos que a nuestro parecer denotan rasgos al respecto en una experiencia kurda actual no *apoista* que se da de manera simultánea a ese movimiento, y es la del Kurdistán de Iraq y su gobierno regional.<sup>87</sup>

##### ***4.4.1 Economía, política y sociedad del KRG en Kurdistán iraquí***

En la década de los años 90 en el contexto de la Guerra del Golfo, el Kurdistán iraquí aprovechó la debilidad del régimen de Sadam Hussein provocada por la intervención estadounidense y ganó su “autonomía” gerencial política, económica y territorial en los hechos fundando el Gobierno Regional del Kurdistán, concebido inicialmente como un proto Estado kurdo para un Iraq federal que contemplara no solo a los árabes como la única población nacional, o en su defecto, para sentar las bases hacia un Estado kurdo independiente. Esta fue una iniciativa en los hechos que por razones de diversa índole no se formalizó, entre las cuales estuvo siempre la oposición del régimen árabe baazista husseini, pero finalmente gracias a la ausencia de poder provocada en 2003 tras el derrocamiento del régimen con la nueva ofensiva bélica estadounidense, fue que el KRG y la región kurda iraquí

---

<sup>87</sup> El que no sea *apoista* no quiere decir que se tenga que entender como ajena en términos históricos, culturales y hasta geográficos, ya que estamos hablando del mismo pueblo; sino diferente principalmente en un sentido psíquico y político de instituir realidad y sociedad.

pudieron consolidarse de derecho, formal y constitucionalmente. Esta posterior invasión estadounidense a Iraq, o segunda versión de la Guerra del Golfo, motivó a los kurdos y su ya fundado Gobierno Regional a alinearse con el invasor con la meta de consolidar más su proyecto, lo cual tuvo resultado (Isla, 2019).

La constitución formal de la región kurda iraquí y su KRG se ha tratado de una importante victoria para el pueblo kurdo en general, en el sentido de que desde mucho tiempo no habían podido gobernar su propio territorio de una manera tan directa. Ahora con el KRG pueden hacerlo, pero prácticamente bajo las maneras de la modernidad capitalista. La región kurda iraquí y su gobierno constitucionalmente formalizados no son un Estado, sino una especie de paraestatalidad fáctica.<sup>88</sup>

En los últimos años, esta parte ha presentado una grande y significativa modernización económica, política y social, llegando a sobrepasar incluso la del resto del país. Entre las gestiones logradas, está estipulado constitucionalmente que debería de recibir el 17% de los ingresos por venta de petróleo de parte del gobierno federal<sup>89</sup>. No obstante, de este ingreso significativamente cuantioso, la región y su gobierno ha entablado relaciones económicas y políticas ensanchadas y se ha visto favorecida por algunos aliados internacionales, por potencias mundiales como EE.UU, así como potencias regionales como el Estado turco, aunque por razones principalmente geopolíticas y geoestratégicas para estos, que no obstante les han traído beneficios (Conde, 2017). Desde 2008, la administración turca de Erdogan entabló relaciones bilaterales de alto nivel traducidas en inversiones en el territorio del KRG, en exportaciones y la construcción de un megaproyecto de la talla de un oleoducto para extraer petróleo hacia ese país (*op. cit.*).

La producción y venta del petróleo en cantidades rentables y las buenas relaciones comerciales y políticas con estados circunvecinos le ha permitido a la sociedad kurda de Iraq

---

<sup>88</sup> A manera de una contextualización, estamos hablando de una extensión territorial de poco más de 40,000 kilómetros cuadrados, y actualmente la población kurda ronda poco más de 8 millones. Esto representa entre un 15 y un 18 por ciento de la población total de Iraq. <https://gov.krd/english/>

<sup>89</sup> [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/08/140815\\_irak\\_kurdos\\_kurdistan\\_milagro\\_estabilidad\\_jp](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/08/140815_irak_kurdos_kurdistan_milagro_estabilidad_jp). Aunque las autoridades del KRG afirman que reciben menos de eso (*idem.*). El investigador Michael Gunter (2014) reportó que se trataba de un 14 por ciento.

gozar de un nivel económico y social no antes visto en la historia reciente de los kurdos, que le ha dado como resultado una situación capitalista relativamente próspera.

Erbil, la ciudad capital de la región, en la actualidad cuenta con una de las mejores infraestructuras económicas del país, poniéndose a un nivel de competencia casi semejante al de Bagdad, capital nacional. En general, la experiencia no solo representa un territorio administrado y en manos de los kurdos de estos tiempos, sino la oportunidad para que las élites gobernantes kurdas, y todos aquellos en sintonía con el signo de este experimento social, cumplan el deseo de convertirla en la “nueva Dubái” (Conde, *op. cit.*). Y esto no es algo fortuito cuando Herish Muharam, miembro de la Junta de Inversiones del Gobierno Regional, ha mencionado que para el diseño de su política y su modelo económico “han tomado ejemplos de Dubái, Arabia Saudita, Malasia y Europa”<sup>90</sup>.

En cuestiones políticas, el KRG está constituido de una manera prácticamente semejante a una democracia liberal parlamentaria en los formatos medio orientales actuales. Esquemáticamente, consta de un Presidente, un Primer Ministro, un Parlamento unicameral y más de 20 ministerios.<sup>91</sup> Además, su participación en la política nacional de Iraq también ha sido considerable, ya que ha proporcionado al país un Presidente (Jalal Talabani, líder del PUK, una de las principales organizaciones políticas fundadoras del KRG), un Ministro del Exterior, así como varios ministerios de importancia<sup>92</sup>.

Bajo estas consideraciones, es evidente que el horizonte de cambio de este proyecto social, económico y político kurdo está basado prácticamente en los dictados del capitalismo estatal. Y esto se confirmaría aún más cuando un ex alto funcionario de la Organización del Tratado del Atlántico Norte ha hecho una sentencia como la siguiente: “Hablando como militar y como expresidente del Comité de la OTAN diría, pragmáticamente hablando, que si nos fijamos en el mapa del mundo y si nos fijamos en Turquía y Europa, esa pequeña parte de Kurdistán es (...) efectivamente la frontera sureste de la OTAN”<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/08/140815\\_irak\\_kurdos\\_kurdistan\\_milagro\\_estabilidad\\_jp](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/08/140815_irak_kurdos_kurdistan_milagro_estabilidad_jp).

<sup>91</sup> *Ídem.*

<sup>92</sup> *Ídem.*

<sup>93</sup> *Ídem.* Además de haber sido Presidente del Comité de Protección de Infraestructuras Críticas de la OTAN y funcionario de la Dirección de Políticas de la Secretaría de Contingencias Civiles de la Oficina del Gabinete del Reino Unido, el Gobierno Regional del Kurdistán ha tenido a Tom Hardie-Forstyth como uno de sus

Nosotros no ponemos en duda que la experiencia del KRG se trate en sus fundamentos de un proyecto de transformación social y por la mejora de las condiciones de existencia, principalmente tomando en cuenta la historia del pueblo kurdo. En todo caso, lo que hacemos es poner el acento en el tipo de cambio y las maneras de darse, así como también en el que cambia; tomando en consideración que cuando el que cambia no es agente del cambio *desde sí y para sí*, es subjetivado por la objetividad.

