

## FANON E OCALAN

Maria Raphaela Campello

### RESUMO

Neste trabalho pretende-se discutir o pensamento de Abdullah Öcalan à luz das reflexões de Frantz Fanon sobre colonialidade. Apresentamos uma breve introdução sobre a questão curda, seguindo-se uma explanação da história e especificidade do Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK) no espectro partidário curdo. Partiremos, então, para uma análise mais detida das elaborações de Öcalan sobre o “homem novo” pelo qual ele advoga, bem como o papel das mulheres na revolução do Curdistão. Apresentadas assim as proposições desse autor e militante, buscamos empreender uma crítica fanoniana ao resgate da história e da “personalidade” curdas tal qual proposto por Öcalan. Transpomos, assim, o debate entre Fanon e a intelectualidade da negritude de sua época para circunstâncias contemporâneas.

**Palavras-chave:** Abdullah Öcalan; Frantz Fanon; curdos.

### ABSTRACT

This work aims to discuss Abdullah Öcalan's thinking under the light of Frantz Fanon's reflections on coloniality. We will try to present, first, a brief introduction on the Kurdish question. Next, we shall discuss the specificity of the Kurdistan Workers' Party (PKK) in the Kurdish party spectrum. We will then move on to a more in-depth analysis of Öcalan's elaborations on the “new man” he stands for, as well as the role of women in the Kurdistan revolution. So presented the propositions of this author and militant, we seek to undertake a Fanonian criticism of the rescue of Kurdish history and "personality" as proposed by Öcalan.

**Keywords:** Abdullah Öcalan; Frantz Fanon; Kurds.

## 1 INTRODUÇÃO

Este artigo consiste em uma discussão do pensamento de Abdullah Öcalan, presidente histórico do PKK (hoje detido pelo governo turco), à luz da obra de Frantz Fanon, autor de grande centralidade — e atualidade, como comprova o resgate de sua obra por parte do *Black lives matter* — no campo dos estudos pós-coloniais. Entendendo que as problemáticas e consequências funestas do colonialismo tais quais apontadas por Fanon em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), *Os condenados terra* (2005) e *Em defesa da revolução africana* (1980) não se restringem aos povos de origem africana, busca-se demonstrar como operam esses elementos no caso curdo e, mais especificamente, com uma certa intelectualidade curda, representada por Öcalan. Acreditamos que a crítica fanoniana endereçada a intelectuais negros de sua época pode ajudar a lançar um olhar novo — e crítico — sobre a obra de Öcalan e sua repercussão sobre o processo autonomização do território curdo em meio à guerra civil síria. Assim, pretende-se contribuir para a produção nacional sobre Rojava, como ficou conhecido o território governado pelos curdos na Síria, bem como para o (mais robusto) campo dos estudos pós-coloniais.

Trabalharemos com a identidade curda nos séculos XX e XXI, utilizando-nos, sobretudo, dos escritos de Öcalan e do estudo do caso sírio. Para tanto, nos deteremos na proposta de novo homem de Öcalan, isto é, o curdo militante exemplar, que iniciou-se nos anos 1980, e em suas teorizações posteriores — presentes especialmente em *Liberating life: woman's revolution* (2013) — acerca do gênero feminino. Consideramos a inclusão da questão feminina em nossa pesquisa absolutamente necessária: a construção identitária do curdo (ou dos curdos) passa pela construção da mulher curda. Em nosso entender, *Liberating life* lança as bases definitivas para uma ideia de identidade curda que a teoria do Novo Homem, desenvolvida em momento anterior, havia começado a construir. Para que possamos entender o pensamento de Öcalan e a personalidade curda que ele propõe resgatar faz-se necessária uma breve introdução acerca da longa história de (in)subordinação dos povos curdos a governos estrangeiros.

## 2 BREVE PANORAMA DA QUESTÃO CURDA

Residentes, hoje, em uma zona majoritariamente árabe, os curdos têm uma presença anterior a desses povos na região, apesar de haver controvérsias quanto a sua gênese exata. Os curdos resistiram à arabização da região, mantendo suas línguas originais, apesar de sua adesão ao Islã

(especialmente ao sunismo), incorporados por séculos a vários reinos muçulmanos. No século XII, dentro do reino do Imperador Sanjar, na Anatólia, floresceu o que, pela primeira vez, foi chamado Curdistão, então uma região administrativa autônoma. Surgem então emirados e dinastias que serão, no XVI, colocados em uma posição de extrema fragilidade entre a Pérsia e a expansão otomana. Em 1514, a luta entre estes e os persas (safávidas) os levou a estabelecer uma aliança político-militar com dezesseis príncipes curdos. Os turcos, sunitas como os curdos, temiam o avanço do xiismo na Pérsia. Em troca de seu apoio contra o rival, aos curdos seria garantida a autonomia relativa das áreas controladas pelas dinastias bem como o reconhecimento da sua legitimidade.