En este sentido, en el caso de la región autónoma del Kurdistán iraquí y el KRG actuales se puede observar que para el logro de sus metas de concretar más la experiencia, el grado de dependencia al dinero y a los activos financieros denota mucho lo que subyace o los motivantes. Es así que la búsqueda de potenciar sus ingresos económicos por petróleo les ha llevado a descuidar otras áreas de crecimiento e incluso a destruirlas.

Khazal Auzer, investigadora kurda y además Directora General de Asuntos Económicos y del Ministerio de Recursos Naturales del Gobierno Regional del Kurdistán, ha señalado (2014: 240) que en función de la fuerte dependencia al sector petrolero la agricultura ha sido destruida en distintos periodos, teniendo entre sus efectos migraciones forzadas de población de las periferias a centros urbanos por razones económicas y de subsistencia.

De hecho se puede decir, junto con Flach (2015), que el nepotismo económico basado en el crudo es debido a que:

el KRG aspira a convertirse en un segundo Dubai, una república de importaciones que no produce y que vive únicamente de esos ingresos. Los productos manufacturados se importan del exterior, especialmente de Turquía, e incluso el pan y la fruta se tienen que traer de fuera, y esto ocurre en un territorio considerado la cuna de la agricultura y conocido como el “creciente fértil” o “media luna fértil” [...] convirtiéndose en una tierra yerma (Flach, 2015: 50, 51).

Lo relacionado con la inserción y dependencia al comercio internacional no se menciona aquí como algo que deba suscitar sorpresa o ser objeto de señalamiento crítico, ya que difícilmente habrá quien en estos tiempos de capitalismo globalizado escape, por radical que sea su

---

principales asesores en diversas materias de primera importancia para la entidad: “Senior Adviser (Capacity Building) to the Prime Minister’s Office, Kurdistan Regional Government (KRG), Erbil, Northern Iraq. He remains adviser to KRG UK and US Representative offices. Management of refugee repatriation and infrastructural reconstruction projects. Reconstitution and rebuilding work in Kurdistan, Northern Iraq, helping in rebuilding utilities, hospitals, mosques, and churches”. *Cfr.* <https://www.jasperalliancelondon.com/tom-hardie-forsyth.html>.

postura, a la mediación por las relaciones internacionales económicas de producción, distribución y consumo de mercancías, infundadas y entreveradas por razones políticas, para la satisfacción de cuestiones básicas de existencia. Sin embargo, para el caso en consideración esto es mencionado porque adquiere un matiz diferente, en tanto realzamos esa característica de *seguir* un modelo prestablecido para producir cambio, a la par de una de las consecuencias que con ello se ha suscitado.

No por nada la activista y socióloga kurda Dilar Dirik ha observado que el PDK –uno de los dos partidos políticos gobernantes cuya genealogía de gestión recae en manos del linaje familiar Barzani, fundador del KRG y la región autónoma del kurdistán iraquí– entiende libertad como “el crecimiento económico capitalista idealizado por las ventas ‘independientes’ de petróleo, los hoteles de lujo y los centros comerciales” (Dirik, visto en Knapp, 2015).

Finalmente, reiteramos que este tipo de cambio social dado en estos kurdos no *apostas* es en realidad efectivo como tal, en tanto cambio, tomando en cuenta la situación de este sujeto social en su entorno histórico; pero, es producto de repetir o dar continuidad a las formas de hacer política, de hacer economía, de hacer sociedad y, sobretodo, de ejercer el poder del capitalismo estatalista. No hay efectiva auto alteración, en tanto dicha alteración de lo que ha venido siendo, que ciertamente ha ocurrido, es dada por lo ajeno, por lo otro, en este caso la sociedad instituida, de ahí que la norma del otro prevalece. El sujeto social cambia de situación, pero solamente permutando el lugar en términos de lo que es el “otro” en sí y nada más; han entrado en una nueva tesitura social pero sin darse sus propios modos, modos que nunca dejarán de estar mediados por la objetividad social –la sociedad instituida–, sino permitiendo que ésta les dote de toda su significatividad, emergiendo casi plenamente en ellos.

No es asunto de esta investigación emitir un juicio al respecto de dicha experiencia social, pero sí advertirla como heteroafirmación. No estamos queriendo decir que dentro de dicha experiencia no haya expresiones de signo distinto ni de que todo el fenómeno social como tal represente una clausura de la posibilidad de algo diferente, ni de que se haya perdido la memoria rebelde en este sector del pueblo kurdo. El detalle es que el arreglo social al que se llega en esta parte de la experiencia kurda no convoca una novedad superadora, *novum ex*

*nihilum*, sino un continuum, y en este caso menos de lo propio que de lo “otro”, la modernidad capitalista.

#### 4.5 Remate

Concluiremos este capítulo señalando cómo en la misma persona colectiva<sup>94</sup> histórica y antropológicamente hablando, que son los kurdos, es posible encontrar en la actualidad sectores proclives a sujetarse al “principio de placer” mientras que otros proclives a sujetarse al “principio de realidad”.

Cuando observamos al movimiento político y a la experiencia social de los kurdos *apoistas*, notamos que estos han antagonizado con la *modernidad capitalista* no para destruirla ni para escaparse de la misma, sino para superarla. Lo que nos parece es que realmente están desalienándose, es decir, retirando de la sociedad instituida aspectos normativos importantes para dárselos a sí mismos y de esa manera sacudirse su influencia que recalca represiva. Y dárselos a sí mismos no mediante la imitación, sino por la ejecución creativa. Eso es lo que pasa, por ejemplo, cuando se están esforzando por sintetizar ellos mismos los procesos sociales (hacer reunir la diferencia étnica, cultural, de género, étnica, etc. y configurar un sistema social para vivir en conjunto, tomando en cuenta las necesidades locales o inmediatas, las históricas y las universales) y no dejar esto en manos de un ente externo como es el Estado moderno. No están buscando solamente liberar y dar rienda suelta a sus necesidades, afectos, sentires, representaciones e imágenes reprimidas (en tanto un actor que pertenece a un pueblo que conglomeraba casi todas las subyugaciones sociales actuales y lo vuelven un subalterno pleno, para quienes las opresiones de clase, de raza y de género se hacen patentes de una manera muy determinante, y a lo que habría que añadir la ausencia de patria), sino disponer de sus propios medios y generar condiciones para que éstas se realicen como vivencia social efectiva e innovadora y no como pura vorágine o deseo desenfrenado. En este sentido, diríamos que no solamente son proclives a sujetarse al principio de placer de

---

<sup>94</sup> Quisimos emplear el término “nación”, pero lo encontramos problemático en tanto puede evocar inmutabilidad y poseer cualidad de transhistórico. Por esa razón preferimos recurrir a “persona colectiva” histórica y antropológicamente delimitada.

lo reprimido, sino a la vez al principio de realidad regulador, asumiendo ellos mismos ambas cuestiones. Los kurdos *apoistas* apuntan a ser los sintetizadores sociales de sí mismos.