A partir de então, parte dos curdos passam a integrar o Império Otomano, cobrindo, por séculos, sua fronteira oriental. Na Pérsia, o xá reconhecia a autonomia dos príncipes curdos aliados. Como é sabido, o Império Otomano tendia a respeitar a inevitável pluralidade dentro de seu imenso território. Assim, os quase cinco séculos de integração curda no Império Otomano foram pouco turbulentos, especialmente quanto às questões étnicas. O fato de pertencerem à maioria muçulmana do Império teve, certamente, seu papel na manutenção da paz: o Império se organizava de acordo com o sistema de *millet*<sup>1</sup>. Isso significava que, ao mesmo tempo que a diversidade religiosa era respeitada e a cada grande grupo de credo fosse concedida autonomia, o *millet* muçulmano-sunita, que incorporava, entre outros, árabes, turcos e curdos, era privilegiado.

No entanto, no início do século XIX, a chegada de ideias iluministas de soberania, identidade e autonomia difundem na região fortes ideais de cunho nacionalista, o que futuramente se revelaria fulcral para o desenvolvimento de partidos políticos curdos em toda a região. Desde o século anterior, os otomanos vinham podando a autonomia curda, temendo o poder dos principados. Em 1806, tem início uma onda de revoltas de príncipes que perdura durante o século, contra a qual o Império lutou avidamente. Na qualidade de Califa, o sultão Abdul-Hamid adotou uma política conciliatória que esfriou os conflitos. Em 1908, foi criada, na Constantinopla, a primeira organização política curda pelo reconhecimento de seu particularismo nacional. No mesmo ano, a revolução da “Jovem Turquia” tenta instaurar o regime constitucional no Império Otomano. Enquanto o tecido social curdo foi tingido pelas ideias de independência e autonomia, uma ideologia turquista também emerge.

Onze anos depois, a Conferência de Paris (1919) determinaria os termos da dissolução do

---

1 De acordo com o sistema de *millet*, cada comunidade confessional compreendida pelo Império poderia se autogovernar

Império Otomano. Apesar de um Curdistão constar no Tratado de Sèvres (1920), a Turquia, então governada por Mustafa Kemal, redefiniu suas fronteiras após a guerra de independência, rejeitando, por fim, territórios curdos e armênios. Os curdos passaram, assim, a integrar quatro territórios sob mandos distintos: a Turquia kemalista, a Pérsia — atual Irã —, o Mandato Britânico da Mesopotâmia — atual Iraque — e o Mandato Francês sobre a Síria e o Líbano. Tiveram também destinos diferentes: o grau de tolerância em relação aos curdos variou de acordo com os interesses locais.

De sua parte, o mandato francês considerou útil assimilar as tribos curdas aos círculos administrativos para fins de legitimidade. Assim, o novo regime apresentava traços das políticas otomanas quanto ao sistema de millet e a influência tribal. Na Síria, a administração francesa tolerava os curdos; na verdade, chegou a incorporar determinadas tribos ao parlamento — causando tensões entre grupos, mas determinando também a simpatia do governo entre alguns grupos nacionalistas. A influência europeia trouxe um elemento que era exógeno às relações sociais locais: a etnicidade. Importada por intelectuais turcos e estimulada pelo mandato francês por conta de questões políticas com a Turquia, segundo Jordi Tejel (2014), a etnicidade foi um projeto consciente do poder europeu, mobilizado para fins políticos. Se, até então, eram as relações de solidariedade clânica, *asabiyya*, que orientavam as relações sociais na Síria, a influência europeia, apoiada nos intelectuais cosmopolitas de Istambul, resultou em uma operação em que o *asabiyya* e a etnicidade tornaram-se um. Essa intelectualidade já havia tido contato com ideias de nacionalismo europeu desde o século XIX; entretanto, essa foi a primeira vez que tais ideias abalaram o tecido social. Nesse período de constituição, a sociedade síria passou a identificar-se mais com a arabidade, e sentia-se ameaçada pela aliança estabelecida entre franceses e curdos. (TEJEL, 2008).

Já do lado turco da fronteira o projeto de turquização que pretendia fortalecer o tecido social através não do Islã, mas do nacionalismo, dificilmente deixou algum espaço para os curdos. Seis meses após a assinatura do Tratado de Lausanne, o ensino de línguas curdas foi proibido por Mustafa Kemal. O projeto de turquização teve como consequência a resistência de grupos curdos, cujos levantes, em 1925, logo se transformaram em massacres. Deportações também foram frequentes. Em 1927, a Liga Nacional Curda (Hoybun) foi fundada, reunindo diversos grupos nacionalistas. (GUNES, ZEYDANHOGLU, 2014).

Os anos 30 testemunham a passagem, na República kemalista, de uma concepção nacionalista baseada na participação cívica a uma baseada em sangue e raça. A abolição do califado,

em 1924, havia minado uma das bases identitárias mais sólidas do Império Otomano: o islamismo. A partir de então, inaugura-se uma política de “minorização” dos curdos. O governo turco negou-lhes reconhecimento e os perseguiu sistematicamente. De fato, o governo se referia a esses povos como “turcos das montanhas”. (TEJEL, 2014).

Apesar de distintas, as trajetórias dos curdos em seus respectivos países carregam em comum a insubordinação. Onde estiveram, organizaram-se em organizações curdas, partidos curdos e abraçaram o nacionalismo curdo. Cada um à sua maneira, curdos do Irã, Iraque, Síria e Turquia mobilizaram o preceito da auto-determinação para reivindicar sua autonomia.