Ahora, en lo que respecta al movimiento político y la experiencia social de la región autónoma del Kurdistán iraquí y el KRG, lo que se hace notorio es su proclividad a sujetarse al principio de realidad, pero en este caso a principios reguladores no propios sino ajenos, los de la sociedad instituida, la modernidad capitalista. Haberlos adquirido les permitió acceder a los beneficios de la civilización definidos de acuerdo con sus términos, algo que no podemos llamar superación pero sí el cambio de una situación insostenible, de infracolonialismo, a una de adaptación. No obstante, en esta experiencia los kurdos son sintetizados por las lógicas globales imperantes.

## CONCLUSIONES

El tema de la libertad social es tan importante y estimulante que a ello se ha consagrado esta tesis. Es posible encontrar en todos lados un sinnúmero de trincheras abanderando el propósito de la libertad y resolviéndolo a partir de lo que consideran fundamental al respecto. Las hay, por ejemplo, apoyándonos en John Holloway (2000), trincheras “insubordinadas”, aquellas que se definen por su oposición abierta y constante a lo que estiman constriñe la libertad, así como las “no subordinadas”, que son silenciosas, de baja escala, no del todo definidas como una acción directa, pero finalmente actuantes. Todas ellas con un sentimiento compartido, – búsqueda de libertad social–, sentimiento que no obstante se define de manera diferente, particular. Es decir, en ese tema hay aproximación a la vez que distancia, aproximación de las trincheras en tanto sentimiento y distancia en tanto pluralidad de definiciones de las trincheras respecto del mismo. Nosotros nos hemos nutrido e inspirado por muchas trincheras, partiendo inicialmente por sus definiciones de lo que es la libertad social; sin embargo, al percatarnos de la variedad de interpretaciones y soluciones propuestas, pero no solo eso, sino que todas son pertinentes a su manera pero incluso muchas veces contrapuestas unas con otras, es que finalmente preferimos mantener el sentimiento o deseo compartido y desarrollar nuestras propias aproximaciones intelectivas o conceptuales al tema.

El movimiento kurdo es una de estas trincheras. En su abordaje, ha sido una inspiración en lo político y un desafío en lo epistémico. Nos hemos dejado trastocar por el mismo y también lo hemos analizado e interpretado para proponer algo relacionado con la libertad, formulado en términos de cambio social. Pero los kurdos son un desafío dada su complejidad. Nos dimos cuenta que si los interpretábamos de una manera objetiva para dar cuenta de cómo luchan contra el capitalismo y el estatalismo, dejaríamos de lado rasgos importantes de su subjetividad y de su historia; pero también, si los interpretábamos de una manera subjetiva para denotar sus cualidades y determinaciones particulares, desvaneceríamos su distinción como sujeto creador de radicalidad social y política del hoy frente a lógicas impositivas. Por lo tanto, necesitamos de un lenguaje que pudiera abarcar esta complejidad y que a la vez hiciera énfasis en la transformación.

Al querer hablar de transformación, lo hicimos con transformación subjetiva, porque hacerlo con transformación objetiva, es decir, transformación de la sociedad, es complicado en tanto

que definir en qué debe de constar ésta para que sea la ideal para todos es un verdadero lío y tiene bastantes implicaciones. ¿La sociedad y la revolución ideales según quién? Esto, porque para definir el problema y la sociedad deseada, las posturas que han estado preocupadas en ello, que son las posturas críticas, discrepan tanto que difícilmente pareciera que se podría llegar a un acuerdo a menos que fuera por imposición (paradoja el que las perspectivas por la libertad social tuvieran que imponerse). Por ejemplo, lo que es problemático social y políticamente para el anarquismo no lo es exactamente para el marxismo, e incluso dentro del marxismo hay diferentes vertientes de problematización y resoluciones (el marxismo de la orientación económico política, como el materialismo dialéctico, el soviético y derivados, resuelve diferente que el marxismo de la orientación filosófico política, como el *Open Marxism*). Y si traemos a cuenta, por ejemplo, el feminismo o también la descolonización, encontraremos la misma disyuntiva, más si tomamos en cuenta los matices que hay al interior de los mismos y por lo que hay no solo un feminismo, sino feminismos, ni tampoco un solo planteamiento de descolonización). Vaya fenómeno raro. A nuestro parecer, esto es así porque no todos/as nos reconocemos mediados de la misma manera y por las mismas razones específicas por la sociedad imperante, a pesar de coincidir en algo, que es la crítica a la misma. Sospechamos que este es el motivo por el que hay polivocidad crítica de la sociedad, no solo porque la sociedad en tanto la *cosa*, lo *real*, es inagotable, sino por las diferencias en reconocernos afectados por la misma; de ahí que para que impere una manera unívoca de entender el problema, de plantear la política y de definir la sociedad deseada, se necesita una imposición.

Es por eso que en este trabajo hemos encontrado pertinente reflexionar por ahora en torno a la transformación subjetiva, aunque en definitiva no para caer en relativismos. Y nos referimos a la transformación subjetiva cuando se da en función de la relación del sujeto ante sus condicionantes. Es un planteamiento dialéctico y no dicotómico, ya que tiene que ver con la relación y no de la particularidad, parte de la idea de que el sujeto está mediado por el objeto y viceversa; por lo que no es subjetivismo y el problemático esencialismo asociado.

Derivado de lo anterior concluimos primeramente que, en todo caso, si en lugar de querer destruir a la sociedad imperante, las subjetividades críticas recuperamos de ésta lo alienado para hacernos cargo creativamente de nuestra subjetivación compleja y contradictoria, como proponemos están haciendo los kurdos *apoistas*, y de esta manera restar influencia al poder

imponente y fetichizador de la sociedad dada, sus instituciones centrales, sus valores y sus axiomas para que eventualmente desaparezca. Lo que tenemos en común es una sociedad que nos sintetiza, que nos agrega el valor que considera, que norma nuestro imaginario radical, pero lo que tenemos cada cual en particular es nuestras necesidades, que no son exactamente las mismas aunque haya similitudes, y nuestro flujo libidinal diferente, ya que no todos poseemos los mismos deseos ni nos motivan las mismas imágenes y representaciones. Por ejemplo, es claro que no todos queremos, necesitamos o deseamos liberar el *poder-hacer* del *poder-sobre*, como propone John Holloway, solo algunos quieren, necesitan o desean que eso suceda, y está bien. Ni tampoco todos queremos liberarnos del modo de producción capitalista pero que sobrevivan los medios de producción para ser socializados, solo algunos lo necesitan y eso está bien. Así como tampoco no todos necesitan liberarse del Estado como sintetizador social para realizar su propia comunidad social y política, como los kurdos *apoistas*, y eso está bien, algo que como prioridad va en función de sus necesidades definidas en el tiempo y el espacio particulares. Finalmente para terminar con esta ejemplificación, no todos necesitan emanciparse de los constructos conceptuales preexistentes porque su imposición como “La Idea” funge como obstáculo epistemológico, y con ello desarrollar su propio pensamiento y propuesta de interpretación, solo algunos lo necesitamos y eso está bien. Básicamente porque para unos el aspecto más importante de la subjetividad es lo que hacen o lo que pueden hacer, pero para otros es lo que son o lo que pueden ser, mientras que habrá otros más para los que resulte lo que saben o lo que pueden saber; etc., etc.

Las necesidades se relativizan y por lo tanto también las maneras de reconocernos mediados por la sociedad imperante, imponente y eventualmente represiva y dominante; lo que no se relativiza es la acción sintetizadora externa de la sociedad, cuando en su labor de dotar de significación social a sus individuos termina fetichizándolos por imposición de diversas maneras. Eso sucede en el capitalismo estatalista pero no solo ahí, por lo que en nuestra perspectiva es importante hacernos cargo de nuestro proceso subjetivante, sintetizador en función de que los humanos somos seres complejos y ambivalentes, y de ahí que no baste solamente con querer destruir el ente externo que nos subjetiva (la mercancía, el trabajo asalariado, el Estado, etc.), sino gestionar por nuestra propia creatividad el proceso. Creativa,

para no basarnos en la emulación, y para no emular tenemos que despertar una actitud poética.

Los puentes entre las subjetividades críticas que nos vinculen en el propósito, podrían estar dados a partir de reconocernos como sujetos diferentes en proceso de auto-subjetivación, restando influencia a la acción instituyente de la sociedad imperante pero no a partir de una acción, una teoría o una práctica política unívoca y cerrada, aunque sí desde la idea objetiva de que de no devenir autónomos y poéticos la sociedad nos aliena y nos endilga. Y este no es un tema que solo se pueda dar en lo individual, sino también en lo colectivo, como realizan los kurdos *apoistas* según nuestro ver.

Esa ha sido la primera conclusión a la que arribamos. Y en relación con ello, dispuestos a la complejidad, pero sin dejar de lado la crítica a los condicionamientos objetivos de la sociedad imperante e imponente, es que llegamos a la proposición de que es más conveniente abordar el tema de la libertad social desde un enfoque complejo que desde uno dicotómico, porque el ser humano es un ser contradictorio. Y esta es una condición antropológica no exclusiva de la sociedad capitalista. En todos los momentos históricos donde se registra cultura han aparecido escisiones, diferencias, cismas, divisiones y, fundamentalmente, alienaciones. No quisiéramos decir que la contradicción es una condición universal del ser humano porque tal vez pueda dejar de serlo, pero lo que sí es que hasta ahora ha sido una constante. En este sentido, para nosotros ha sido importante plantear también al sujeto por el cambio social como uno complejo, complejidad dentro de la que hay ambigüedades, ambivalencias y contradicciones, cuestiones éstas que de alguna manera y paulatinamente se van resolviendo, porque resolverlas es una necesidad. Pero además, si el sujeto es ambiguo y contradictorio en tanto condición humana, lo es tanto por razones objetivas como subjetivas.

El ser humano no solo está regido por el principio del placer y del deseo, sino también por el principio de realidad (basándonos en las formulaciones de Freud y algunas subsecuentes), o expresado con otros términos, está regido tanto por el principio de lo imaginario desbordante como por el principio de lo racionalizado delimitador; por lo que no puede derivar en pura rebeldía e insubordinación, así como tampoco puro orden y normalización. En todo caso es y necesita de ambos, y hemos promovido que la consciencia es el centro conjugador de ambas tendencias, conjugación que no necesariamente, realmente casi nunca, se define por ser

afinada o balanceada. Y en términos políticos, el meollo es desde dónde y cómo aparecen estos principios en la realidad social. ¿Separados en sectores diferentes y tensionados? ¿Conjugados en uno mismo?...

Para la cuestión de la salida de la contradicción, el centro de nuestra problematización política ha sido quién resuelve o quién define. Para aproximarnos a ello hemos puesto en juego las nociones de auto-nomía y hetero-nomía como predisposiciones y condiciones, así como la *poiesis* y la *mímesis* como las actitudes que se corresponden.

No nos detuvimos a indicar las maneras en las que la sociedad actual, el capitalismo, rige, ordena, norma, condiciona e incluso domina a los individuos<sup>95</sup>, solo a señalar que la sociedad y sus instituciones centrales (para el capitalismo serían, por ejemplo, la mercancía, el racionalismo a ultranza, el instrumentalismo desmedido, el progresismo sin límites, la estatalización, etc.) son los entes encargados de sintetizar la subjetividad<sup>96</sup>. De primera mano, reiteramos que para nosotros el que la sociedad y sus instituciones centrales sean las encargadas de sintetizar la subjetividad de los individuos y los procesos sociales es algo ambivalente, es decir, es algo tanto conveniente como inconveniente, algo que es necesario pero también algo que se padece. Y esto porque los más profundos deseos del ser humano, las significaciones imaginarias sociales cual energía libidinal y torrente magmático de sentires, deseos, afectos, representaciones e imágenes provenientes de la profundidad inconsciente de la psique –flujo conceptualizado como significaciones imaginarias sociales a préstamo, y en ocasiones a paráfrasis, del término castoriense– y que desean salir a la superficie de la consciencia para volverse realidad vivible y palpable son algo tan a-funcional (a-racional, a-temporal y plenamente motivadas por el placer y para lo que quiere ser) que necesita mediaciones para que se posibilite en sociedad, no solo como reconocimiento mutuo sino como relacionalidad social, como sistema, ya que de lo contrario se viviría en la tiranía

---

<sup>95</sup> Para ello nos parecen apropiadas formulaciones dentro de la corriente del *Open Marxism*, particularmente las propuestas de John Holloway para quien uno de los problemas fundamentales es el encapsulamiento de la potencia del hacer indeterminado de los humanos en los límites estrechos de la identidad asignada por la sociedad capitalista, reducida a productores de mercancías. El razonamiento nos parece pertinente, aunque consideramos que el criterio puede aplicarse a otros aspectos aparte del “hacer”.