### 3 ABDULLAH ÖCALAN E O PKK

O Partido dos Trabalhadores do Curdistão (Partiya Karkerên Kurdistanê, PKK), de origem turca, tornou-se, por sua ação de guerrilha, o mais célebre dos grupos a reivindicar a autonomia curda. Fundado em 1978 por Abdullah Öcalan, o PKK assentou-se sobre o marxismo-leninismo e pelo nacionalismo que era a tônica de grande parte dos partidos curdos à época, “clamando pela luta de libertação nacional para a ‘nação’ curda dentro das fronteiras oficiais da Turquia” (ÖZCAN, p. 17, 2012, tradução nossa)<sup>2</sup>. Essa nação corresponderia a uma “comunidade étnica” definida, em grande parte, pela suposta existência de uma cultura e matriz linguística comum que datam de 20.000 a 15.000 a.C. (ÖCALAN, 2015). A discussão de determinados segmentos do marxismo, endossada por Öcalan, incluía teorizações sobre “etnicidade”, nação e nacionalismo — exaltando nacionalismos de pequenas nações e demonstrando desprezo pelo “grande” nacionalismo, associado ao imperialismo. Ao abraçar uma concepção de nacionalismo configurado na dicotomia saudável/mórbido, Öcalan preconizava a unidade nacional e atribuía ao imperialismo turco, persa e árabe a responsabilidade pela alienação e fragmentação da nação curda. (GROJEAN, 2008).

A luta contra tal alienação se daria pela unificação do povo e via PKK: uma “organização política guiada pelo socialismo científico” que tinha a missão de liderar “Revolução do Curdistão” (ÖZCAN, p. 89, 2012). O primeiro programa do partido, publicado em 1978 era classicamente marxista. Para Öcalan, como para Fanon, o nacionalismo das pequenas nações seria necessário para a liberação dos curdos. Para este último, a luta de libertação nacional é o primeiro passo para que as pessoas tomem responsabilidade — alienada pelo colonialismo — por suas próprias vidas. Tal

---

2 claiming a national liberation struggle for the Kurdish ‘nation’ within the official borders of Turkey.

tomada de consciência e a vitória que dela resulta passariam, sobretudo, pela transformação do próprio curdo, orientado em direção à própria liberdade.

### 3.1 O homem novo

Apesar das multiplicidades de partidos curdos — e nacionalistas — no círculo da Anatólia, o PKK se distinguia por algumas características. A primeira é a ideia de que a sociedade curda seria vítima de um projeto de desorganização, orquestrado pela Turquia colonialista, e que deveria ser combatido via guerrilha. A segunda, a dimensão conferida a uma alegada “degeneração” da “personalidade curda”. À medida que crescia — e declinava o socialismo soviético —, o PKK adotava uma versão própria do socialismo. Fala-se de “humanização”, “socialização”, “personalidade livre”, “ser humano puro”. Nos anos 1990, o pensamento de Öcalan apresenta uma guinada na direção do indivíduo. (GUNES, ZEYDANHOGLU, 2006) (ÖZCAN, 2012).

A retórica marxista clássica metamorfoseou-se gradualmente em proposições mais filosóficas sobre “personalidade” e “estilo de vida” — as personalidades moldadas ao longo da guerra, com suas maneiras de ser peculiares, é que queriam as sementes de uma sociedade futura liberada, harmonizada com toda sua natureza. (ÖZCAN, 2012, p.99, tradução nossa)<sup>3</sup>

Ainda, o pensamento de Öcalan se fortalecia na Turquia ao mesmo tempo em que se disseminava pela Síria — e pelo Líbano —, onde Öcalan havia se refugiado em 1980, temendo um golpe de Estado que de fato ocorreu na Turquia — dizimando a oposição e deixando um vácuo que o PKK tratou de preencher, dando continuidade a suas atividades de guerrilha. O subjetivismo que havia marcado seu discurso nos anos 1980 parece, então, solidificar-se e tomar mais robustez teórica. Apareceu reformulado na forma da teoria do Novo Homem, que será reforçada dentro das academias do partido. O Homem Novo de Öcalan, renascido da experiência revolucionária — e da guerra — deve renunciar a toda sua antiga vida: sua família, amigos, vícios — como o tabaco e o álcool — e hábitos.

A ideia de um Homem Novo renascido pela experiência revolucionária nacionalista ou socialista esteve presente em vários movimentos políticos, incluindo a própria Revolução Francesa. A ideia tomou força na Europa após a Primeira Guerra Mundial: os regimes fascistas e soviético

---

3 Then, the rhetoric of classical Marxist ideology gradually transformed into more philosophical accounts of ‘personality’ and ‘lifestyle’—the personalities moulded in the course of the war with its way of living peculiar to itself who were to be the seeds of a future freed society harmonized with its entire nature.

esboçaram, cada um a sua maneira, o homem novo. Viajou até a Turquia, onde foi tomada de empréstimo por vários grupos de turcos nacionalistas nos anos 1930 e, desde então, inspira uma quantidade de movimentos políticos e religiosos, além de regimes políticos. (GROJEAN, 2008). Acerca do novo homem, o perfeito militante, Öcalan diz:

Se vocês disserem: “Eu sou de boa-fé, não irei me distanciar dos princípios do partido e dos princípios da vida livre”, então vocês estariam manifestando-se por um bom comportamento. Caso contrário vocês são, com seu comportamento que não sabemos a quem serve, um perigo. A partir de então, uma transformação política, militar e ideológica não é mais suficiente: uma educação social é necessária. (...) Vocês se desenvolverão nesse domínio até ser um militante com um objetivo social. Não é suficiente ser apenas militante, vocês devem ser militantes sociais. O que é um militante social? Quer dizer ter um caráter absolutamente revolucionário em todas as relações do cotidiano.” (ÖCALAN, 1997, apud GROJEAN, 2017, p. 5, tradução nossa)<sup>4</sup>

O novo homem não fuma, não bebe, não cruza suas pernas ou gesticula com as mãos (apenas Öcalan pode fazê-lo), não mantém mais vínculos com sua vida prévia à militância, ou mantém relações sexuais. Ele deve também fazer constantemente autocríticas frente ao partido – sob risco de pena atribuída por um tribunal encarregado de julgar personalidades desviantes. O homem novo deve, sobretudo, amar a revolução.

A ideia de homem novo chegou igualmente a Fanon, trazida pelos colonos franceses para quem um trabalho psicológico deveria ser empreendido com vistas a mitigar a inferioridade natural dos colonizados argelinos. Para Fanon, o homem colonizado é um homem morto, alienado pela colonização. De fato, Fanon dedica as últimas páginas de “Os condenados da terra” (2005) para convocar o Terceiro Mundo a galgar um novo caminho, desenvolver novas maneiras de pensar e romper com a herança europeia a fim de fazer emergir o homem novo. Considerando o colonialismo como sistema (como fazia Fanon a exemplo de Sartre), a resposta anticolonial deveria ser igualmente sistêmica, abrangendo tanto os aspectos estruturais e materiais quanto aqueles culturais e psicológicos. (LAZREG, 2007). Quando o colonialismo é vencido pela luta, morre o “colonizado” e surge o “novo homem”, homem completo. (FANON, 2005).

Não é difícil perceber que Öcalan e Fanon possuem referenciais teóricos muito próximos, embebidos, como estavam, no marxismo (ou marxismos, mais exatamente). Para ambos, as relações

---

4 Si vous admettez de dire: “Je suis de bonne foi, je ne vais pas m’écarter des principes du parti et des principes de la vie libre” alors vous vous manifesterez par un bon comportement. Dans le cas contraire, vous êtes, avec votre comportement dont on ne sait qui il sert, un danger. Dès lors, une transformation politique, militaire et idéologique n’est pas suffisante: une éducation sociale est nécessaire. (...) Vous allez vous développer dans ce domaine jusqu’à être un militant avec un objectif social. Il ne suffit pas d’être militant, vous devez être militant social. Qu’est-ce qu’un militant social? Ça veut dire avoir un caractère absolument révolutionnaire dans les relations de la vie quotidienne.”

de produção de caráter explorador apontadas por Marx na Europa parecem estar, no mundo colonizado, embutidas nas relações raciais e de exploração do colonialismo. As categorias básicas que orientam a vida social e a produção, aí, não são mais as de burguesia e proletariado, mas do colono e do colonizado. Para Fanon, a raça, e não economia, é o elemento determinante da evolução da sociedade colonial. (NURSEY-BRAY, 1972). Há, contudo, uma diferença primordial entre o novo homem que propõe Öcalan e aquele descrito por Fanon: este primeiro deveria voltar-se para as raízes históricas de sua própria cultura e fundar, a partir dessa história, a personalidade do novo curdo. Já para Fanon, reviver a cultura desintegrada é uma tarefa impossível. Pretende-se conferir tratamento mais aprofundado dessa questão ao longo da próxima seção.

### 3.2 A mulher livre e a cultura clausurada

Foi na década de 1990 que Öcalan foi levado a incorporar a mulher discursivamente. A ideia central, seria a de que a essência curda estava ligada a um passado matriarcal mesopotâmico, como veremos a seguir.

Tradicionalmente, o Oriente Médio e Norte da África – que Kadiyoti (1988) chama de “eixo do patriarcalismo clássico” –, são marcados por relações de dominação masculina, pela preferência pelo filho, códigos restritivos de comportamento para as mulheres e a associação da honra da família à virtuosidade feminina. O patriarcalismo clássico é definido pela preponderância das figuras paternas em termos não apenas simbólicos mas materiais, usurpando da mulher sua possibilidade produtiva através do cerceamento ao trabalho, educação e à esfera pública. É baseado na família, ou tribo, seu núcleo político fundamental. A endogamia, prática que precede em muito o Islã, foi adotada como meio de manter a propriedade dentro da mesma família. A mulher, capaz de gerar filhos – e, portanto, força produtiva –, passa a entrar na mesma lógica econômica, como propriedade, e o casamento torna-se transação. Há uma série de códigos, normas, que guiam o comportamento feminino na direção do ideal de mãe e esposa, especialmente por meio da associação entre honra familiar e virtuosidade feminina, e restringem o comportamento.