<sup>96</sup> Recordamos que desarrollamos nuestras argumentaciones a partir de tomar en cuenta planteamientos del psicoanálisis (Freud), del análisis profundo de la psique (Jung), de la institución imaginaria de la sociedad (Castoriadis), de freudomarxismos (Marcuse), estos últimos dos que se vieron beneficiados por las influencias del marxismo para plantear el tema en términos políticos en un sentido analítico pero también de praxis.

de la indiferenciación y el caos. Lo inconveniente en esto radica en que la sociedad se divida tajantemente entre quienes representarán o serán los encargados de manejar la subjetivación y los subjetivados (algo que se puede traducir como dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados, poseedores y desposeídos, etc., etc.). De ahí que el centro del problema y de la reflexión radique aquí en quién es el gestor de ese desbordante y maravilloso “caos” insubordinado, torrente de deseos, placeres y el anhelo de su concreción. En eso consta el que la norma sea proveída siempre por el “otro”, o/y que sea autodeterminada.

Resolver el fenómeno de la condición por la heteronomía y la condición por la autonomía en un sujeto específico no sería algo sencillo, pero nuestra tarea en esta tesis fue la de indagar sobre cuestiones que nos parece intervienen al respecto, principalmente actitudes, sus motivantes subyacentes y su relación con lo político y la política. Ahí es donde han tenido lugar las categorías de la *poiesis* y la *mimesis*, partiendo de la observación, a nuestro juicio evidente, de que en el seno de la sociedad hay quienes responden a la conservación del orden social e incluso a su adulación, mientras hay quienes se rebelan ante el mismo.

La sociedad dada, a través de sus instituciones y de cualquiera que sea su representante directo<sup>97</sup>, va a tener un increíble poder de seducción para legitimar su posición como señora o ama de la subjetivación y la construcción de individuos sociales, así como también ejercerá la dominación para ese fin; por lo tanto, el que exista una norma que quiera prevalecer es un hecho de imposición objetiva, pero el que aunado a la imposición objetiva exista además predisposición subjetiva para repetición de sus normas, valores y sanciones, finalmente, hacer valer la narrativa de sociedad vigente cuando culturalmente no se pertenece a tal, es un fenómeno muy particular que incluye pero va más allá de la imposición represiva. Y eso es lo que notamos cuando las estructuras kurdas de gobernantes emires que nacieron para atender y solucionar asuntos internos y externos de su sociedad (s. IX-XII) desplazaron paulatinamente su rol hacia su acomodo en la estructura política dominante de poderes imperiales como el otomano (s. XII-XV), así como el sucesivo florecimiento del “Kurdistán ‘otomano’” (s. XVI-XIX); lo mismo con el regimiento militar o las Caballerías Kurdas *Hamidiye* (XIX-XX) que contribuyeron sustancialmente a la consolidación del gobierno del

---

<sup>97</sup> No tiene que ser funcionario, político o burócrata necesariamente, basta cualquier individuo social que la positive y la valide para imponer sus normas y ejercer sanciones desde donde sea que esté y por diferentes medios.

Sultán otomano Hamid II, importantes para la ejecución del genocidio armenio así como quienes también fungieron como fuerzas de choque a sueldo del poder imperial para sofocar insurrecciones kurdas, y las cuales también contribuyeron al establecimiento del republicanismo moderno por el que el imperio otomano pasó a la nación turca, de la mano de Kemal Atatürk y sus consecuentes políticas asimilacionistas e incluso anti-kurdas; o la existencia de los *Guardias de villa* (s. XX), especie de policía kurda contrainsurgente a sueldo y concesiones para contener brotes rebeldes anti asimilacionistas y revolucionarios del propio pueblo kurdo en el contexto de los recién establecidos Estados-nación modernos como el turco.

Evidentemente que esto no es lo único que puede encontrarse en la historia política del pueblo kurdo, pero sí es un rasgo que nosotros caracterizamos como tendencia y que encontramos relevante para denotar la condición por la heteronomía, pero no solo eso, sino una aparejada actitud mimética. No obstante, la motivación para irnos a rastrear en la historia fue precisamente la compleja y amplia subjetividad kurda y es así que, abiertos a la complejidad, es que proponemos que en un mismo sujeto histórico es posible encontrar condición por la heteronomía y actitud mimética, así como condición por la autonomía y actitud poética. Y esto último es lo que se hace patente principalmente en los kurdos *apoistas* de la contemporaneidad, quienes constituidos histórica, imaginaria y culturalmente de una manera contradictoria suspenden la continuidad de su tendencia psíquica instituyente y actitudinal que ha dado lugar a cierta identidad política para afrontar de manera diferente los condicionamientos de la objetividad, los condicionamientos normativos e incluso represivos de la sociedad instituida, la que denominan como *modernidad capitalista*.

Y es por lo que se encuentra un movimiento político y una experiencia social kurda como la *apoista*, cuya imagen que proyectan como militantes por el cambio social es innovadora debido a la libre asociación a las ideas revolucionarias, y con libre queremos decir no dogmática ni tampoco voluble, superando las posturas del revolucionario rígido y objetivista (el de la Revolución con “R”), así como la del rebelde nihilista y subjetivista (el micropolítico posmoderno)<sup>98</sup>; lo que les ha permitido estar en condiciones de atender tanto sus necesidades

---

<sup>98</sup> Esta conclusión y proposición mediante la que postulamos que la imagen militante que proyectan los *apoistas* es poética e innovadora debido a la libre asociación a las ideas revolucionarias las cuales no retoman ni reproducen de manera dogmática, nos permite estar en condiciones de entrar en un debate como el de la

inmediatas (dar a las minorías un rol participativo, superar la violencia como medio principal de resolver los conflictos, así como superar la subsunción a la autoridad bajo un fundamentalismo religioso y patriarcalista extremos), como las cuestiones históricas de cambio (la desmonopolización del poder político y del poder económico, la desvalorización por la búsqueda de la ganancia máxima, el fomento del trabajo y la producción para el bien y el desarrollo social común, la liberación de la mujer, y el desarrollo de las actividades económicas, sociales, culturales y políticas en función de una conciencia ecológica) y las universales (la co-existencia de las diferencias, el con-federalismo para su articulación desde el *sí* diverso y no por fuera, la democracia directa). Y para quienes la propuesta que han erigido, el *Confederalismo Democrático*, aplicado principalmente en el Kurdistán Sirio (Rojava), es la configuración de una comunidad social y política que se esfuerza por quitar la capacidad y arrebatarse la agencia al Estado moderno de ser el encargado de relacionar a la diferencia y heterogeneidad social para su funcionamiento y vivencia conjunta como sociedad; es decir, están recuperando la capacidad alienada por la estatalidad de ser el sintetizador social para ser ellos los encargados y ponerla en sus manos; lo que hace al *apoismo* una experiencia para la superación del Estado por desalienación y creación y no simplemente por destrucción y evasión. Y es así que el *apoismo* es un movimiento político y una experiencia social emancipatoria y no solamente de insubordinación, es decir, tiene que ver con ésta última y la incluye, pero a la vez es algo más, tiene una propuesta edificante; por eso es efectivamente un experimento de negación y creación.

Así, las y los kurdos *apoistas*, –y esta es la segunda conclusión–, con su pensar y su hacer esforzado (porque la desalienación es un camino de fricción, no una maniobra en el vacío) están sintetizando su militancia.

Como tercera y última conclusión, vamos a resaltar la necesidad de adopción de una postura mediante la que no solo abramos las categorías monolíticas de las lógicas que se nos imponen, sino que también abramos la categoría de crítica en tanto la asumimos para

---

superación de constructos revolucionarios preexistentes (por ejemplo el “canon clásico” o “canon leninista”, como lo denominaría Sergio Tischler) sin abandonar un horizonte revolucionario por el cambio social. Sin embargo, debido a la importancia que reviste el tema y la extensión que podría exigir, es algo que decidimos no desarrollar en ninguna parte aquí, pero que bien podría dejarse para trabajos a futuro.

aproximarnos a nosotros mismos en sentido autocrítico, explorarnos, conocer nuestra amplitud abismal y entre ello darnos cuenta de que no somos una mónada.

Desde luego que hay necesidad de crítica política y de cambio social, pero concluimos que una condición definitiva para ello es el auto reconocimiento de nuestras limitaciones en nuestras posturas comprometidas, porque lo que se nos impone es, sin duda, imposición, pero también una manera, ajena desde luego o heterónoma, de sublimar nuestros deseos, sentires, afectos, representaciones e imágenes.

Es decir, estamos mediados por lo que antagonizamos, pero dicha mediación no es producto solamente de una imposición en nosotros, sino a la vez de eso, está presente como una necesidad porque es ahí donde tienen lugar nuestras significaciones imaginarias sociales, de una manera restringida si se quiere. Sin dichas mediaciones, aunque resulten estrosas de primera mano, campea la vorágine. Por ejemplo, el libre, o mejor dicho, librado hacer sin acotaciones puede ser el de alguien sediento de dominio; o el librado *ser* sin instituciones puede resultar en apoteosis de superioridad; o el librado pensar sin observaciones puede derivar en apologías o en circunloquios; etc. Por ello no tiene lugar como política el puro objetivo de la destrucción de las formas de contención de la sociedad imperante, como la identidad o las instituciones, o simplemente la evasiva de las mismas. Es que sí, pero haría falta algo más.

Y como no se trata de proponer que las cosas sigan su curso ni de cancelar la crítica, sino de alteración y cambio para la libertad social, de lo que sí puede tratarse es de hacernos cargo, de volvernos autónomos, de asumir esa polaridad de ser rebeldes magmáticos a la vez que consolidantes normativos en nosotros mismos; de sostener por un lado nuestros indómitos impulsos cual fantasía deseante y por el otro lo necesario para su estabilización y viabilidad para su socialización entre heterogeneidades que somos. Devenir actividad política desalienante como negación y creación (afirmación innovadora no mimética) en el ahora y para el advenir. Y eso tanto en lo individual como en lo colectivo.

A manera de colofón vamos a recordar que esta investigación no habría sido posible como reflexión epistémica de no habernos visto mediados por los kurdos. En un inicio, la mediación únicamente estaba definida por resultarnos una experiencia política de interés en la actualidad; pero como es posible darse cuenta, este trabajo no habla únicamente de ello,

sino que se amplía en un sentido de complejidad en el tiempo, en la subjetividad, en la política, en la psique, en las actitudes, en las prácticas y en las instituciones sociales. Y ello debido a que la mediación fue más allá de la motivación inicial y se ensanchó.

Este ensanchamiento que fuera de la motivación inicial hacia la mediación, fue producto de una apertura de mi postura como investigador para observar silenciosamente y contemplar a los kurdos. Una suspensión momentánea de mis juicios y razonamientos para dejarle entrar. Seguramente, en este contemplar silencioso momentáneo podrían haber advenido muchas cosas, pero lo que allegó y lo que capté fue la amplitud histórica y la complejidad subjetiva de los kurdos. De esta captación ‘intuitiva’ (por no contar con otro término que podría resultar más apropiado) pude razonar posteriormente e inteligir al sujeto como una unidad contradictoria en esos términos, pero una unidad contradictoria en sí misma forjada al calor de sus fricciones con las esferas social y psíquica, no solo consigo misma ni en el vacío.

Esta suspensión temporal de mis criterios predeterminados y mis juicios para llevar a cabo una contemplación epistémica sin saber ciertamente a qué puerto se habría de llegar pero esperando llegar a uno, supuso ese “ponerse de acuerdo con la cosa” (Gadamer *dixit*), bajo la finalidad de hacer valer y respetar tanto lo propio como lo ajeno. Es decir, fue algo para lograr un cierto acoplamiento de posturas, porque nadie que se acerca a algo o a alguien llega con las manos vacías, pero tampoco aquel o aquello a quien se le acercan es una *tabla rasa* o un cero absoluto del que se pueda decir lo que sea.

Una suerte de reconocimiento en lo epistémico de la inconmensurabilidad de lo otro (al menos partes de dicha inconmensurabilidad) por medio de contemplaciones e intuiciones y no necesariamente por diálogo directo. Porque, de otra manera, si yo solamente me hubiera quedado con la primera impresión y la motivación inicial por la que desde el comienzo me acerqué a los kurdos como experiencia política relevante, solamente habría dicho de ellos lo que en ese entonces pensaba de la experiencia (y que, dicho sea de paso, muchos pensadores críticos políticos y militantes también suelen considerar): son una variante de anticapitalismo, anarquismo, feminismo, decolonialidad, etc. Aunque también, y de manera contraria, de haberme únicamente entregado a los kurdos sin mediar mis inquietudes, habría terminado por repetir sus discursos manifiestos o mostrarlos tal cual y sin contradicciones.

Esto, expresado en otros términos, ha significado un tipo de reconocimiento y encuentro entre los elementos aceptados, validados, reconocidos, positivados, subjetivados que constituyen ya mi dimensión cognoscitiva con los cuales procedo habitualmente a entender y explicar un fenómeno, con elementos ignorados, desconocidos, negados, incógnitos, objetivos en lo “otro” que puedo conocer y sintetizar –si lo permito saliéndome de mí en la magnitud necesaria– fruto de la comprensión. Por eso, esta investigación es igualmente una reflexión epistémica propia mediada por lo kurdo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (1984). *Dialéctica negativa*. España: Taurus.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. España: Akal.
- Arribas, G. (2018). *Transformación ideológica de Abdullah Öcalan. El movimiento kurdo y la Confederación Democrática*. Creative Commons. Disponible en línea.
- Aslan, Azize (2020). *Las contradicciones de la revolución en la lucha kurda y la economía anticapitalista de Rojava*. Tesis de Doctorado. México: ICSyH-BUAP.
- Ates, Sabri (2021). “The end of Kurdish autonomy: the destruction of the Kurdish Emirates in the Ottoman Empire”. En: Hamit Bozarslan y otros, *The Cambridge History of the Kurds*. Cambridge University Press.
- Atmaca, Metin (2021). “Negotiating political power in the early Modern Middle East: Kurdish Emirates between the Ottoman Empire and Iranian Dynasties (sixteenth to nineteenth Centuries)”. En: Hamit Bozarslan y otros, *The Cambridge History of the Kurds*. Cambridge University Press.
- Auzer, Khazal y Almas Heshmati (2014). “Relación entre el auge del petróleo y la caída de la agricultura en la región del Kurdistán”. En: Férrez (comp.), *Estos son los kurdos. Análisis de una nación*. México: Porrúa, pp. 215-242.
- Bachelard, Gaston (1971). *La formación del espíritu científico*. Argentina: Siglo XXI.
- Benjamin, Walter (2015). *Sobre el concepto de historia, conocido también como Tesis sobre la historia*. Editorial Lxs Nadie.
- Beşikçi, Ismail (2014). “Los kurdos en Oriente Medio”. En: Férrez (comp.), *Estos son los kurdos. Análisis de una nación*. México: Porrúa.
- Beuchot, Mauricio (2016). “Hermenéutica analógica y dialéctica”, en *Revista Interpretatio*, Vol. 1, núm. 2, pp. 9-28, México: IIF UNAM.
- Bohm, David (2008). *La totalidad y el orden implicado*. España: Kairós.