Nos anos 1990, a família tradicional, baseada no patriarcalismo clássico, passa ser vista como um empecilho para a efetivação da vitória. O *namus*<sup>5</sup> trancava as mulheres curdas em casa,

---

5 O *namus* é definido como a vigília sobre o corpo, comportamento e sexualidade femininos. É essa noção que vai orientar em grande parte a maneira como a mulher deve realizar/viver seu gênero, da mesma maneira que ela orienta também os homens. Faz-se importante guardar a honra da família, e essa honra é portada pela mulher, vista como



mantinha contingenciado um possível exército. Nas sociedades curdas, o papel biológico das mulheres é ainda fundamental: o valor de uma mulher é com frequência atribuído a sua capacidade de gestar e criar filhos. Quanto mais filhos ela tem, mais honra ela carrega. Öcalan cria que as mulheres, enquanto vítimas da exploração capitalista e, paralelamente, aquela do patriarcado, seriam mais abertas a ideias radicais e mais motivadas para a luta. Os homens também seriam vitimados por essa ordem estatal, patriarcal e capitalista, essencialmente *por causa* da mulher. Em suas *Análises*, Öcalan fala acerca de uma estrutura patriarcal que trancafiava mulheres dentro de casa, “puxando-as para baixo”. Essas mulheres, por sua vez, “puxam o homem para baixo”, e por tal razão o curdo que se pretendesse militante deveria evitar tais laços familiares. (ÇAGLAYAN, 2012).

A vitória, portanto, apenas seria possível com a ruptura com a ordem patriarcal, estatal e capitalista. Para rompê-la, seria preciso uma nova abordagem da mulher, do homem e de sua relação. A ordem apenas poderia ser vencida a partir da formulação de uma nova personalidade. Essa concepção tomou forma na teoria do Novo Homem, da qual falamos anteriormente. Mas também desdobrou-se em uma teoria acerca das mulheres que chamava à luta um terço dos militantes do PKK, constituído por pessoas do gênero feminino.

Neste contexto, uma inversão mitológica interessante acontece, que acreditamos ilustrar adequadamente a mudança pretendida pelo PKK. Anteriormente, o mito fundador curdo referia-se à figura de Kawa, metalúrgico tido como liberador dos Medes – tribo que antecedeu os povos curdos. Kawa teria conduzido uma revolta popular que livrou a tribo do domínio assírio. Nesse momento, contudo, a figura libertadora de Kawa é preterida em prol de uma heroína: Zilan.

Zilan (Zeynep Kinaci) cometeu um atentado suicida em 1996, em protesto contra a prisão de Öcalan na Síria. O ato aconteceu durante uma parada militar turca, matando 11 soldados e ferindo 44. Ela fazia parte das fileiras do PKK desde 1994, e deixou uma carta ao presidente em que afirmava:

Eu quero ser parte da expressão da total da luta de libertação de nosso povo. Explodindo uma bomba contra meu corpo eu quero protestar contra as políticas de imperialismo que escravizam as mulheres e expressar minha raiva e me tornar um símbolo da resistência das mulheres curdas. Sob a liderança de Apo [Abdullah Öcalan], a luta de libertação nacional do povo curdo irá, finalmente, tomar seu muito merecido lugar na família da humanidade

---

seu assento fundamental. O *namus*, nesse sentido, pode ser concebido como um discurso cujo resultado é a solidificação do patriarcado e, portanto, submissão feminina.

(KINANCI, 1996., tradução nossa)<sup>6</sup>

Zilan se torna então a perfeita representante do tipo de auto sacrifício pela nação que o PKK visava promover. Mais importante, Zilan era mulher. No novo mito, fundado pelo partido, a liberação dos povos é uma missão feminina. Zilan torna-se, então, origem de um novo mito, muito mais útil à causa revolucionária do que Kawa, o metalúrgico.

Essa personagem insere-se na narrativa mais ampla do partido acerca do patriarcado. A ideia central é que havia um tempo quando, sem as potências imperialistas, o homem e a mulher curdos podiam viver de acordo com suas próprias identidades. Era a Mesopotâmia. Essa ordem social, matriarcal e pacífica, teria sido destruída pela dominação estrangeira, notadamente turca. (ÖCALAN, 2013).

Nessa ordem, a mulher representava o papel principal. A mulher fazia a colheita e controlava o excedente produtivo das sociedades agrícolas mesopotâmicas. Tais atividades são pacíficas e não precisam de guerra. Foi quando os “homens fortes” e os xamãs deliberadamente roubaram a liderança feminina e estabeleceram o poder patriarcal e hierárquico inicial, através da caça e da guerra, que o declínio dessa sociedade pacífica começou. Passava-se do culto da mãe, cuja autoridade vinha do fato de formar a bases do corpo social, ao culto do pai. O homem, dotado de uma “inteligência analítica” a sobrepôs à “inteligência emocional” das mulheres (ÖCALAN, 2013). Paralelamente, para estabelecer-se, o poder masculino desenvolveu um repertório mitológico que lhe conferia autoridade.

Esse momento, fundador do patriarcado, representa o que Öcalan, em *Liberating Life*, chama de primeira grande ruptura sexual. Seguem-se séculos de reforço do poder por meio de uma estrutura autoritária e hierárquica que está na base do atual poder estatal. Foi durante o feudalismo que a mulher recebeu o segundo golpe: aquele das religiões monoteístas, chamado segunda grande ruptura sexual. A partir desse período, a sexualidade feminina passa a ser concebida como o mal mais absoluto: a mulher torna-se o símbolo do pecado. Seu papel é limitado a gestar e criar seus filhos e a esfera pública lhe foi completamente proibida. A família tornou-se finalmente o pequeno Estado de cada homem; a mulher, seu escravo. É por essa razão que a família e o casamento são, para Öcalan, os maiores obstáculos à liberdade. Reorganizar a sociedade curda significaria voltar às

---

6 I want to be part of the total expression of the liberation struggle of our people. By exploding a bomb against my body I want to protest against the policies of imperialism which enslaves women and express my rage and become a symbol of resistance of Kurdish women. Under the leadership of Apo, the national liberation struggle and the Kurdish people, will at last take its richly deserved place in the family of humanity.

origens e construir uma nova identidade curda, baseada nas características intrinsecamente femininas: sensibilidade, pacificidade e amor à natureza. (ÖCALAN, 2013).

Uma operação discursiva sobre o *namus* chama atenção nesse período: se, anteriormente, era diretamente associado a corpos e condutas, seu objeto passa a ser visto como a nação. Existiria, de acordo com o PKK, um *namus*, uma honra, da terra natal, que estaria sendo violada pelo invasor estrangeiro. Essa operação serve, ao mesmo tempo, para motivar os homens e mulheres na defesa da honra da terra natal e para remover a barreira do *namus* tradicional que mantinha as mulheres em casa. Ao fim da década já estava claro que o antigo discurso que se referia a mulheres como seres passivos esperando para ser libertados não correspondia de todo à realidade. A bibliografia estudada sugere amplamente o surgimento, no contexto da reformulação ideológica do PKK nos anos 1990, de um novo discurso de poder acerca dos corpos curdos femininos. Olivier Grojean chega a apontar para a possibilidade de emergência, nesse contexto, de um novo *namus*. A partir do momento que a mulher decide deixar o lar e a ordem patriarcal que lhe impõe o *namus*, ela entra em uma outra esfera, como indica Grojean (2013), a esfera do *namus* social. O partido estabeleceu identidades femininas e masculinas ditas reacionárias e revolucionárias e determinou, no seio da guerrilha, relações de gênero que lhe convinham (proibindo comportamentos inadequados, relações entre militantes, etc.), e adotou uma posição pública quanto às mulheres que as definia como naturalmente emocional e pacífico, em consonância com o objetivo de voltar ao estado natural neolítico, ao matriarcado e à dominação da mulher-mãe. É preciso resgatar, para Öcalan, a cultura primordial curda, a curdicidade anterior ao processo de corrosão social e cultural resultado da ação imperialista. Isso seria possível por meio da transformação dos homens, das mulheres e de suas relações.

#### **4 CULTURA MUMIFICADA**

O fenômeno colonial descrito por Öcalan parece ser semelhante àquele que Fanon (1980) chama de “alienação”, isto é, a liquidação dos sistemas de referência e o desabar dos esquemas culturais pelo colono. Para este segundo, no entanto, a implantação do colonialismo não traz a morte da cultura autóctone mas, antes, um longo processo agonístico. A cultura, antes viva e aberta ao futuro, torna-se mumificada, isto é, fecha-se sob a força do estatuto colonial, tornando-se inerte. O que se segue é que

o inferiorizado, depois desta fase de desculturação, de estrangeirização, volta a encontrar as suas posições originais. O inferiorizado retoma apaixonadamente essa cultura abandonada, rejeitada, desprezada. Há nitidamente uma sobrevalorização que se assemelha psicologicamente ao desejo de se fazer perdoar. (FANON, 1980, p.45).

Aqui observamos, portanto, o ponto fundamental que distingue os dois pensadores, originários de povos colonizados, e de orientação marxista clara. Para Öcalan, a “revolução de gênero” é um passo imprescindível para que se remediem cinco mil anos de patriarcado imperialista que sufocaram a cultura original. Seu projeto político inclui exaltação do feminino, conectado à paz e à natureza. A mulher passa, ela própria, a ser símbolo dessa cultura desenterrada, advinda da Mesopotâmia, a terra natal cujo *namus* é preciso defender. Empreende-se, assim, a “cultura da cultura”. (FANON, 1980, p. 45). O que parece escapar a essa lógica, contudo, é que a cultura é incapaz de passar pela colonização incólume e o esforço do resgate é, portanto, vão. A cultura do povo colonizado está “esclerosada, agonizante”:

Reencontrando a tradição, vivendo-a como mecanismo de defesa, como símbolo de pureza, como salvação, o desculturado dá a impressão de que a mediação se vinga substancializando-se. Este refluxo para posições arcaicas sem relação com o desenvolvimento técnico é paradoxal. As instituições assim valorizadas deixam de corresponder aos métodos elaborados de ação já adquiridos.