- Boudon, Raymond (1985). “Las teorías del cambio social”, en *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris: Presses Universitaires de France. Trad. José Luis Torres Franco.
- Bozarslan, Hamit, Cengiz Gunes y Veli Yadirgi (2021). “Introduction: The Kurds and the Kurdish Question in the Middle East”. En: Hamit Bozarslan y otros, *The Cambridge History of the Kurds*. Cambridge University Press.
- Bozarslan, H. & C. Gunes (2021). “Tribes and their changing role in Kurdish politics and society”. En: Hamit Bozarslan y otros, *The Cambridge History of the Kurds*. Cambridge University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1998). “Relación con la filosofía heredada”, en *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- (2002). *Figuras de lo pensable*. México: FCE.
- (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.
- (2017). *Ciudadanos sin brújula*. México: Ediciones Coyoacán.
- Castro, Francisco (2012). “Gilbert Durand y el método arquetipológico”, en *Revista Acta Sociológica*, Núm. 57, pp. 51-64, México: UNAM.
- Clastres, Pierre (1978). *La sociedad contra el Estado*. Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Conde, Gilberto (2017). “Geopolíticas y antigeopolíticas de la cuestión kurda en perspectiva histórica”, en *Revista Istor*, año XVIII, núm. 70, pp. 51-72, México: CIDE.
- Deleuze, Gilles (2005). *Derrames, entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Argentina: Cactus.
- Descola, Philippe (2014). “Modes of being and forms of predication”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), EE.UU.: University of Chicago Press. Traducción: Andrés Laguens (2019).
- Durand, Gilbert (2012). “La mitocrítica paso a paso”, en *Revista Acta Sociológica*, Núm. 57, pp. 105-118, México: UNAM.

- El pensamiento de Cornelius Castoriadis. Vol. 2.* Ediciones Proyecto Revolucionario (2008).
- Eliade, Mircea (1992). *Tratado de historia de las religiones.* México: Era.
- (1999). *La búsqueda.* España: Kairós.
- (1999b). *La prueba del laberinto.* Madrid: Cristiandad.
- Estremo, Sebastián. “Kurdistanes en el Kurdistán: el derecho a la existencia”. En: Felipe Medina y otros (2019), *Los rostros del otro. Colonialismo y construcción social en Medio Oriente y Norte de África,* Colombia: Universidad del Externado. Pp. 25-56.
- Férez, Manuel (comp.) (2014). *Estos son los kurdos. Análisis de una nación.* México: Porrúa.
- Flach, Anja (2015). “De camino a Til Koçer”. En: VV.AA., *Revolución en Rojava.* Editorial Descontrol / Azadî. Pp. 49-54.
- Freud, Sigmund. “La interpretación de los sueños” (1900), primera parte. En *Obras Completas*, Vol. 4 (1991). Buenos Aires: Amorrortu.
- “El malestar en la cultura” (1929). En *Obras Completas*, Vol. 21 (1992). Buenos Aires: Amorrortu.
- Gadamer, Hans (1998). *Verdad y método. Tomo 2.* España: Editorial Sígueme.
- (2005). *Verdad y Método. Tomo I.* España: Editorial Sígueme.
- Gunter, Michael (2014). “Una revisión histórica del problema kurdo”. En: Férez (comp.), *Estos son los kurdos. Análisis de una nación.* México: Porrúa.
- (2018). *Historical dictionary of the kurds.* Lanham, EEUU: Rowman & Littlefield.
- Hegel, Georg (1986). *Fenomenología del espíritu.* España: Fondo de Cultura Económica.
- Holbraad, M., Pedersen, M. et Viveiros de Castro, E. (2014). “The Politics of Ontology: Anthropological Positions”, en *Fieldsights: Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology*, en línea en: <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Holloway, John (2000). “Teoría Volcánica”, en *Revista Bajo el Volcán*, Núm. 1, Año 1, pp. 119-134, México: ICSyH-BUAP.

- (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Edición venezolana, Caracas: Vadell Hermanos Editores.
- Isla, Jaime (2019). “La vinculación histórica de la cuestión kurda con el Orden Mundial: del tratado de Sèvres a la *Pax Americana*”, en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, núm. 27, pp. 11-23, Madrid: UAM.
- Izady, Mehrdad (2009). *The Kurds: a concise handbook*. Londres/Nueva York: Taylor & Francis.
- James, Boris (2021). “The rise and fall of the Kurdish Emirates (fifteenth to nineteenth centuries)”. En: Hamit Bozarslan y otros, *The Cambridge History of the Kurds*. Cambridge University Press.
- Jung, Carl (2013). *Tipos psicológicos*. España: Trotta.
- (2019). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. España: Trotta.
- Knapp, Michael (2015). “La lucha por el poder hegemónico”. En: VV.AA., *Revolución en Rojava*. Editorial Descontrol / Azadî. Pp. 333-373.
- Lefebvre, H. & Guterman, N. (1964). *Qué es la dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Dédalo.
- Levinas, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. España: Editorial Sígueme.
- Marcuse, Herbert (1983). *Eros y Civilización*. Madrid: Sarpe Editores.
- Martínez, J. (2016). “La transformación del PKK”. En: VV.AA. *La revolución ignorada. Liberación de la mujer, democracia directa y pluralismo radical en Oriente Medio*. Barcelona: Editorial Descontrol.
- Marx, Karl (2008). “Prólogo”, en: *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI.
- (2014). *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*. Introducción de Anselm Jappe. España: Pepitas de calabaza.
- Öcalan, Abdullah (2011). *Prison Writings. The PKK and the Kurdish question in the 21st century*. Londres: Pluto Press / International Initiative Edition.