A cultura capsulada, vegetativa, após a dominação estrangeira é revalorizada. Não é repensada, retomada, dinamizada de dentro. É clamada. E esta revalorização súbita, não estruturada, verbal, recobre atitudes paradoxais. (FANON, 1980, p.46-47)

O resultado disso é o apego a uma caricatura de cultura que não corresponde à atualidade (como, gostaríamos de sugerir, aquela do matriarcado pacífico que inspira Öcalan). De seu lado, Fanon acredita que “a característica de uma cultura é ser aberta, percorrida por linhas de força espontâneas, generosas, fecundas”. (FANON, 1980, p.38).

A cultura que Öcalan clama foi, com efeito, mumificada com o colonialismo, mas não apenas turco. Acreditamos que no momento em que o *asabiyya* mesclou-se com a etnicidade, os curdos tenham sido vítimas do enquadramento cultural descrito por Fanon que, em uma lógica perversa, foi capaz de convencer pensadores como Öcalan de sua própria especificidade étnica.

Surge, assim, a ficção de uma nação. Ficção esta que parte, inclusive, da ideia europeia moderna (que deu origem a Estados como a Alemanha e a Itália) de que Estados devem corresponder a nacionalidades e que essas, por sua vez, correspondem a comunhão de civilização e literatura. Desse modo, acreditamos que seja possível que Öcalan, em alguma medida, caia na armadilha do nativismo tal qual a designa Appiah (1992, p.76): “os termos da existência já estão

dados, e nossa contestação está presa na conjuntura cultural do Ocidente que queremos disputar”. Apesar de concepções europeias estarem na própria base da compreensão identitária dos curdos, o fato e as consequências do contato com a Europa são, até onde sabemos, minimizados por Öcalan que, em contrapartida, atribui à colonização turca um papel bem mais determinante na (des)constituição da identidade curda.

Contrariamente a Öcalan, para Fanon, não pode — e não deve — haver resgate da cultura colonizada mas, sim, abertura. É preciso oxigenar a cultura, e isso só pode ocorrer com o fim da colonização. Nesse momento, a cultura liberta-se e é capaz de oferecer-se, finalmente, à cultura do antigo ocupante, admitindo-se o relativismo mútuo de culturas diferentes. É então que as duas culturas poderão “enfrentar-se, enriquecer-se”. (FANON, 1980, p.48).

Acreditamos que a proposta de Öcalan esteja presa em uma estrutura neurótica e maniqueísta em que existem duas formas de cultura, a do colono e a do colonizado. Ao realizar essa operação, ele condena a mulher curda — e, por consequência, o homem — a cumprir sua função na nova sociedade, a de zelar pela terra natal. A consequência disso é que, orientadas pelo ideal matriarcal, as mulheres passam a ter duas grandes possibilidades para suas vidas, dois *scripts* de gênero: ser esposa ou ser guerreira em nome do *namus* da terra natal. (TAAL, 2015). Assim, ao invés de orquestrar-se uma operação de ruptura total, de libertação, o que testemunhamos é a persistência de uma lógica de dominação, explicitada pela dialética de Hegel:

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida. (FANON, 2008, p.180)

Como o negro, o curdo, em Öcalan, não se libertou. Apesar de sua posição em relação aos estrangeiros ter se elevado ao longo das últimas décadas, o curdo não se impôs e não foi reconhecido. Assim, apesar de teoricamente livre, o curdo de Öcalan é escravo de sua curdidade. Rearticulando a sentença de Fanon (2008, p.182), o curdo é um escravo a quem se permitiu adotar uma atitude de senhor.

Preso na dialética senhor-escravo, Öcalan cria uma série de ficções em busca da

supervalorização do ser curdo, cuja consequência mais clara e imediata é a imposição de um novo modo de vida sobre mulheres — e homens. Propõe-se um novo modo de vida; não há, entretanto, nova vida enquanto o curdo enclausurar-se no passado. Trata-se de um problema, diria Fanon, de temporalidade:

Serão desalienados pretos e brancos que se recusarão enclausurar-se na Torre substancializada do Passado. Por outro lado, para muitos outros pretos, a desalienação nascerá da recusa em aceitar a atualidade como definitiva. (...) De modo algum devo tirar do passado dos povos de cor minha vocação original. De modo algum devo me empenhar em ressuscitar uma civilização negra injustamente ignorada. Não sou homem de passados. Não quero cantar o passado às custas do meu presente e do meu devir. (FANON, 2008, p.188)

A cultura, por ser permeável e em perpétua renovação, não pode ter uma única fonte, isto é, o passado.

## 5 APONTAMENTOS FINAIS

Embora Fanon se dirigisse, em seus escritos, a intelectuais africanos de sua geração, verificamos que as indagações por ele postas permanecem pertinentes. A descolonização da África e Ásia não estancou as feridas do colonialismo; no caso específico dos curdos, pouco, de fato, se alterou quanto à percepção de exclusão formal do poder institucional. Num movimento duplo, os curdos foram vítimas do nacionalismo emergente — notadamente turquista — e buscaram aprofundar um nacionalismo próprio, baseado na ideia de um grande Curdistão. O nacionalismo curdo foi um dos elementos mais duráveis da história política desse povo, perpassando grande parte dos partidos formados no século XX nas quatro regiões estudadas.