- (2017). *Orígenes de la Civilización. La era de los dioses enmascarados y los reyes encubiertos*. Venezuela: Fondo editorial Ambrosia.
- (2017b). *Manifiesto por una Civilización Democrática. Tomo II, Civilización capitalista, la era de los dioses sin máscara y los reyes desnudos*. Barcelona: Editorial Bauma / Editorial Descontrol.
- (2017c). *The Political Thought of Abdullah Öcalan*. Londres: Pluto / International Initiative Edition.
- Ortiz, Sergio (2010). “Democracia y totalitarismo: La dimensión simbólica de lo político según Claude Lefort”, en *Revista Apuntes Filosóficos*, Vol. 19, Núm. 36, Venezuela: UCV, pp. 33-66.
- Ricoeur, Paul (1976). *Introducción a la simbólica del mal*. Argentina: Megalópolis.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2014). “Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, en: *Hambre de huelga, Ch’ixinakax utxiwa y otros textos*. México: La mirada salvaje.
- Rodríguez, Mariano (2004). “Algunos aportes hermenéuticos de Mircea Eliade para el análisis del símbolo”, en *Revista La Colmena*, Núm. 42, pp. 38-55, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Sahlins, Marshal (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Scholz, Roswitha (2019). *El patriarcado productor de mercancías*. Chile: Quimera / Pensamiento y Batalla.
- Solares, Blanca (2008). “Apuntes para una hermenéutica de la imagen”, en: Pablo Lazo (comp.), *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, México: Universidad Iberoamericana.
- Tischler, Sergio (2013). *Revolución y destotalización*. Guadalajara, México: Grietas.
- VV.AA. (2016). *La revolución ignorada. Liberación de la mujer, democracia directa y pluralismo radical en Oriente Medio*. Barcelona: Editorial Descontrol.

- VV. AA. (2019). *Las dinámicas kurdas en Oriente Próximo: elementos locales, regionales y transregionales*. Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, num. 27, Madrid: UAM.
- Vygotsky, L. (1930). “La psique; la conciencia; el inconsciente”. Fecha desconocida, publicado por primera vez en la compilación «Elementos de psicología general» (Moscú, 1930).
- Viveiros de Castro, Eduardo. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, en: *Tipiti*, Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, vol. 2, Iss. 1, article 1, 2004. Traducción de Andrés Laguens, Noviembre 2019.
- Von Franz, Marie-Louise (1993). *Érase una vez... Una interpretación psicológica*. Barcelona: Luciérnaga.
- Zemelman, Hugo (1987). “La totalidad como perspectiva de descubrimiento”. en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 49, núm. 1, México: UNAM.

### **Hemerografía y recurso en línea**

- Alexandre Kojève. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Obtenido de: [https://sindominio.net/etcetera/files/62\\_Kojeve.pdf](https://sindominio.net/etcetera/files/62_Kojeve.pdf)
- “¿Cuál es la situación del Kurdistán Iraquí luego de tres años del referéndum independentista?” Obtenido de: <https://www.aa.com.tr/es/an%C3%A1lisis/-cu%C3%A1l-es-la-situaci%C3%B3n-del-kurdist%C3%A1n-iraqu%C3%AD-luego-de-tres-a%C3%B1os-del-refer%C3%A9ndum-independentista-/1986057>
- “Economía de Rojava y el futuro de la Revolución”. Obtenido de: <https://rojavaazadimadrid.org/economia-de-rojava-y-el-futuro-de-la-revolucion/>
- “El Kurdistán, el milagro de estabilidad y prosperidad del «otro Irak»”. En: [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/08/140815\\_irak\\_kurdos\\_kurdistan\\_milagro\\_estabilidad\\_jp](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/08/140815_irak_kurdos_kurdistan_milagro_estabilidad_jp)

“El Movimiento de Liberación de las Mujeres de Kurdistán por una Lucha Universal de las Mujeres”, recuperado de: <https://www.kurdistanamericalatina.org/el-movimiento-de-liberacion-de-las-mujeres-de-kurdistan-por-una-lucha-universal-de-las-mujeres/> (octubre 2023).

Herbert Marcuse. *La negación en la dialéctica*. Discurso pronunciado por Herbert Marcuse, en la Prague Hegel Conference en 1966. Obtenido de: <https://www.bloghemia.com/2020/07/la-negacion-en-la-dialectica-por.html>

Imanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785). Obtenido de: <http://www.filosoficas.unam.mx/~gmom/clasicos/kant-fundamentacion.htm>

Jacques Lacan. *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*. Conferencia pronunciada en el Anfiteatro del Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne, París, el 8 de Julio de 1953, en ocasión de la primera reunión científica de la recientemente fundada *Société Française de Psychanalyse*. Obtenido de: <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/2.5.1.4%20%20LO%20SIMB,%20LO%20IMAG%20Y%20LO%20REAL,%201953..pdf>

“*Jin, jiyan, azadî, Jineolojî* y la propuesta del movimiento de mujeres kurdas”, recuperado de: <https://eltopo.org/jin-jiyan-azadi-jineoloji-y-la-propuesta-del-movimiento-de-mujeres-kurdas/> (octubre 2023).

José Zorrilla. “Los kurdos”. Obtenido de: [https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs\\_opinion/2014/DIEEEE052-2014\\_Kurdos\\_ULtimo\\_JAZorrilla.pdf](https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2014/DIEEEE052-2014_Kurdos_ULtimo_JAZorrilla.pdf)

*La epopeya de Gilgamesh*. Versión en español recuperada de: [http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/ObrasClasicas/\\_docs/Gilgamesh.pdf](http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/ObrasClasicas/_docs/Gilgamesh.pdf). Y en inglés: *The epic of Gilgamesh*, trad. de Nancy Sandars, [http://l-adam-mekler.com/epic\\_gilgamesh.pdf](http://l-adam-mekler.com/epic_gilgamesh.pdf)

“La revolución de Rojava. Una década después”. Obtenido de: <https://rojvaazadimadrid.org/la-revolucion-de-rojava-una-decada-despues-parte-i/>

“La triple economía de Rojava”. Obtenido de: <https://rojvaazadimadrid.org/triple-economia-de-rojava/>

Öcalan, Abdullah (2019). *Confederalismo Democrático*. Folleto. International Initiative Edition / El Rebozo Palapa Editorial.

Öcalan, Abdullah. *Nación Democrática*. Folleto. International Initiative Edition / El Rebozo Palapa Editorial.

Página oficial del Gobierno Regional del Kurdistan iraquí: <https://gov.krd/english/>

“The Kurds have no friends but the mountains”. Obtenido de: <https://www.middleeastmonitor.com/20191021-the-kurds-may-well-have-no-friends-but-the-mountains-but-they-do-have-israel/>

Tom Hardie-Forsyth. En: <https://www.jasperalliancelondon.com/tom-hardie-forsyth.html>

Yago Franco. “Glosario”. Obtenido de: <http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm#GLOSARIO>