No contexto da atual Guerra da Síria, a questão curda toma uma dimensão que poucas vezes teve. A perspectiva de uma autonomia curda tornou-se, de fato, realidade, ainda que em circunstâncias excepcionais. No contexto em que a mídia ocidental veicula amplamente imagens da revolução de Rojava, é preciso que setores progressistas e intelectualizados não se esqueçam de exercer pensamento crítico quanto a todo poder que se estabelece, por mais favorável que seja a cobertura midiática ocidental — particularmente no que diz respeito à veiculação de imagens de soldadas curdas.

A esse respeito, vale uma nota. Não queremos sugerir que a revolução de gênero que ocorre em Rojava não esteja ocorrendo, ou que ela não esteja à altura dos padrões feministas ocidentais contemporâneos. O que nos parece é que ela acontece *paralelamente e à frente* do que escreveu Öcalan, encabeçada pelas mulheres que, dia a dia, lutam pela própria liberdade e que, à medida que vivem e resistem, transformam o partido por dentro, “constroem o arcabouço teórico que orienta à ação política do partido, promovendo transformação desse. Desse modo, subvertem as dinâmicas de poder e se voltam para construção de uma nova sociedade”. (RIBEIRO, 2019, p. 84).

Gostaríamos de sugerir que a ação das mulheres curdas é precisamente um dos elementos que permite com que a cultura se oxigene com o fim de séculos de colonização em Rojava. Incorporando na vida social as vozes e vidas que foram por tanto tempo silenciadas, a cultura curda floresce, abre-se e dialoga com o mundo exterior. É isso que torna possível que Rojava triunfe e estabeleça um novo modo de vida que muito tem a ensinar para os modelos políticos, sociais e econômicos ocidentais da contemporaneidade. São as mulheres de Rojava que, tal qual sugere Fanon, abraçam o passado, o presente e o devir.

## REFERÊNCIAS

- APPIAH, Kwame Anthony. **In my father's house**. 1996.
- ÇAĞLAYAN, H. From Kawa the Blacksmith to Ishtar the Goddess: Gender Constructions in Ideological-Political Discourses of the Kurdish Movement in post-1980 Turkey. Possibilities and limits. **European Journal of Turkish Studies**, n. 14, 2012.
- FANON, F.. **Em defesa da revolução africana**. Terceiro Mundo, 1980.
- FANON, F. **Pele negra, Máscaras brancas**. Edição A. Ferreira, 2008.
- GROJEAN, O. La production de l'Homme nouveau au sein du PKK. **European Journal Of Turkish Studies: Social Sciences on Contemporary Turkey**,[s.l.], v. 8, n. 8, ago. 2008.
- GROJEAN, O. **La révolution kurde**. Enquête sur une utopie en actes. 2017.
- GROJEAN, O. Théorie et construction des rapports de genre dans la guérilla kurde en Turquie. **Critique internationale** 2013/3 (Nº 60). Presses de Sciences Po. 2013
- GUNES e ZEYDANHOGLU. **The kurdish question in Turkey** New perspectives on violence, representation, and reconciliation. Abington: Routledge., 2006.
- KANDIYOTI, D. Bargaining with Patriarchy. **Gender and Society**, Vol. 2, No. 3, Special Issue to Honor Jessie Bernard. (Sep., 1988), pp. 274-290. 1988.

KINANCI, Z. [Carta aberta]. 30 de junho de 1996. [para] Öcalan, A. Carta de suicídio. Disponível em <<https://komun-academy.com/2019/02/07/zilan-total-resistance-in-the-face-of-colonialism/>> acesso em 12 jul 2020.

LAZREG, Marnia. Battling for the New Man: Fanon and French Counter-Revolutionaries. **Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge**, v. 5, n. 3, p. 4, 2007.

NURSEY-BRAY, Paul. Marxism and Existentialism in the thought of Frantz Fanon. **Political Studies**, v. 20, n. 2, p. 152-168, 1972.

ÖCALAN, A. **Democratic confederalism**. Lulu Press, Inc. 2015.

ÖCALAN, A. **The Political Thought of Abdullah Öcalan: Kurdistan, Women's Revolution and Democratic Confederalism**. Pluto Press, 2017

ÖCALAN, A. **Democratic Modernity: Era of Woman's Revolution**. PKK online. Disponível em <<http://www.pkkonline.com/en/index.php?sys=article&artID=235>>. Acesso em 12 abr. 2020.

ÖCALAN, A. **Liberating life: a woman's revolution**. International Initiative Edition, 2013.

ÖZCAN, A. K. **Turkey's Kurds: a theoretical analysis of the PKK and Abdullah Öcalan**. Routledge, 2012.

RIBEIRO, M. F. **A trajetória do movimento de mulheres no noroeste do Curdistão: a institucionalização do confederalismo democrático e da jineologî (1978-2018)**. Dissertação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2019.

STROHMEIER, Martin. **Crucial images in the presentation of a Kurdish national identity: heroes and patriots, traitors and foes**. Leiden: Brill, 2003.

TAAL, E. A. **The dynamics of gender in the context of war: Towards understanding what scripts inform the way in which PKK female fighters perform gender in the recent war against the Islamic State**. Dissertação. Utrecht University. 5 de agosto 2015. Disponível online.

TEJEL, J. **La question kurde: passé et présent**. Paris: L'Harmattan. 2014

TEJEL, J. **Syria's kurds: history, politics and society**. Abington: Routledge. 2008.